
ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 67KP %

יהוה


INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER. FVNDATA MDCCCVII.
Ps CXIX
169
כדברך
JOH XVII
17
ΑΚΡΟΓΩΝΙ
ΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ.

Zeitschrift

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Herausgegeben

von den Geschäftsführern,

in Halle Dr. **Pischel**, Dr. **Praetorius**, in Leipzig Dr. **Krehl**, Dr. **Windisch**,

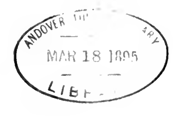
unter der verantwortlichen Redaction

des Prof. Dr. E. Windisch.

Acht und vierzigster Band.

Leipzig 1894,

in Commission bei F. A. Brockhaus.


ANDOVER
MAR 18 1895
LIB

Inhalt

des achtundvierzigsten Bandes der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Nachrichten

über

Angelegenheiten

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

a

Personalnachrichten.

Als ordentliche Mitglieder sind der D.M.G. beigetreten (sämmtlich für 1894):

1208 Herr Dr. K. Klemm in Berlin NW., Perlebergerstr. 31.
1209 „ Dr. Arthur Pfungst, Fabrikant in Frankfurt a. M.
1210 „ Dr. T. J. de Boer, Conservator des Museums der friesischen Gesellschaft in Leeuwarden.
1211 „ M. Josef Čížek, Pfarrer in Einsiedl b. Marienbad.
1212 „ Dr. Max Rottonburg in Tisza-Lök, Ungarn.
1213 „ R. C. Dutt, C. I. E., Calcutta, 30 Beadon Street.
1214 „ Stud. phil. Felix Perles, München, Herzog Maxstr. 3.

Zum Ehrenmitglied wurde ernannt:

Sir Alfred C. Lyall, K. C. B. etc., Member of Council, India Office, London SW.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft die ordentlichen Mitglieder:

Herrn Prof. Dr. Dümichen, † 7. Febr. 1894.
„ Rabbiner Dr. Jos. Perles, † 4. März 1894.

Herr Geh. Rath Wüstenfeld ist eines Augenleidens wegen aus dem Vorstande ausgeschieden (22./1. 1894).



Verzeichniss der vom 13. Januar bis 31. März 1894 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen.

1. Zu Nr. 29a [157]. Society, Royal Asiatic of Great Britain and Ireland, Journal of the. 1894. January.
2. Zu Nr. 155a [78]. Gesellschaft, Deutsche Morgenländische, Zeitschrift. Leipzig. — 47. Band. IV. Heft. 1893.
3. Zu Nr. 183a Q. [2]. Akademie, Kgl. Bayerische, der Wissenschaften. Abhandlungen der philosophisch-philologischen Classe. München. — Zwanzigsten Bandes erste Abtheilung 1894.
4. Zu Nr. 202 [153]. Journal Asiatique. Publié par la Société Asiatique. Paris. — Neuvième série. Tome II. No. 3. 1893.
5. Zu Nr. 239a. Anzeigen, Göttingische Gelehrte, unter der Aufsicht der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften. Göttingen. — 1893. Nr. 20—26.
6. Zu Nr. 239b. Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften und der Georg-Augusts-Universität zu Göttingen. — 1893. Nr. 15—21.
7. Zu Nr. 609f. Journal, The Geographical. Including the Proceedings of the Royal Geographical Society. London. — 1894. Vol. III. No. 2. 3. 4.
8. Zu Nr. 1044a [160]. Society, Asiatic, of Bengal. Journal. Calcutta. — Vol. LXII. Part I. No. 3. 1893.
9. Zu Nr. 1044b. Society, Asiatic, of Bengal. Proceedings. Calcutta 1893. No. VIII. IX.
10. Zu Nr. 1521 [2620]. Société de Géographie. Bulletin. Paris. 7e série, tome XIV, 3e trimestre. 1893.
11. Zu Nr. 1521a. Société de Géographie. Comptes rendus des séances. Paris — 1894. No. 1. 2. 3. 4. 5.
12. Zu Nr. 1674a [107]. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Uitgegeven door het Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. 's Gravenhage. — Vijfde Volgreeks. Negende (auf dem Titel: Tiende) Deel. Eerste Aflevering. 1894.
13. Zu Nr. 1831 [150]. Seminar, Jüdisch-theologisches, Fraenckel'scher Stiftung, Jahresbericht. Breslau 1894. Darin: Reime und Gedichte des Abraham Ibn Esra. Bd. II: Gottesdienstliche Poesie. Von *David Rosin*.
14. Zu Nr. 2327 [9]. Akademie, K. B., der Wissenschaften zu München. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Classe. München. — 1893. Bd. II. Heft III.

15. Zu Nr. 2452 [2276]. Revue Archéologique publiée sous la direction de MM. *Alex. Bertrand* et *G. Perrot.* Paris. — Troisième série. Tome XXII. Novembre—Décembre. 1893.

16. Zu Nr. 2852 a [2595]. Общества, Императорскаго Русскаго Географическаго, Извѣстія. С.-Петербургъ. — Томъ XXIX. Выпускъ V. 1893.

17. Zu Nr. 3569. Catalogue, A, of Sanskrit Manuscripts existing in Oudh Province for the Year 1889. Compiled by Paṇḍita *Deví Prasáda.* Allahabad 1893.

18. Zu Nr. 3769 b. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Roma. Serie quinta. Vol. II. Fasc. 11. 12. — 1893.

19. Zu Nr. 3877 a [186]. Palaestina-Verein, Deutscher. Zeitschrift. Hrsg. von Prof. Lic. *Hermann Guthe.* Leipzig. — Band XVI. Heft 4. 1893.

20. Zu Nr. 3884 a. Revue, Ungarische . . . . Herausgegeben von *Karl Heinrich.* Budapest. Dreizehnter Jahrgang. 1893. X. Heft. Vierzehnter Jahrgang. 1894. I.—II. Heft.

21. Zu Nr. 4030. Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Zeitschrift Hrsg. von *Georg Kollm.* Berlin. Band XXVIII. 1893. No. 6.

22. Zu Nr. 4031. Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Verhandlungen. Berlin. — Band XX. 1893. No. 10. Band XXI. 1894. No. 1.

23. Zu Nr. 4070. Books, The Sacred, of the East translated by Various Oriental Scholars and edited by *F. Max Müller.* Vol. XLI. The Satapatha-Brâhmaṇa according to the Text of the Mâdhyandina School translated by *Julius Eggeling.* Part III. Books V, VI, and VII. Oxford 1894.

24. Zu Nr. 4213. *Dieterici, Fr.,* Arabisch-Deutsches Handwörterbuch zum Koran und Thier und Mensch vor dem König der Genien. Zweite vermehrte und verbesserte Auflage. Leipzig 1894. (Vom Verf.) [4213 a.]

25. Zu Nr. 4277 Q. *Cordier, Henri,* Bibliotheca Sinica. Dictionnaire bibliographique des ouvrages relatifs à l'empire Chinois. Supplément. Fascicule II. Paris 1893.

26. Zu Nr. 4343. Muséon, Le. Revue internationale. Études de linguistique, d'histoire et de philosophie publiées par des professeurs de différentes universités. Louvain. Tome XIII. No. 1. — 1894.

27. Zu Nr. 4458 Q. Akademie, Königlich Preussische, der Wissenschaften zu Berlin. Sitzungsberichte. Berlin. — Jahrgang 1893. No. XXXIX —LIII.

28. Zu Nr. 4821 Q. Bureau of Ethnology. Ninth Annual Report to the Secretary of the Smithsonian Institution 1887—'88. By *J. W. Powell.* Washington. — 1892.

29. Zu Nr. 4945. Bibliotheca Geographorum Arabicorum edidit *M. J. de Goeje.* Pars octava. Kitâb at-tanbîh wa'l-ischrâf auctore al-Masûdî. Lugduni-Batavorum 1894.

30. Zu Nr. 5193 Q. Общества, Императорскаго Русскаго Археологическаго, восточнаго отдѣленія. Записки. С.-Петербургъ. — Томъ VIII. Выпуски I—II. 1893.

31. Zu Nr. 5231 Q. Общества, Императорскаго Русскаго Археологическаго. Записки. Томъ VI. Выпускъ I—IV. Новая Серія. С.-Петербургъ 1893.

32. Zu Nr. 5305. Institution, Smithsonian. Bureau of Ethnology. *Pilling, James Constantine,* Bibliography of the Salishan Languages. Washington 1893.

33. Zu Nr. 5528Q. Hantes Amserya. Wien 1894. Nr. 2. 3.

34. Zu Nr. 5551 Q. *Sa'îd al-Ḫûrî aš-Šartûnî*, Dail aqrab al-mawârid. Beirut 1893.

35. Zu Nr. 5555 a. Society of Biblical Archaeology. Proceedings. London. Vol. XVI. Part 3. 4. 1894.

36. Zu Nr. 5626. Analecta Bellandiana. Ediderunt *Carolus de Smedt, Josephus de Backer, Franciscus van Ortroy, Josephus van den Gheyn, Hippolytus Delehaye & Albertus Poncelet.* Bruxelles. Tomus XIII. Fasc. I. 1894.

37. Zu Nr. 5652 Q. [Nizām ul-Mulk] Siasset Naméh traité de gouvernement composé pour le sultan Melik-Châh par le vizir Nizam oul-Moulk traduit par *Charles Schefer.* Paris 1893.

38. Zu Nr. 5674. *Strack, Hermann L.*, Einleitung in den Thalmud. Zweite, teilweise neubearbeitete Auflage. Leipzig 1894. (Schriften des Institutum Judaicum in Berlin Nr. 2.) (Vom Verf.) [5674 a.]

39. Zu Nr. 9089. Zeitschrift, Wiener, für die Kunde des Morgenlandes. Herausgegeben und redigirt von *G. Bühler, J. Karabacek, D. H. Müller, F. Müller, L. Reinisch.* — Wien. VIII. Band. — I. Heft. 1894.

II. Andere Werke.

10289. Zu II. 7. l. λ. *Windisch, [Ernst]*, Über die Sandhiconsonanten des Pāli. Separatabdruck aus den Berichten der Königl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften. 1893. (Vom Verf.)

10290. Zu III. 3. *Belck, W.* und *Lehmann, C. F.*, Über die Kelishin-Stelen. [Aus den Verhandlungen der Berliner anthropologischen Gesellschaft. Sitzung vom 28. October 1893.] (Von Herrn Dr. Belck.)

10291. Zu II. 7. h. ϑ. Nevelia, La, di Brahmadatta seconde la versione di Hemacandra [von] *P. E. Pavolini* (A.). (Vom Verf.)

10292. Zu I. α. Transactions of the Ninth International Congress of Orientalists. (Held in London, 5th to 12th September 1892.) Edited by *E. Delmar Morgan.* Vol. I. II. London 1893.

10293. Zu III. 11. b. γ. *Muir, Sir William*, The Life of Mahomet from original sources. Third Edition. London 1894. (Vom Verf.)

10294. Zu II. 12. e. ϑ. *Bacher, Simon*, Hebräische Dichtungen . . . . . herausgegeben von seinem Sohne *Wilhelm Bacher.* Theil I—III. Wien 1894. (Von Herrn Prof. Bacher.)

10295. Zu II. 2. c. α. *Christaller, J. G.* [und] *Bohner, H.*, Übungen in der Akra- oder Ga-Sprache. Erster Teil: Kurze Sprachlehre von *J. G. Christaller.* Zweiter Teil: Sätze aus der Umgangssprache des täglichen Lebens von *H. Bohner.* Basel 1890. (Von Herrn Prof. Dr. E. Kuhn.)

10296. Zu II. 2. c. *Christaller, Th.*, Handbuch der Duala-Sprache. Basel 1892. (Desgl.)

10297. Zu II. 2. c. *Christaller, Th.*, Fibel für die Volksschulen in Kamerun. Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage. Frankfurt a. M. 1892. (Desgl.)

10298. Zu II. 2. c. Beleedi ba Bona-Kristo na miemba ma kalat' a loba. Christenlehre in sechs Hauptstüken (sic) nach Brenz und Luther und Sammlung von Bibelsprüchen (Spruchbuch) in der Duala-Sprache, Kamerun. Basel 1892. (Desgl.)

10299. Zu II. 2. α. *Viterbo, E.*, Grammatica e dizionario della lingua Oromonica (Galla). Vol. I. Galla-Italiano. Vol. II. Italiano-Galla. 2 voll. Milano 1892. (Desgl.)

10300. Zu II. 2. *Christaller, J. G.*, Die Sprachen Afrikas. Sonderabdruck aus dem IX. u. X. Jahresbericht des Württ. Vereins für Handelsgeographie. Stuttgart 1892. (Desgl.)

10301 Q. Zu III. 8. α. Festgruss an Rudolf von Roth zum Doktor-Jubiläum 24. August 1893 von seinen Freunden und Schülern. Stuttgart 1893. (Desgl.)

10302. Zu II. 7. c. δ. 2. Avesta Reader. First Series. Easier Texts, Notes, and Vocabulary by *A. V. Williams Jackson*. Stuttgart 1893. (Desgl.)

10303. Zu III. 11. b. β. *Kohut, Alexander*, The Hebrew Scriptures; What they have wrought for mankind. [A lecture delivered before the World's Parliament of Religions at Chicago, Sept. 16. 1893.] (Vom Verf.)

10304. Zu II. 7. h. γ. 1. *Whitney, W. D.*, The Veda in Pāṇini. Estratto dal Giornale della Società Asiatica Italiana Volume VII, 1893. Roma 1893. (Vom Verf.)

10305 F. Zu III. 4. h. ε. Census of India, 1891. General Tables for British Provinces and Feudatory States. Vol. I. II. London 1892. 1893. (Vom Secretary of State in Council of India.)

10306 F. Zu III. 4. b. ε. *Baines, J. A.*, Census of India, 1891. General Report. London 1893. (Desgl.)

10307 Q. Zu III. 11. b. ζ. *Goltz, Freiherr von der*, Zauberei und Hexenkünste, Spiritismus und Shamanismus in China. (Mittheilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens in Tokio. 51. Heft. (Band VI, Seite 1—50.) Tokio 1893.

10308 Q. Zu II. 7. e. Chrysohullen, Einige ungedruckte. Herausgegeben von *E. Zachariä von Lingenthal*. St.-Pétersbourg 1893 (Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg, VIIe série. Tome XLI, No. 4).

10309. Zu III. 4. h. δ. *Moser, Henri*, L'irrigation en Asie centrale. Étude géographique et économique. Paris 1894. (Vom Verf.)

10310. Zu II. 9. h. Boeken, De, der Koningen, in het Boegineesch vertaald door *B. F. Matthes*. Amsterdam 1893. (Vom Uebersetzer.)

10311. Zu II. 9. g. Boeken, De, der Koningen, in het Makassaarsch vertaald door *B. F. Matthes*. Amsterdam 1893. (Desgl.)

Generalversammlung

der D. M. G. am 1. September 1894 in Basel.

Nachdem die Basler Mitglieder der D. M. G. ihre Zustimmung zu dem Beschlusse der vorjährigen Allgem. Versammlung ertheilt haben (s. Z. D. M. G. Bd. XLVII, S. XXIV), wird die diesjährige Allgem. Versammlung am Sonnabend d. 1. September in Basel stattfinden. Die Sitzung soll um $9^1/_2$ Uhr im Gebäude der „Lesegesellschaft“ auf dem Münsterplatz beginnen. Früher eintreffende Mitglieder wollen sich bereits am Freitag d. 31. August Abends 7 Uhr in der „Kunsthalle“, Steinenberg 7, einfinden.

Halle und Leipzig, im April 1894.

Der geschäftsführende Vorstand der D. M. G.

Personalnachrichten.

Als ordentliche Mitglieder sind der D. M. G. beigetreten (sämmtlich für 1894):

1215 Herr Dr. Bruno Meissner, Privatdocent a. d. Universität zu Halle, Niemeyerstr. 4.

1216 „ Dr. Paul v. Kokowzow, Privatdocent a. d. Universität zu St. Petersburg, 3 Rotte Ismailowsky Polk 11 Log. 10.

1217 „ stud. phil. Tsuru-Matsu Tokiwai, Strassburg i. E., Gr. Renngasse 1.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihre Ehrenmitglieder:

Herrn B. H. Hogdson B. C. C., Alderley Grange, † Ende Mai 1894.

„ Dr. W. D. Whitney, President of the Am. Orient. Society and Prof. of Sanskr. am Yale College, New-Haven, † den 7. Jnni 1894,

sowie ihre ordentlichen Mitglieder:

Herrn Stadtpfarrer a. D. Dr. Ph. Wolff, Tübingen, † den 1. Jan. 1894.

„ Dr. Mart. Ant. Gysb. Vorstmann, emer. Prediger, Gouda, † den 30. März 1894.

„ Dr. Robertson Smith, Prof. a. d. Univ. Cambridge, † den 31. März 1894.

„ Dr. A. W. Schleicher, Berlin.

„ Dr. A. F. Grafen v. Schack, Exc. Wirkl. Geh. Rath u. Kammerherr in München, † den 14. April 1894 zu Rom.

„ Dr. Alexander Kohut, New-York, † den 28. Mai 1894.

„ Dr. Johannes Bachmann in Pankow b/Berlin, † den 30. Mai 1894.

„ Dr. Aug. Dillmann, Prof. a. d. Univ. Berlin, † den 4. Juli 1894.

Ihren Austritt erklärten die Herren Prof. Dr. Bender (Bonn) und Prof. Dr. K. Glaser (Triest).

Verzeichniss der vom 1. April bis 15. Juli 1894 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen.

1. Zu Nr. 29 a [157]. Society, Royal Asiatic of Great Britain and Ireland, Journal of the. 1894. April.
2. Zu Nr. 155 a [78]. Gesellschaft, Deutsche Morgenländische, Zeitschrift. Leipzig. — 48. Band. 1. Heft. 1894.
3. Zu Nr. 202 [153]. Journal Asiatique. Publié par la Société Asiatique. Paris. — Neuvième série. Tome III. No. 1. 2. 1894.
4. Zu Nr. 203 [165]. Society, American Oriental. Journal. New Haven. — Sixteenth Volume. Number I. 1894.
5. Zu Nr. 239 b. Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 1894. Nr. 1. — Geschäftliche Mittheilungen. 1894. Nr. 1. (Nr. 239 c).
6. Zu Nr. 294 a [13]. Akademie, Kaiserliche, der Wissenschaften. Sitzungsberichte. Philosophisch-Historische Classe. Wien. CXXIX. Band. Jahrgang 1893.
7. Zu Nr. 295 a [2864]. Archiv für österreichische Geschichte. Hrsg. von der zur Pflege vaterländischer Geschichte aufgestellten Commission der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Wien. Band 78, 2. 79, 1. 2. 80, 1. — 1892. 93.
8. Zu Nr. 609 f. Journal, The Geographical. Including the Proceedings of the Royal Geographical Society. London. — 1894. Vol. III. No. 5. 6. Vol. IV. No. 1.
9. Zu Nr. 1044 a [160]. Society, Asiatic, of Bengal. Journal. Calcutta. — Vol. LXII. Part I. No. 4. 1893.
10. Zu Nr. 1044 b. Society, Asiatic, of Bengal. Proceedings. Calcutta 1893. No. X. 1894. No. I.
11. Zu Nr. 1044 d. Address, Annual, delivered to the Asiatic Society of Bengal. By the Hon. Sir *Charles Alfred Elliot*, K. C. S. J. Calcutta, 7th February, 1894.
12. Zu Nr. 1175 F. Handschriftenverzeichnisse, Die, der Königlichen Bibliothek zu Berlin. Achtzehnter Band. Verzeichniss der arabischen Handschriften von *W. Ahlwardt*. Sechster Band. Berlin 1894. (Von der Königl. Bibl. in Berlin.)
13. Zu Nr. 1422 a Q [67]. Genootschap, Bataviaasch, van Kunsten en Wetenschappen. Verbandelingen. Batavia & 's Hage. Deel XLVII 2e Stuk. 1893. Deel XLVIII. 1ste Stuk. 1893.
14. Zu Nr. 1422 b [68]. Genootschap, Bataviaasch, van Kunsten en Wetenschappen. Notulen van de Algemeene en Bestuursvergaderingen. Batavia — Deel XXXI. 1893. Aflevering 3.

15. Zu Nr. 1456. Genootschap, Bataviaasch, van Kunsten en Wetenschappen. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde. Batavia & 's Hage. — Deel XXXVII. Aflevering 1. 1893.

16. Zu Nr. 1521 [2620]. Société de Géographie. Bulletin. Paris. 7e série, tome XIV, 4e trimestre 1893; tome XV, 1er trimestre 1894.

17. Zu Nr. 1521a. Société de Géographie. Comptes rendus des séances. Paris. — 1894. No. 6—13.

18. Zu Nr. 1674a [107]. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Uitgegeven door het Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. 's Gravenhage. Vijfde Volgreeks. Tiende Deel. 2.—4. Aflevering. 1894.

19. Zu Nr. 1674. Instituut, Koninklijk, voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Naamlijst der leden op 1. juni 1894 (1674c).

20. Zu Nr. 2327 [9]. Akademie, k. b., der Wissenschaften zu München. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Classe. München. — 1893. Bd. II. Heft IV. 1894. Heft I.

21. Zu Nr. 2452 [2276]. Revue Archéologique publiée sous la direction de MM. *Alex. Bertrand* et *G. Perrot*. Paris. — Troisième série. Tome XXIV. Janvier—Février. Mars—Avril. 1894.

22. Zu Nr. 2852a [2595]. Общества, Императорскаго Русскаго Географическаго, Извѣстія. С.-Петербургъ. — Томъ XXIX. Выпускъ VI. 1893. Томъ XXX. Выпускъ I. 1894.

23. Zu Nr. 3569. Catalogue, A, of Sanskrit Manuscripts existing in Oudh Province for the Year 1890. Compiled by Paṇḍita *Deví Prasáda*. Allahabad 1893.

24. Zu Nr. 3769h. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Roma. Serie quinta. Vol. III. Fasc. 1. 2. 3. 4. — 1894.

25. Zu Nr. 3877a [186]. Palaestina-Verein, Deutscher. Zeitschrift. Hrsg. von Prof. Lic. *Hermann Guthe*. Leipzig — Band XVII. Heft 1. 2. 1894.

26. Zu Nr. 3884a. Revue, Ungarische .... Herausgegeben von *Karl Heinrich*. Budapest. Vierzehnter Jahrgang. 1894. III.—IV. Heft.

27. Zu Nr. 4030. Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Zeitschrift. Hrsg. von *Georg Kollm*. Berlin. Band XXIX. No. 1. 2. — 1894.

28. Zu Nr. 4031. Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Verhandlungen. Berlin. — Band XXI. 1894. No. 2. 3. 4. 5. 6.

29. Zu Nr. 4343. Muséon, Le. Revue internationale. Études de linguistique, d'histoire et de philosophie publiées par des professeurs de différentes universités. Louvain. Tome XIII. No. 2. 3. — 1894.

30. Zu Nr. 5207. Bibliographie, Orientalische. Begründet von *August Müller* . . . Bearbeitet von *Lucian Scherman* . . . Herausgegeben von *Ernst Kuhn*. Berlin. VII. Jahrgang. Erstes Halbjahrsheft. 1894.

31. Zu Nr. 5441F. Epigraphia Indica of the Archaeological Survey of India. Edited by *Jas. Burgess*. Calcutta 1893. Vol. II. Part XIV XV. 1894. Vol. III. Part I. II. [Von Vol. III an 4°].

32. Zu Nr. 5453. *Löbel, Theophil*, Deutsch-türkisches Wörterbuch . . . . Zweite vermehrte und verbesserte Auflage. Constantinopel 1894. (Vom Verf.)

33. Zu Nr. 5505F. Древности восточныя. Труды восточной коммиссіи Императорскаго Московскаго Археологическаго Общества изданные подъ редакціей М. В. Никольскаго. Томъ первый. Выпускъ III. Москва 1893.

34. Zu Nr. 5506. Society, Royal Asiatic, Ceylon Branch, Journal of the. Colombo 1890. Vol. XI. No. 41. 1893. Vol. XIII. No. 44. 1894.

35. Zu Nr. 5506a. Society, Royal Asiatic, Ceylon Branch. Proceedings 1889—1890. Colombo 1894.

36. Zu Nr. 5528Q. Handes Amsorya. Wien 1894. Nr. 4. 5. 6. 7.

37. Zu Nr. 5555a. Society of Biblical Archaeology. Proceedings. London. Vol. XVI. Part 5. 6. 1894.

38. Zu Nr. 5626. Analecta Bollandiana. Ediderunt *Carolus de Smedt*, *Josephus de Backer*, *Franciscus van Ortroy*, *Josephus van den Gheyn*, *Hippolytus Delehaye & Albertus Poncelet*. Bruxelles. Tomus XIII. Fasc. II. 1894.

39. Zu Nr. 5872. *Schlegel*, *Gustave*, Problèmes géographiques. Les peuples étrangers chez les historiens chinois. XIII—XVII. Leide 1894 (Extrait du T'oung-Pao, Vol. V, No. 3). (Vom Verf.)

40. Zu 5908F. Atlas der Alterthümer der Mongolei . . . Herausgegeben von *W. Radloff*. 2. Lieferung. St. Petersburg 1893. (Arbeiten der Orchon-Expedition).

41. Zu Nr. 5984. Journal and Text of the Buddhist Text Society of India. Edited by *Śarat Ćandra Dás*. Calcutta. Vol. I. Part IV. 1893.

42. Zu Nr. 9089. Zeitschrift, Wiener, für die Kunde des Morgenlandes. Herausgegeben und redigirt von *G. Bühler*, *J. Karabacek*, *D. H. Müller*, *F. Müller*, *L. Reinisch*. — Wien. VIII. Band. — 2. Heft. 1894.

43. Zu Nr. 10218F. Report, Annual Progress, of the Archaeological Survey Circle, North-Western Provinces and Oudh, for the year ending 30th June, 1893. [Naini Tal 1893.] (Vom India Office, London.)

44. Zu Nr. 10236. Отчетъ о дѣятельности восточно-сибирскаго отдѣла Императорскаго Русскаго Географическаго Общества за 1892 годъ. (10236a).

II. Andere Werke.

10312. Zu II. 7. c. δ. 4. d. Firdosi's Königsbuch (Schahname) übersetzt von *Friedrich Rückert*. Aus dem Nachlass herausgegeben von *E. A. Bayer*. Sage I—XIII. Berlin 1890.

10313. Zu III. 7. *Nützel, H.*, Der Mahdi-Aufstand im Sudan und die daraus hervorgegangenen Münzen. Mit Original-Abbildungen. Berlin 1894. (Sonderabdruck aus „Berliner Münzblätter".) (Vom Verf.)

10314. Zu II. 12. a. β. Sibawaihi's Buch über die Grammatik nach der Ausgabe von H. Derenbourg und dem Commentar des Sîrâfî übersetzt und erklärt und mit Auszügen aus Sîrâfî und anderen Commentaren versehen von *G. Jahn*. Lieferung 1—4. Berlin 1894.

10314a. Zu II. 12. a. η. Nathanel ibn Yesbâya, نور الظلم ومصباح الحكم "Light of Shade and Lamp of Wisdom" being Hebrew-Arabic Homilies composed by — (1327). Described, annotated and abstracted by *Alexander Kohut*. New York 1894. (Vom Herausgeber.)

10315Q. Zu II. 12. c. β. Documents assyriens relatifs aux présages par *Alfred Boissier*. Tome I. Livr. 1. Paris 1894. (Vom Herausgeber.)

10316Q. Zu III. 3. *Taw Sein-Ko*, A Preliminary Study of the Kalyani Inscriptions of Dhammacheti, 1476 A. D. Reprinted from the Indian Antiquary. Bombay 1893. (Vom Verf.)

10317. Zu II. 12. d. *α*. *Fischer, A.*, [Recension von] *Fumagalli*, Bibliografia Etiopica. Separatabdruck aus dem Centralblatt für Bibliothekswesen XI, 229 ff. Leipzig [1894]. (Vom Verf.)

10318. Zu II. 12. b. *γ*. 2. *Brockelmann, Carolus*, Lexicon Syriacum. Praefatus est *Th. Nöldeke*. Fasciculus 1. 2. Berlin 1894. (Vom Verf.)

10319. Zu III. 2. *Graesel, A.*, Special-Katalog der Bibliotheks-Ausstellung (Gruppe IX der Universitäts-Ausstellung). (Deutsche Unterrichts-Ausstellung in Chicago 1893.) Berlin 1893. (Von der Kgl. Bibliothek in Berlin.)

10320. Zu II. 1. a. *β*. *Prášek, J. V.* [Anzeige von] *W. Max Müller:* Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern. Leipzig 1893. (Zvláštní otisk z „Věstniku České Akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění.") s. a. (Vom Verf.)

10321 Q. Zu III. 4. b. *β*. *Prášek, J. V.*, Der ursprüngliche Name von Palaetyros (Beilage zur Allgemeinen Zeitung. 1894, Nr. 28. Beilage-Nummer 23.) München 1894. (Vom Verf.)

10322. Zu II. 12. c. *α*. *Lincke, Arthur Alex.*, Bericht über die Fortschritte der Assyriologie in den Jahren 1886—1893. Veröffentlichungen des 9. Internationalen Orientalistencongresses (London 1891). Leipzig 1894. (Vom Verf.)

10323. Zu III. 5. b. *γ*. *Lincke, D. A.*, Continuance of the Name Assyria and Nineveh after 607—6 B. C. (SA. aus den Transactions of the 9. International Congress of Orientalists. Vol. II.) (Desgl.)

10324. Zu III. 5. b. *γ*. *Lincke, Arthur Alex.*, Assyrien und Ninive in Geschichte und Sage der Mittelmeervölker (nach 607/6). Berlin 1894. (Desgl.)

10325 Q. Zu III. 5. b. *δ*. *Vloten, G. van*, Recherches sur la Domination arabe, le Chiitisme et les Croyances messianiques sous le Khalifat des Omayades. Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam. Afdeeling Letterkunde. Deel I. No. 3. Amsterdam 1894. (Vom Verf.)

10326 Q. Zu II. 13. i. [Ānandarangappuilei]. Les Français dans l'Inde. Dupleix et Labourdonnais. Extraits du Journal d'Ānandarangappoullé . . . Traduits du Tamoul par *Julien Vinson*. Paris 1894. [Publications de l'École des Langues Orientales Vivantes. IIIe série. — Vol. XV.]

10327 Q. Zu II. 12. a. *κ*. [Ḫalīl ibn-Šāhīn eẓ-Ẓāhirī] Zoubdat kachf el-mamâlik. Tableau politique et administratif de l'Égypte, de la Syrie et du Hidjâz . . . . par *Khalil eḍ-Ḍâhiry*. Texte arabe publié par *Paul Ravaisse*. Paris 1894. (Publications de l'École des Langues Orientales Vivantes. IIIe série. — Vol. XVI.)

10328. Zu II. 12. a. :. *Harfouch, Joseph*, Le Drogman arabe ou guide pratique de l'Arabe parlé en caractères figurés pour la Syrie, la Palestine et l'Égypte . . . . Beyrouth 1894. (Von der Imprimerie catholique in Beirut.)

10329. Zu III. 11. b. *β*. *Meissner, Bruno*, Alexander und Gilgamos. Leipzig 1894 (Habilitationsschrift). (Vom Verf.)

10330. Zu III. 11. b. *α*. *Pietschmann, Richard*, Hermes Trismegistos nach ägyptischen, griechischen und orientalischen Überlieferungen dargestellt. Leipzig 1875. (Von Herrn Prasch in Graz.)

10331. Zu II. 7. b. *ζ*. *Müller, Max*, Three Lectures on the Vedânta Philosophy delivered at the Royal Institution in March, 1894. London 1894.

10332. Zu III. 4. b. γ. *Lincke, Arthur,* Wo lag Bechten? Ein Beitrag zur Kenntnis der alten Geographie Vorderasiens. (A.) (Vom Verf.)

10333. Zu II. 3. e. δ. 2. Glossar, Ein türkisch-arabisches. Herausgegeben und erklärt von *M. Th. Houtsma.* Leiden 1894.

10334. Zu III. 11. b. ε. *Hardy, Edmund,* Der Buddhismus nach älteren Pāli-Werken dargestellt. Münster i. W. 1890. (Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte. I. Band.)

10335. Zu II. 3. e. δ. 2. *Thomsen, Vilh.,* Déchiffrement des inscriptions de l'Orkhon et de l'Iénisséi. Notice préliminaire. Copenhague 1894. (Extrait du Bulletin de l'Académie Royale des Sciences et des Lettres de Danemark, 1893.)

10336. Zu II. 7. c. δ. 4. d. Saadis Politische Gedichte übersetzt von *Friedrich Rückert.* Auf Grund des Nachlasses herausgegeben und mit ausführlicher Einleitung über Saadis Leben und Werke versehen von *E. A. Bayer.* Berlin 1894.

10337. Zu III. 8. *Peiser, F. E.,* Die hetitischen Inschriften. Berlin 1892.

10338. Zu II. 12. e. α. *Hartmann, Martin,* Die hebräische Verskunst nach dem metek sĕfātajim des 'Immānū'ēl Fransīs und anderen Werken jüdischer Metriker. Berlin 1894.

10339 Q. Zu II. 12. a. μ. Beduinenlieder, Tripolitanisch-tunisische. Von *Hans Stumme.* Leipzig 1894. (Vom Verf.)

10340 Q. Zu III. 8. Discursos leídos ante la Real Academia Española en la recepción pública del señor *D. Francisco García Ayuso.* Madrid 1894.

10341. Zu II. 12. e. ϑ. Коковцовъ, П., Къ исторіи средневѣковой еврейской филологіи и еврейско-арабской литературы. I. „Книга сравненія еврейскаго языка съ арабскимъ." Абу Ибрагима (Исаака) Ибнъ Барӯна. Санктпетербургъ 1893.

10342 Q. Zu II. 3. e. δ. 2. Inschriften, Die alttürkischen der Mongolei. Von *W. Radloff.* Lieferung 1. 2. St. Petersburg 1894.

10343 Q. Zu III. 4. a. *Haug, H.,* Vergleichende Erdkunde und alttestamentlich geographische Weltgeschichte. Mit zehn Karten. 2 Hefte. Gotha 1894.

10344. Zu II. 7. h. α. *Heller, Ludwig,* Halāyudha's Kavirahasya. Einleitung. Göttingen 1894. (Diss.) (Vom Verf.)

10345. Zu III. 9. *Kruyt, Alb. C.,* Woordenlijst van de Bareë-Taal . . . . 's Gravenhage 1894.

Personalnachrichten.

Als ordentliche Mitglieder sind der D. M. G. beigetreten (sämmtlich für 1894):

1218 Herr Justus Heer, stud. orient. in Basel, Austr. 79.

1219 „ George Alexander Kohut, stud. phil. in New York, No. 160 East, 72nd Street.

1220 „ Dr. W. Spiegelberg, Privatdocent a. d. Universität in Strassburg, Schiffmattweg 32 bis.

1221 „ Dr. Joseph Zaus, Docent d. Philosophie an der k. k. deutschen Universität in Prag.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft die ordentlichen Mitglieder:

Herrn G. Vortmann, † 27. Aug. 1894.
„ Prof. Dr. H. Brugsch-Pascha, Geh. Legationsrath, † 9. Sept. 1894.

Ihren Austritt erklärten:

Herr Dr. Heinrich Graf v. Coudenhove in Tokio.
„ Superintendent Lic. C. Hoffmann in Frauendorf.

Verzeichniss der vom 16. Juli bis 16. October 1894 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen.

1. Zu Nr. 29a. Journal, The, of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. July, 1894. London.
2. Zu Nr. 66a F. *Rieu*, Charles, Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum. London 1894.
3. Zu Nr. 155a. Gesellschaft, Deutsche Morgenländische, Zeitschrift. Leipzig. — 48. Band. II. Heft. 1894.
4. Zu Nr. 202. Journal Asiatique . . . publié par la Société Asiatique. Paris. — Neuvième série. Tome III. No. 3. — Mai—Juin. Tome IV. No. 1. Juillet—Août. 1894.
5. Zu Nr. 239b. Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 1894. No. 2.
6. Zu Nr. 594a. 47. Śrauta Sútra, The, of Śankháyana. Ed. by Dr. *A. Hillebrandt*. Calcutta. — Vol. III. Fasc. II. 1894. B. I., N. S., No. 835.
7. Zu Nr. 594a (58). Nyáya-Várttikam edited by Paṇḍit *Vindhyeśvarí Prasád Dube*. Calcutta. Fasc. II. 1894. — B. I., N. S., No. 834.
8. Zu Nr. 594a. 66. Avadána Kalpalatá with its Tibetan Version now first edited by *Sarat Chandra Dás* and Paṇḍit *Hari Mohan Vidyábhúshaṇa*. Calcutta. — Vol. I. Fasc. IV. 1894. — B. I., N. S., No 839.
9. Zu Nr. 594a. 71. The Vṛihat Svayambhú Puráṇam. Containing the Traditions of the Svayambhú Kshetra in Nepal. Edited by Paṇḍit *Haraprasád Śástrí*. Calcutta. Fasc. I. 1894. — B. I., N. S., No. 837.
10. Zu Nr. 594b. 14. The Aín i Akbarí of *Abul Fazl i 'Allámí*, translated from the original Persian by Col. *H. S. Jarrett*. Calcutta. Vol. III. Fasc. III—V. 1894. — B. I., N. S., No. 836. 838. 841.
11. Zu Nr. 594c (3) Q. Abú Zakaríyá Yahyá at-Tibrízí, A Commentary on Ten Ancient Arabic Poems, edited ... by *Charles James Lyall*. Calcutta. — Fasc. II. 1894. — B. I, N. S., No. 840.
12. Zu Nr. 609f. Journal, The Geographical. Including the Proceedings of the Royal Geographical Society. London. Vol. IV. No. 2. 3. 4. 1894.
13. Zu Nr. 641aQ. Abhandlungen, Philosophische und historische, der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Aus dem Jahre 1893. Berlin 1893.
14. Zu Nr. 937 [162]. Society, Royal Asiatic. Journal of the Bombay Branch. Vol. XVIII. No. XLIX. L. Bombay 1893. 94. No. XLIX A. Extra Number. Prof. Peterson's Report on the Search for Sanskrit MSS. in the Bombay Circle, 1886—92. Bombay 1894.

15. Zu Nr. 1044a [160]. Society, Asiatic, of Bengal. Journal. Calcutta. Vol. LXIII, Part I, No. 1. — 1894. — Part III. No. 1. — 1894. (Nr. 1044 e).

16. Zu Nr. 1044 h. Society, Asiatic, of Bengal. Proceedings. Calcutta 1894. No. II—VI.

17. Zu Nr. 1521a. Société de Géographie. Comptes rendus des séances. Paris 1894. No. 14. 15.

18. Zu Nr. 2452 [2276]. Revue Archéologique publiée sous la direction de MM. *Alex. Bertrand* et *G. Perrot*. Paris. — Troisième série. Tome XXIV. Mai—Juin 1894. Tome XXV. Juillet-Août 1894.

19. Zu Nr. 2852 a [2595]. Общества, Императорскаго Русскаго Географическаго, Извѣстія. С.-Петербургъ. — Томъ XXX. Выпускъ II. 1894.

20. Zu Nr. 2852 b [2596]. Общества, Императорскаго Русскаго Географическаго, Отчетъ. С.-Петербургъ. — За 1893 Годъ. 1894.

21. Zu Nr. 3641 F. [2385]. Catalogue, Bengal Library, of Books. [Appendix to the Calcutta Gazette.] Calcutta. — 1892. Quarter 3. 1893. 2—4.

22. Zu Nr. 3644 F. [2389]. Statement of Particulars regarding Books and Periodicals, published in the North-Western Provinces and Oudh. Allahabad. — 1893. Quarter 3. 1894. Quarter 1.

23. Zu Nr. 3645 F. [2392]. Catalogue of Books registered in the Punjab. Lahore. — 1892. Quarter 2. 3. 1893. Quarter 3. 4. 1894. Quarter 1.

24. Zu Nr. 3769 a Q. Atti della R. Accademia dei Lincei. Anno CCXCI. 1894. Rendiconto dell' adunanza solenne del 3 giugno 1894 onorata dalla presenza delle LL. MM. il Re e la Regina. Roma 1894.

25. Zu Nr. 3769 b. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Serie quinta. Vol. III. Fasc. 5. 6. 7. Roma 1894.

26. Zu Nr. 3884 a. Revue, Ungarische .... Herausgegeben von *Karl Heinrich*. Budapest. Vierzehnter Jahrgang. 1894. V.—VII. Heft.

27. Zu Nr. 4030. Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Zeitschrift. Hrsg. von *Georg Kollm*. Berlin. Band XXIX. No. 3. — 1894.

28. Zu Nr. 4031. Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Verhandlungen. Berlin. — Band XXI. No. 7. 1894.

29. Zu Nr. 4343. Muséon, Le. Revue internationale. Études de linguistique, d'histoire et de philosophie publiées par des professeurs de différentes universités. Louvain. Tome XIII. No. 4. — 1894.

30. Zu Nr. 4458 Q. Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. — Berlin 1894. I—XXXVIII.

31. Zu Nr. 4633 F. Memorandum of Books registered in the Hyderabad Assigned Districts. Akola. — 1892. Quarter 2. 4.

32. Zu Nr. 4813 F. Assam Library. Catalogue of Books. 1892. Quarter 2. 3. 4. 1893. Quarter 2.

33. Zu Nr. 5207. Bibliographie, Orientalische. Begründet von *August Müller* . . . Bearbeitet von *Lucian Scherman* . . . Herausgegeben von *Ernst Kuhn*. VII. Jahrgang. Zweites Halbjahrsheft. Berlin 1894.

34. Zu Nr. 5441 Q. Epigraphia Indica and Record of the Archaeological Survey of India. Edited by *E. Hultzsch*. Calcutta 1894. Vol. III. Part III. IV.

35. Zu Nr. 5528 Q. Hantes Amsorya. Wien 1894. Vol. VIII. Nr. 8. 9. 10.

36. Zu Nr. 5626. Analecta Bollandiana. Ediderunt *Carolus de Smedt, Josephus de Backer, Franciscus van Ortroy, Josephus van den Gheyn, Hippolytus Delehaye & Albertus Poncelet.* Bruxelles. Tomus XIII. Fasc. III. 1894.

37. Zu Nr. 9089. Zeitschrift, Wiener, für die Kunde des Morgenlandes. Herausgegeben und redigirt von *G. Bühler, J. Karabacek, D. H. Müller, F. Müller, L. Reinisch.* VIII. Band. — 3. Heft. — Wien 1894.

38. Zu Nr. 10255 F. Bower Manuscript, The. Facsimile Leaves, Nagari Transcript, Romanised Transliteration and English Translation with Notes, edited by *A. F. Rudolf Hoernle.* Part II. Fasciculus I. Calcutta 1894. (Archaeological Survey of India. New Imperial Series, Volume XXII).

39. Zu Nr. 10262 Q. *Brandstetter, Renward,* Malaio-Polynesische Forschungen. III. Die Geschichte von Hang Tuwah. Ein älterer malaiischer Sittenroman ins Deutsche übersetzt. Luzern 1894. (Vom Verf.)

40. Zu Nr. 10312. *Firdosi*'s Königsbuch (Schahname) übersetzt von *Friedrich Rückert.* Aus dem Nachlass herausgegeben von *E. A. Bayer.* Sage XV—XIX. Berlin 1894.

41. Zu 10314. *Sîbawaihi*'s Buch über die Grammatik nach der Ausgabe von H. Derenbourg und dem Commentar des Sîrâfî übersetzt und erklärt und mit Auszügen aus Sîrâfî und anderen Commentaren versehen von *G. Jahn.* Berlin 1894. Lieferung 5.

42. Zu Nr. 10318. *Brockelmann, Carolus,* Lexicon Syriacum. Praefatus est *Th. Nöldeke.* Berlin 1894. Fasciculus 3. 4. (Vom Verf.)

II. Andere Werke.

10346 F. Zu III. 8. c. Documents de paléographie hébraïque et arabe publiés avec sept planches photo-lithographiques par *Adalbert Merx.* Leyde 1894.

10347. Zu III. 5. b. η. *Glaser, Eduard,* Bemerkungen zur Geschichte Altabessiniens und zu einer sabäischen Vertragsinschrift. Saaz 1894. (Vom Verf.)

10348. Zu II. 12. a. μ. Chants des Bédouins de Tripoli et de la Tunisie. Traduits d'après le recueil du Dr. *H. Stumme* par *Adrien Wagnon.* Paris 1894.

10349 Q. Zu II. 7. h. γ. 1. *Weber, Albr.,* Vedische Beiträge. (SA. aus den Sitzungsberichten der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin) [Berlin] 1894. (Vom Verf.)

10350 Q. Zu II. 7. i. π. *Pischel, Richard,* Beiträge zur Kenntnis der deutschen Zigeuner. Abdruck aus der Festschrift zur zweihundertjährigen Jubelfeier der Universität Halle. Halle a. S. 1894. (Vom Verf.)

10351 F. Zu I. Mittheilungen aus den Orientalischen Sammlungen [der Königlichen Museen zu Berlin]. Heft I—VII. XI. Berlin 1889—1893. (Von der General-Verwaltung der Königlichen Museen.)

10352. Zu III. 5. c. *Whitney, William Dwight.* [Reprinted from the Nation, of New York, June 14, 1894.]

10353 Q. Zu II. 12. e. α. *Stein, Adolf,* Der Stamm des Hithpael im Hebräischen. Erster Teil. Beilage zum Programm des Grossherzoglichen Realgymnasiums in Schwerin. Ostern 1893. Leipzig 1893.

10354 Q. Zu II. 11. Jesaja, De profetieën van, in het Makassaarsch vertaald door *B. F. Matthes.* Amsterdam 1894. (Vom Uebersetzer.)

10355. Zu II. 12. b. γ. 5. *Baumstark, Antonius,* Lucubrationes Syro-graecae. Commentatio ex supplemento uno et vicesimo annalium philologicorum seorsum expressa. Lipsiae 1894. (Vom Verf.)

10356. Zu II. 12. e. *Vogelstein, Hermann*, Die Landwirtschaft in Palästina zur Zeit der Mišnāh. I. Teil. Der Getreidebau. Berlin 1894. (Vom Verfasser.)

10357. Zu II. 12. e. *Rieger, Paul*, Versuch einer Technologie und Terminologie der Handwerke in der Mišnāh. I. Teil. Spinnen, Färben, Weben, Walken. Berlin 1894. (Vom Verf.)

10358. Zu II. 1. a. α. Verzeichniss, Ausführliches, der ägyptischen Altertümer, Gipsabgüsse und Papyrus [der Königlichen Museen zu Berlin]. Berlin 1894. (Von der General-Verwaltung der Königl. Museen in Berlin.)

10359 Q. Zu III. 2. *Pullé, Francesco, L.*, Catalogo dei manoscritti giainici della biblioteca nazionale centrale di Firenze. Num. 1—4. Firenze 1894. (Vom Verf.)

10360 F. Zu II. 12. a. ϑ. [Ibn Sînā] Traités mystiques d'Aboû Alî al-Hosain b. Abdallâh b. Sinâ ou d'Avicenne. IIIème fascicule .... Texte arabe accompagné de l'explication en français par *M. A. F. Mehren*. Leyde 1894. (Vom Herausgeber.)

10361. Zu III. 8. b. *Weissbach, F. H.*, Neue Beiträge zur Kunde der susischen Inschriften. Abhandlungen der philologisch-historischen Classe der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften XIV, No. VII. Leipzig 1894. (Vom Verf.)

10362. Zu II. 12. h. γ. 5. *Zolinski, Joseph*, Zur Chronographie des Gregorius Abulpharagius Barhebraeus. I. Biblische Synchronistik. Die Zeittafeln von der Weltschöpfung bis zur Zerstörung des zweiten Tempels nach Handschriften herausgegeben, übersetzt und erklärt. Breslau 1894. (Diss.) (Vom Verf.)

10363. Zu III. 4. a. *Hegewald*, Introduction au discours sur l'unité de l'espèce humaine. Meiningen 1894. (Vom Verf.)

10364 Q. Zu III. 2. *Ellis, A. G.*, Catalogue of Arabic Books in the British Museum. Vol. I. London 1894. (Von den Trustees of the British Museum.)

10365 Q. Zu III. 2. *Straalen, S. van*, Catalogue of Hebrew Books in the British Museum acquired during the years 1868—1892. London 1894. (Dgl.)

10366 Q. Zu II. 13. c. *Kittel, F.*, A Kannada-English Dictionary. Mangalore 1894.

B. 614. Materialien zur Kenntnis der Zigeuner.

I. 1) Die Leidensgeschichte Jesu Christi nach den 4 Evangelisten in deutscher und der Zigeuner Sprache. [Uebersetzt von *C. Frenkel*]. 13 Seiten 2°.

2) Lukas 1, 5—5, 11. Johannes 1, 1—18 [Uebersetzt von *C. Frenkel*]. 28 Seiten 2°.

3) Eine Erzählung „Seltsamer Spazierritt", ein Gespräch „Wachsthum" und Bibelsprüche. [Uebersetzt von *Tielich*?] Vgl. Pott, Zigeuner II, 491 ff. 12 Seiten 2°.

4) Lexikalische Sammlungen (A—Z) [von *Graffunder*]. 42 Seiten 2°.

II. 1) Die Papiere *Zippels*. Darunter das von Zippel berichtigte und vermehrte Wörterbuch von *Kraus*, sowie dessen Abriss der Grammatik mit Zippel's Zusätzen und Beispielen. 389 Seiten 8°, 4 Seiten 4°, 4 Seiten 2°.

2) 6 Briefe von *Kraus* an *Zippel* aus den Jahren 1784—93, nebst einer Antwort Zippels vom 11. August 1791, ein Fragebogen von Kraus (2 Exemplare), ein Brief von *R. von Ernst* an Zippel.

III. Proben der Sprache der syrischen Zigeuner, mitgeteilt von Herrn *Eli Smith*. Vgl. *Pott* in Hoefer's Zeitschrift für die Wissenschaft der Sprache 1, 175 ff. 4 Seiten 2°. (Aus A. F. Pott's Nachlass geschenkt von Herrn Prof. Dr. Pott.)

Protokollarischer Bericht über die zu Basel am 1. September 1894 abgehaltene XLVIII. Generalversammlung der D. M. G.

Erste Sitzung.

Vormittags gegen 10 Uhr versammelten sich auf der „Lesegesellschaft“ folgende Mitglieder (nach der Reihenfolge, in welcher sie sich in die Präsenzliste eingetragen haben): v. Orelli, Wackernagel, Prym, Baumgartner, Heusler, Huth, Windisch, Pischel, Bühler, Land, de Goeje, Jacobi, Baumstark, Socin, Marti, Nestle, Leumann, Tokiwai, Heer, Kuhn, Kautzsch, Budde, Nowack, v. Schröder, Jackson.

Als Gäste wurden begrüsst die Herren E. Iselin, Pfarrer in Riehen bei Basel und Stade, Prof. in Giessen.

Als ältestes Mitglied des Geschäftsführenden Vorstands schlägt Prof. Windisch zum Vorsitzenden der Versammlung Hrn. Prof. v. Orelli, als stellvertretenden Vorsitzenden Prof. J. Wackernagel, zu Schriftführern Dr. Huth und cand. Heusler vor. Die Genannten werden durch Acclamation gewählt.

Prof. v. Orelli begrüsst die Versammlung mit einem Hinweis auf das wissenschaftliche Leben Basels und die Wechselwirkungen zwischen Universität und Bürgerschaft, ebenso auf die Bedeutung der Basler Missionsanstalt für Erforschung des Orients, speciell afrikanischer Sprachen.

Im letzten Vereinsjahr sind der Gesellschaft 16 Mitglieder durch den Tod entrissen worden. Auf Ersuchen des Vorsitzenden ehrt die Versammlung deren Andenken durch Aufstehen von den Sitzen.

Es folgt die Verlesung des Secretariats-Berichtes[1]) und des Bibliotheks-Berichtes durch Prof. Pischel[2]), des Redactions-[3]) und des Kassen-Berichtes[4]) durch Prof. Windisch. Auf Antrag von Prof. Windisch spricht die Versammlung Herrn Professor Pischel für seine Mühewaltung bei der Neuordnung der Bibliothek ihren besonderen Dank aus. Zu Rechnungsrevisoren werden die Herren Proff. Kautzsch und Socin ernannt.

Die aus dem Vorstand ausscheidenden Herren Kautzsch, Roth und Windisch werden auf Prof. Socin's Vorschlag durch Acclamation wiedergewählt. An

1) Siehe Beilage A. 2) Siehe Beilage B. 3) Siehe Beilage C. 4) Siehe Beilage D.

die Stelle des aus Gesundheitsrücksichten aus dem Vorstand ausgeschiedenen Geheimraths Wüstenfeld wird in Folge einer Anregung von Prof. Socin als ein Aegyptologe Herr Prof. Erman in Berlin (ebenfalls durch Acclamation) gewählt.

Prof. Kuhn berichtet über die orientalische Bibliographie. Er wünscht aus der Mitte der Versammlung zustimmende Aeusserungen darüber, dass die von Seiten der Gesellschaft der Reuther & Reichardt'schen Verlagshandlung bewilligte Subvention immer nur auf zwei Jahre und nur unter der Bedingung zugesichert ist, dass das Werk durch Hrn. Prof. Kuhn oder einen anderen der Gesellschaft geeignet scheinenden Redacteur geleitet wird. Die Versammlung äussert sich nachdrücklichst in diesem Sinne.

Betreffs des Ortes der nächstjährigen Generalversammlung und der damit zusammenfallenden Feier des 50jährigen Jubiläums der Gesellschaft wird nach längerer Discussion dem Vorstand die Entscheidung überlassen [1]).

Auf der vorjährigen Generalversammlung war zur Berathung über die Einführung einer einheitlichen und zweckmässigen Transscription für die semitischen und indischen Sprachen eine Commission eingesetzt worden, bestehend aus den Herren Socin, Bühler und Windisch. Im Namen dieser Commission legt Hofrath Bühler ein von derselben angenommenes, gedrucktes Transcriptionssystem für die indischen Sprachen vor. Nach demselben soll die Länge der Vocale nicht durch ^ sondern durch ¯ bezeichnet werden, die Lingualen durch Punkte unter den Dentalen, ebenso das vedische ḷ und der linguale Sibilant ṣ; gutturales *n* soll durch *ṅ*, der Anusvāra zur Vermeidung von Druckfehlern durch *ṃ*, das palatale *s* durch *ś* bezeichnet werden, letzteres namentlich desshalb, weil die sonst übliche Wiedergabe durch *ç* bei der Anfertigung von Indices eine Durchbrechung der für das Sanskrit naturgemässen alphabetischen Reihenfolge nöthig macht. Die lingualen Sanskritvocale sind in diesem Verzeichniss durch r̥, r̥̄ und l̥ wiedergegeben; doch stellt Hofrath Bühler und mit ihm Prof. Leumann bezüglich dieses Punktes folgenden Antrag:

„Die Unterzeichneten erlauben sich, die emendirte Transscriptionsweise für das Sanskrit, mit ṛ, ṝ, ḷ statt r̥, r̥̄, l̥, zur Annahme zu empfehlen und zugleich um die Ermächtigung nachzusuchen, dieselbe behufs Einigung mit den ausländischen Gelehrten auf dem Genfer Congress in unwesentlichen Punkten modificiren zu dürfen".

Dem gegenüber beantragt Prof. Wackernagel Folgendes:

„Die Versammlung erklärt sich mit dem gedruckten Vorschlag für Transscription des Sanskrit einverstanden".

---

1) Der Vorstand hat inzwischen die ihm übertragene Entscheidung getroffen. Der Geschäftsführende Vorstand einigte sich zunächst dahin, dass der 2. October 1895 als der eigentliche Jubiläumstag festgehalten werden müsse, und dass als Ort Leipzig gewählt werden solle, wenn die Dauer der Philologenversammlung zu Köln diesen Tag nicht einschliesse. Da nach den eingezogenen Erkundigungen die Philologenversammlung zu Köln im September tagen wird, so hat der Gesammtvorstand beschlossen, das Jubiläum am 2. October in Leipzig zu feiern. Das Nähere wird später bekannt gemacht werden.

In der Abstimmung wird der Antrag Bühler-Leumann mit 9 gegen 5 Stimmen angenommen[1]).

In Betreff der semitischen Transscription bittet Prof. Socin die Versammlung um Erlaubniss, die Entscheidung bis zu einer Verständigung mit den ausländischen Gelehrten aufschieben zu dürfen; doch soll die von der D. M. G. bisher adoptirte Transscriptionsmethode auf alle Fälle die Basis bilden.

Zweite Sitzung.

Die zweite Sitzung wurde um 1 Uhr eröffnet. Es erfolgte der Bericht der Rechnungsrevisoren. Auf den Antrag derselben ertheilte die Versammlung dem Kassirer die Decharge. Ebenso erhob die Versammlung den folgenden Antrag der Rechnungsrevisoren zum Beschluss:

> „Der Vorstand ist ermächtigt, über solche Fälle, wo von früheren Mitgliedern bei der Nichterfüllung ihrer Verbindlichkeiten eine besondere Rücksichtslosigkeit geübt worden ist, nachträglich in der Zeitschrift Mittheilung zu machen“.

Von Prof. Socin wird der Wunsch geäussert, den Preis des Ibn Ja'īš herabzusetzen, von Prof. Bühler, die Zeitschrift möchte aufgeschnitten und die Separatabzüge geheftet den Mitgliedern zugeschickt werden.

Nach einem Dankesvotum an den Vorsitzenden, die Secretäre und die Allgemeine Lesegesellschaft wurde die Generalversammlung geschlossen.

Beilage A.

Bericht des Schriftführers für 1893/4.

Wie aus den „Personalnachrichten“ ersichtlich, sind seit der vorjährigen allgemeinen Versammlung zu Bonn der Gesellschaft neu beigetreten 18 ordentliche Mitglieder, von denen 3 noch für 1893. Wiedereingetreten ist 1 ordentliches Mitglied. Mehrere Beitritte stehen in naher Aussicht. Zum Ehrenmitgliede wurde ernannt Sir Alfred C. Lyall.

Diesem erfreulichen Zuwachs gegenüber steht leider ein sehr erheblicher Verlust. Namentlich durch den Tod ist die Gesellschaft vieler, z. Th. hervorragender Mitglieder beraubt worden. Es starben die Ehrenmitglieder Hodgson, Sprenger, Whitney, das correspondirende Mitglied Sir Al. Cunningham und die ordentlichen Mitglieder Freih. v. Bach, Bachmann, Dillmann, Dümichen, v. d. Gabelentz, Kohut, Perles, Graf v. Schack, Schlei-

1) Es soll also von jetzt an in der Zeitschrift für das Sanskrit folgende Transscriptionsweise eingehalten werden:
a ā i ī u ū o ṛ ṝ ḷ e o ai au k kh g gh ṅ c ch j jh ñ ṭ ṭh ḍ ḍh ṇ t th d dh n p ph b bh m y r l ḷ v ś ṣ s h ḥ (Visarga) *ẖ* (Jihvāmūlīya) *ḫ* (Upadhmānīya) *ṃ* (Anusvāra) *m̐* (Anunāsika).

cher, Robertson Smith, Vorstmann, Ph. Wolff, zusammen 16 Mitglieder. Ihren Austritt erklärten die Herren Bäumer, Bender, Böhl, Glaser (Triest), Montet, Neumann (Strassburg), sowie der Mendelssohn-Verein (in Frankfurt a. M.). Ein Mitglied wurde aus den Listen der Gesellschaft gestrichen.

Durch Beschluss des Gesammtvorstandes wurde Herrn Dr. E. A. Bayer in Steglitz für den 2. u. 3. Band der im Reimer'schen Verlage erscheinenden Šāh-Nāmeh-Uebersetzung von Rückert eine Druckunterstützung von je 300 Mk. bewilligt.

Ebenso Herrn Dr. G. Huth in Berlin eine Unterstützung bis 400 Mk. zur Drucklegung seiner Schrift: Die Inschriften von Tsaghan Baišin.

Endlich beschloss der Gesammtvorstand, den Druck der Zeitschrift für Aegyptische Sprache und Alterthumskunde vom J. 1895 an auf zunächst 3 Jahre mit je 400 Mk. zu unterstützen.

Alle diese Druckunterstützungen werden in gewohnter Weise auf dem Titelblatte der betreffenden Schriften kenntlich gemacht werden.

Von dem 47. Bande der Zeitschrift wurden abgegeben: 488 Exemplare an Mitglieder, 42 Exemplare an gelehrte Gesellschaften und Institute, 130 Exemplare an den Buchhandel. Zusammen 660 Exemplare (9 weniger als im Vorjahre).

Bei dem Anfang August 1894 gefeierten zweihundertjährigen Jubiläum der Universität zu Halle wurde die zur Betheiligung eingeladene Gesellschaft durch Herrn Windisch vertreten.

Zu dem Anfang September 1894 stattfindenden internationalen Orientalistencongress zu Genf sind seitens der D. M. G. die Herren Kautzsch und Windisch entsendet worden.

Das Fleischer-Stipendium wurde am 4. März 1894 den Herren Brockelmann in Breslau und Schwally in Strassburg zu gleichen Theilen verliehen.

F. Praetorius.

Beilage B.

Bibliotheksbericht für 1893—1894.

Der Zuwachs an Büchern ist, ebenso wie die Benutzung der Bibliothek, im abgelaufenen Jahre geringer gewesen als im vorigen, die Zahl der Entleiher dagegen etwas grösser. Fortsetzungen gingen ein zu 103 Nummern, neu hinzugekommen sind 105 Nummern (Nr. 10250—10353). Herr Prof. Pott in Halle hat die auf die Zigeuner bezüglichen Sammlungen und Uebersetzungen von Frenkel, Graffunder und Zippel, die sich im Nachlasse seines Vaters befanden, der Bibliothek der Gesellschaft geschenkt. Ausgeliehen wurden 515 Bände und 5 MSS. an 50 Entleiher. Die Bibliothek Wenzel ist bis auf einen kleinen Rest armenischer, tibetanischer, chinesischer und barmanischer Werke

fertig katalogisirt. Von den in der letzten Generalversammlung bewilligten 600 Mk. sind laut den Rechnungen bisher 220 Mk. verwendet worden. Die Neuordnung der Bibliothek ist erheblich vorgeschritten.

R. Pischel.

Beilage C.

Redactionsbericht.

Aus dem Redactionsbericht für 1893—1894 ist nur mitzutheilen, dass nach Beschluss des Gesammtvorstands auf Kosten der Gesellschaft gedruckt worden ist:

Dr. Georg Huth, **Die Inschriften von Tsaghan Baišin.** Tibetisch-Mongolischer Text mit einer Uebersetzung sowie sprachlichen und historischen Erläuterungen. Leipzig. In Commission bei F. A. Brockhaus. Preis 3 Mk. (Für Mitglieder der D. M. G. 2 Mk.)

Beilage D.

Extract aus d. Rechnung über Einnahme u. Ausgabe bei d. Kasse d. D. M. G. auf d. Jahr 1893.

Einnahmen.

27348 M. 32 ₰ Kassenbestand vom Jahre 1892.

- 366 M. 93 ₰ auf rückständige Jahresbeiträge d. Mitglieder für d. Jahre 1890/1892.
- 6007 „ 75 „ Jahresbeiträge von Mitgliedern für das Jahr 1893.
- 6374 M. 68 ₰ und
- 240 „ — „ Beitrag von einem Mitgliede vom J. 1893 an auf Lebenszeit.

6614 „ 68 „

- 24 M. 50 ₰ auf rückständ. Porti für directe Zusendung d. „Zeitschrift“ p. Post von Mitgliedern auf d. Jahre 1889/1892.
- 231 „ 04 „ Porti für directe Zusendung der „Zeitschrift“ p. Post von Mitgliedern auf das Jahr 1893.

255 „ 54 „

68 „ 19 „ Vermögens-Zuwachs des Fleischer-Stipendii pro 1893, lt. statutenmässig darüber geführtem besondern Kassa-Buch und geprüftem Abschluss:

- 10820 M. 89 ₰ Bestand nach der Rechnung pro 1893.
- 10752 „ 70 „ „ „ „ „ „ 1892.
- 68 M. 19 ₰ Zuwachs des Fleischer-Stipendii pro 1893 w. o.

491 „ — „ Zinsen von hypothekarisch und zeitweise auf Rechnungsbuch bei der Allgem. Deutschen Credit-Anstalt zu Leipzig angelegten Geldern.

Ausgaben.

- 5206 M. 06 ₰ für Druck, Lithographie etc. der „Zeitschrift, Band 47“,
- 620 „ 06 „ für Druck, Papier etc. zu „Abhandlungen f. d. Kunde d. Morgenlandes, IX. Bd., No. 4“,
- 1444 „ 92 „ für Druck, Papier etc. zu „Abhandlungen f. d. Kunde d. Morgenlandes, X. Bd., No. 1“, und
- 68 „ 65 „ für Druck und Papier zu „Accidenzien“.

7339 M. 69 ₰

500 „ — „ Unterstützung orientalischer Druckwerke.

- 1271 M. 68 ₰ Honorare für „Zeitschrift, Band 47“ und für frühere Bände, incl. Correctur derselben.
- 127 „ 50 „ Honorare für Correctur d. „Abhandlungen für d. Kunde d. Morgenl., IX. Bd., No. 4 u. X. Bd., No 1.

1399 „ 18 „

- 120 M. — ₰ Reisediäten an zwei Vorstands-Mitgl. zur General-Versamml. in Bonn.
- 80 „ — „ für ein Ehren-Geschenk an den Bibliotheks-Diener Trautmann in Halle zu dessen 50jähr. Dienst-Jubiläum.

200 „ — „

1865 „ — „ Honorare für Redaction der „Zeitschrift, Band 47“, sowie für sonstige Geschäftsführung an die Beamten der Gesellschaft und den Rechnungsmonenten.

84 „ 85 „ zurückerstattete Auslagen.

5 „ 64 „ Lucrum durch Kursdifferenzen und auf eingegang. Wechsel und Checks.

2745 „ — „ Unterstützungen, als:

1500 M. — ₰ von der Königl. Preuss. Regierung,

345 „ — „ (200 fl. rh.) von der Königl. Württembergischen Regierung, u.

900 „ — „ von der Königl. Sächs. Regierung.

2745 M. — ₰ w. o.

1432 M. 80 ₰ durch die von der F. A. Brockhaus'schen Buchh., lt. Rechnung v. 15. Juni 1894, gedeckten Ausgaben.

3358 „ — „ Baarzahlung derselben, lt. Rechnung vom 15. Juni 1894.

4790 „ 80 „

42404 M. 02 ₰ Summa. Hiervon ab:

13800 „ 62 „ Summa der Ausgaben, verbleiben:

28603 M. 40 ₰ Bestand. (Davon: 12300 M. — ₰ in hypothek. angelegten Geldern,

10820 „ 89 „ in dem Vermögen des Fleischer-Stipendii und 5482 „ 51 „ baar)

28603 M. 40 ₰ w. o.

581 „ 20 „ für Porti, Frachten etc., incl. der für solche in Halle gezahlten und der durch die Brockhaus'sche Buchhandlung verlegten.

377 „ 48 „ für Buchbinder-Arbeiten (incl. solcher für die Bibliothek d. Gesellschaft in Halle).

195 M. — ₰ für Catalogisirungs-Arbeiten in der Bibliothek in Halle.

95 „ 25 „ für Anschaffung neuer Regale in der Bibliothek in Halle.

290 „ 25 „

172 „ 49 „ Insgemein: (für Anzeigen, Wechselstempel u. Kursdifferenzen, f. Schreib- und Bibliotheks-Materialien, für Verpackungs- und Transport-Kosten von Büchern u. Beischlüssen für die Bibliothek, für Vorhaltung und Wäsche von Handtüchern in den Bibliotheks- und Sitzungs-Localen, sowie für Reinigung u. Heizung derselben und Aufwartung in denselben im Laufe d. J.

1432 M. 80 ₰ Ausgaben d. Buchh. F. A. Brockhaus, lt. deren Rechnung v. 15. Juni 1894.

357 „ 47 „ ab: für Posten, welche in vorstehender Specification vertheilt schon mit enthalten und in der Rechnung bezeichnet sind.

1075 „ 33 „ demnach verbleibende Ausgaben der Buchh. F. A. Brockhaus, incl. Provision derselben auf den von Publicationen der Gesellschaft im Laufe des Jahres erzielten Absatz etc., lt. Rechnung vom 15. Juni 1894.

13800 M. 62 ₰ Summa.

Königl. Universitäts-Kassen-Rendant, Rechnungs-Rath Boltze in Halle, als Monent.

F. A. Brockhaus in Leipzig, d. Z. Kassirer.

Personalnachrichten.

Als ordentliche Mitglieder sind der D. M. G. beigetreten:

1222 Herr Dr. phil. Alfr. Boissier, Genf, Rue Calvin 13 (für 1894).

1223 „ cand. theol. Arthur Hirscht, Zehlendorf b. Berlin, Machnowerstrasse 18a (für 1895).

1224 „ stud. phil. J. van Oordt, Leiden (für 1895).

1225 „ Arthur von Rosthorn, Wien IX, Garnisong. 22 (für 1895).

Durch den Tod verlor die Gesellschaft das ordentliche Mitglied:

Herrn Ottocar Frhr. v. Schlechta-Wssehrd, † 18. Dec. 1894.

Ihren Austritt erklärten:

Herr Prof. Dr. Kaulen in Bonn und

„ Dr. Schmoller, Stadtpfarrer in Weilheim.

Verzeichniss der vom 17. October 1894 bis 8. Januar 1895 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen.

1. Zu Nr. 9aQ. Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg. V. Série. Tome I. No. 1—4. St.-Pétersbourg 1894 (= Извѣстія Императорской Академіи Наукъ. Томъ I. No. 1—4).
2. Zu Nr. 29a. Journal, The, of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland. October, 1894. London.
3. Zu Nr. 155a. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. 48. Band. III. Heft. Leipzig 1894.
4. Zu Nr. 239b. Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 1894. No. 3. Göttingen.
5. Zu Nr. 593a (22). Saṅhitá, The, of the Black Yajur Veda, with the Commentary of *Mádhava Áchárya*. Edited by Satyavrata Çámaśrami (sic). Fasc. XXXVII. Calcutta 1894. — B. I., N. S., No. 843.
6. Zu Nr. 594a (45). Gangeśa Upádhyáya, The Tattva-Chintámani. Edited by *Kámákhyá Nátha Tarka-Vágíśa*. Vol. IV. Fasc. I. Calcutta 1894. — B. I., N. S., No. 844.
7. Zu Nr. 594a (71). Vṛihat Svayambhú Puráṇam, The.... Edited by *Haraprasád Śástrí*. Fasc. II. III. Calcutta 1894. — B. I., N. S., No. 842. 846.
8. Zu Nr. 594b (22). Index, The, of the Maásir-ul-Umara, Vol. I. by Nawáb *Samsámud-Daula Sháh Nawáz Khán* edited by Maulavi *Mirza Ashraf Ali*. Vol. I. Fasc. X. XI. Calcutta 1894. — B. I., N. S.
9. Zu Nr. 594e (2). Appendix to Pag-Sam Ṭhi Śiṅ. Now first edited by Çarat Chandra Dás. Fasc. IV. Calcutta 1894. — B. I., N. S., No. 845.
10. Zu Nr. 609f. Journal, The Geographical. Including the Proceedings of the Royal Geographical Society. 1894. Vol. IV. No. 5. 6. 1895. Vol. V. No. 1.
11. Zu Nr. 1044b. Proceedings of the Asiatic Society of Bengal. Edited by the Honorary Secretaries. No. VII—VIII. Calcutta 1894.
12. Zu Nr. 1101a. Report, Annual, of the Board of Regents of the Smithsonian Institution, showing the operations, expenditures, and condition of the Institution to July, 1891. 1892. Washington 1893.
13. Zu Nr. 1232a. Mittheilungen des historischen Vereins für Steiermark. Herausgegeben von dessen Ausschusse. XLII. Heft. Graz 1894.

14. Zu Nr. 1232 e. [*Luschin v. Ebengreuth*, Arnold], Uebersicht der in den periodischen Schriften des historischen Vereines für Steiermark bis einschliesslich 1892 veröffentlichten Aufsätze, ferner der historischen oder die Steiermark betreffenden Artikel in der Steiermärkischen Zeitschrift. Graz 1894.

15. Zu Nr. 1335 Q. Biblia veteris testamenti Aethiopica in quinque tomos distributa . . . edidit . . . . Augustus *Dillmann*. . . . Tomus quintus . . . Berolini 1894. (Von Herrn Geh. Justizrath Prof. Dr. Loening.)

16. Zu Nr. 1521. Bulletin de la Société de Géographie . . . . Septième Série. — Tome XV. 2e. 3e. Trimestre 1894. Paris 1894.

17. Zu Nr. 1521 a. Comptes rendus des séances [de la] Société de Géographie. 1894. No. 16—19. Paris.

18. Zu Nr. 1674 a [107]. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië uitgegeven door het Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Vijfde Volgreeks. — Negende Deel. 's Gravenhage 1894.

19. Zu Nr. 2327. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Classe der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München. 1894. Heft II. München 1894.

20. Zu Nr. 2452 [2276]. Revue Archéologique publiée sous la direction de MM. Alex. *Bertrand* et G. *Perrot*. Troisième série. Tome XXV. Septembre—Octobre 1894. — Paris 1894.

21. Zu Nr. 2727. Beiträge zur Kunde steiermärkischer Geschichtsquellen. Herausgegeben vom historischen Vereine für Steiermark. 26. Jahrgang. Graz 1894.

22. Zu Nr. 2852 a. Извѣстія Императорскаго Русскаго Географическаго Общества . . . Томъ XXX. 1894. Выпускъ III. IV. С-Петербургъ 1894.

23. Zu Nr. 3450. Journal of the China Branch of the Royal Asiatic Society. New Series. Vol. XXVI. 1891—92. Shanghai 1894.

24. Zu Nr. 3769 b. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Serie quinta. Vol. III. Fasc. 8. 9. Roma 1894.

25. Zu Nr. 3877 a. Zeitschrift des Deutschen Palaestina-Vereins. Herausgegeben . . . . . von Hermann *Guthe*. Band XVII, Heft 3. Leipzig 1894.

26. Zu Nr. 3884 a. Revue, Ungarische . . . . Herausgegeben von Karl *Heinrich*. VIII. Heft. 1894. October. Vierzehnter Jahrgang. Budapest 1894.

27. Zu Nr. 4030. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Band XXIX — 1894 — No. 4. 5. Herausgegeben . . . . von . . . Georg *Kollm*. Berlin 1894.

28. Zu Nr. 4031. Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Band XXI — 1894 — No. 8. 9. Herausgegeben . . . von . . . Georg *Kollm*. Berlin 1894.

29. Zu Nr. 4343. Muséon, Le. Revue internationale. Études de linguistique, d'histoire et de philosophie publiées par des professeurs de différentes universités. Louvain 1894. Tome XIII. — No. 5. —.

30. Zu Nr. 4527. Transactions of the American Philological Association. 1893. Volume XXIV. Boston.

31. Zu Nr. 4821 Q. *Powell*, J. W., Tenth Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution 1888—89. Washington 1893.

32. Zu Nr. 5189. Journal de la Société Finno-Ougrienne. XII. Helsingissä 1894.

33. Zu Nr. 5189a. Mémoires de la Société Finno-Ougrienne. VI—VIII. Helsingfors 1894.

34. Zu Nr. 5305. Institution, Smithsonian. Bureau of Ethnology: J. W. *Powell*, Director. [17] *Thomas*, Cyrus, The Maya Year. Washington 1894. [18] *Pilling*, James Constantine, Bibliography of the Wakashan Languages. Washington 1894. [19] *Pollard*, Jno. Garland, The Pamunkey Indians of Virginia. Washington 1894.

35. Zu Nr. 5310F. *Hultzsch*, E., [Progress Report forwarded to the] Government of Madras. Public Department. 28th September 1894, Nos. 728, 729, Public. (Von Dr. E. Hultzsch.)

36. Zu Nr. 5323. Calendar, The, [of the] Imperial University of Japan. (Teikoku Daigaku.) — 2553—54 (1893—94). Tōkyō 2554 (1894).

37. Zu Nr. 5441Q. Epigraphia Indica and Record of the Archaeological Survey of India. Edited by E. *Hultzsch*. Calcutta 1894. Vol. III. Part V.

38. Zu Nr. 5528Q. Hantes Amsorya. Vol. VIII. Nr. 12. Wienna 1894. Vol. IX. Nr. 1. Wienna 1895.

39. Zu Nr. 5549Q. Šu'arā' an-naṣrānīja. Lieferung 2—5. Beirut 1890. 91. (Von der Imprimerie Catholique, Beirut.)

40. Zu Nr. 5555a. Proceedings of the Society of Biblical Archaeology. Vol. XVI. Part 9. [London] 1894.

41. Zu Nr. 5626. Analecta Bollandiana. Tomus XIII. Fasc. IV. — Ediderunt Carolus *de Smedt*, Josephus *de Backer*, Franciscus *van Ortroy*, Josephus *van den Gheyn*, Hippolytus *Delehaye* & Albertus *Poncelet*. Bruxelles 1894.

42. Zu Nr. 5995Q. Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg, VIIe Série. Tome XLII, No. 6. St.-Pétersbourg 1894.

43. Zu Nr. 10318. *Brockelmann*, Carolus, Lexicon Syriacum. Praefatus est Th. *Nöldeke*. Berlin 1894. Fasciculus 5. (Vom Verf.)

II. Andere Werke.

10367Q. *Socin*, Albert, Zum arabischen Dialekt von Marokko. Des XIV. Bandes der Abhandlungen der philologisch-historischen Classe der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften No. III. Leipzig 1893. (Vom Verf.)

10368Q. *Socin*, Albert, und *Stumme*, Hans, Der arabische Dialekt der Houwāra des Wād Sūs in Marokko. Des XV. Bandes der Abhandlungen der philologisch-historischen Classe der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften No. I. Leipzig 1894. (Von den Verfassern.)

10369. *Lidzbarski*, Mark, Beiträge zur Grammatik der neuaramäischen Dialekte. [A. aus der Zeitschrift für Assyriologie, IX.] (Vom Verf.)

10370. *Meissner*, Bruno, Lexicographische Studien. [A. aus der Zeitschrift für Assyriologie, IX.] (Vom Verf.)

10371. *Fairman*, Edward St. John, An Electric Flash on the Egyptian Question; its Cause and Origin. London 1894. (Vom Verf.)

10372Q. Lesestücke, Sumerische .... Von Fritz *Hommel*. München 1894. (Vom Herausgeber.)

10373 Q. Josaja, Do profetieën van, in het Boegineesch vortaald door B. F. *Matthes*. Amstordam 1894. (Vom Uobersotzor.)

10374. Abū Zaid Sa'īd b. Aus b. Ṯābit al-Anṣārī, Kitāb an-nawādir fi 'l-luġa. [Herausgegobon von] Sa'īd al-Ḫūrī aš-Šartūnī al-Lubnānī. Beirut 1894. (Von der Imprimorie Catholique, Beirut.)

10375. *Adler*, Cyrus, Tbe Shofar — its Uso and Origin. From tho Proceedings of tho United States National Museum, Vol. XVI, pages 287—301 (witb Plates XLVI—XLIX) [No. 936]. Washington 1893.

10376. Inschriften, Dio, von Tsaghan Baišin. Tibotisch-Mongolischer Toxt mit einer Übersetzung sowie spracblichen nnd historischen Erläuterungen herausgegeben von Georg *Huth*. Leipzig 1894.

10377 Q. *Farḥāt*, Gormanos, Dīwān [horansgegoben von] Sa'īd al-Ḫūrī aš-Šartūnī. [Nene Ausgabe.] Beirut 1894.

10378. *Platts*, Jobn T., A Grammar of the Persian Langnage. Part I. — Accidence. Williams and Norgate, London, Edinburgh 1894. (Von den Verlegern.)

10379. [*Ksemendra*] *Hirszbant*, B. A., Über Ksbemendra's Darpadalana. St.-Petersburg 1892. (Vom Verf.)

10380. *Dutt*, Romesh Cbundor, A History of Civilisation in Anciont India basod on Sanscrit Literaturo. Rovised edition, in two volumes. Vol. I. II. London 1893.

10381. *Beames*, Jobn, Grammar of tho Bengali Langnago literary and colloquial. Oxford 1894. (Von don Dolegates of tho Clarondon Press.)

10382 Q. Epigraphia Carnataca. Inscriptions in tho Mysore District (Part I) . . . By B. Lewis *Rice*. Bangalore 1894. (Archaeological Survoy of Mysore.)

10383 Q. *Mills*, Lawrence H., A study of tbe Five Zarathushtrian (Zoroastrian) Gâthâs . . . . Loipsic, Erlangon 1894.

10384 F. *Rea*, Alexr.[1], South Indian Buddbist Antiquities . . . . . . Madras 1894. (Archaeological Survoy of India. Now Imporial Series, Volumo XV.)

10385 F. *Rea*, Alex., List of Architoctural and Archaeological Romains in Coorg. Madras 1894. (Arcbaeological Survoy of India. Now Imporial Series, Volumo XVII.)

10386. *Möllendorff*, P. G. von, Die Weltliteratur. Eine Listo mit Einleitung. Schanghai 1894. (Vom Verf.)

10387. *Jacobs*, Joseph, Studies in Biblical Arcbaeology. London: David Nutt, 1894. (Vom Verf. und Verleger.)

10388. *Seidel*, A., Das Kisukuma. Grammatische Skizzo nobst Kisukumadontschem und Deutsch-Kisukuma Vokabnlarinm. Sonderabdruck aus: Zum Victoria Nyanza v. Pomierlieutenant W. *Werther*. Berlin s. a. (Vom Verf.)

10389. *Ward*, William Hayes, Some Hittito Seals. [Amorican Journal of Arcbaeology and of the History of tho Fine Arts. July—Septembor, 1894 p. 361—365.]

10390. *Χρονικα Βυζαντινα. Τομος πρωτος. Τευχος Α'.* Византійскій Временникъ. Издаваемый при Императорской Академіи Наукъ подъ редакціею *В. Г. Васильевскаго* и *В. Э. Регеля*. Томъ I. Вып. 1. Санктпетербургъ 1894.

—

1) So hier!

Verzeichniss der Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft im Jahr 1894.

I.

Ehrenmitglieder.

Herr Dr. O. von Böhtlingk Exc., kaiserl. russ. Geheimer Rath, der kaiserl. Akademie zu St. Petersburg Ehrenmitglied mit Sitz und Stimme, in Leipzig, Seeburgstr. 35.
- Dr. M. J. de Goeje, Interpres legati Warneriani u. Prof. an d. Universität in Leiden, Vliet 15.
- B. H. Hodgson Esq., B. C. S., in Alderley Grange, Wotton-under-Edge, Gloucestershire (†).

Sir Alfred C. Lyall, K. C. B. etc. Member of Council, India Office, London SW.
Herr Dr. F. Max Müller, Prof. an der Univ. in Oxford, Norham Gardens 7.
Sir Henry C. Rawlinson, Bart., Major-General in London.
Herr Dr. R. von Roth, Oberbibliothekar und Professor an d. Univ. in Tübingen, Neckarhalde 37.
- Dr. F. von Spiegel, Geheimer Rath und Prof. in München, Haydnstr. 11.
- Dr. J. G. Stickel, Geheimer Rath und Prof. der morgenl. Sprachen in Jena, Johannisstr. 18.
- Dr. Whitley Stokes, früher Law-member of the Council of the Governor General of India, jetzt in London SW, Grenville Place 15.
- Graf Melchior de Vogüé, Membre de l'Institut in Paris, 2 rue Fabert.
- Dr. W. D. Whitney, President of the American Oriental Society und Prof. of Sanskrit am Yale College, New-Haven, Conn., U. S. A. (†).
- Dr. H. F. Wüstenfeld, Geheimer Regierungsrath und Professor a. d. Universität in Göttingen, Weender Chaussee 48.

II.

Correspondirende Mitglieder.

Herr Francis Ainsworth Esq., in London.
- Dr. R. G. Bhandarkar, Professor am Deccan College zu Puna in Indien.
- Dr. G. Bühler, k. k. Hofrath, Mitglied der Akademie der Wissenschaften und Prof. an d. Univ. in Wien IX, Alserstr. 8.
- Dr. J. M. E. Gottwaldt, Exc., kais. russ. w. Staatsrath, Oberbibliothekar an d. Univ. in Kasan.
- Îçvara Candra Vidyâsâgara in Calcutta.
- Lieutenant-Colonel Sir R. Lambert Playfair, K. C. M. G., Her Majesty's Consul-General for Algeria and Tunis in Alger.
- Dr. R. Rost, Oberbibliothekar a. d. India Office Library in London NW, Primrose Hill, 1, Elsworthy Terrace.
- Dr. Edward E. Salisbury, Prof. in New Haven, Conn., U. S. A.
- Dr. W. G. Schauffler, Missionar in New York.
- Dr. Cornelius V. A. Van Dyck, Missionar in Beirut.

III.

Ordentliche Mitglieder[1]).

Herr Rev. J. E. Abbott, Byculla Bombay (1186).
- Dr. W. Ahlwardt, Geh. Regierungsrath, Prof. d. morgenl. Spr. in Greifswald, Brüggstr. 28 (578).
- Dr. Herman Almkvist, Prof. der semit. Sprachen an der Universität in Upsala (1034).
- Dr. C. F. Andreas in Schmargendorf bei Berlin, Heiligendammstrasse 10 (1124).
- Antonin, Archimandrit und Vorsteher der russischen Mission in Jerusalem (772).
- Dr. Theodor Arndt, Prediger an St. Petri in Berlin C, Friedrichsgracht 53 (1078).
- Dr. Carl von Arnhard in München, Wilhelmstr. 4 (990).
- Dr. Siegmund Auerbach, Rabbiner in Halberstadt (597).
- Dr. Th. Aufrecht, Professor in Bonn, Coblenzerstr. 37 (522).
- Dr. Wilhelm Bacher, Prof. an der Landes-Rabbinerschule in Budapest, Lindengasse 25 (804).
- Dr. Johannes Bachmann, Pankow b. Berlin, Berlinerstr. 24 (1099) (†).
- Dr. Seligman Baer, Lehrer in Biebrich a. Rh. (926).
- Dr. Friedrich Baethgen, Consistorialrath, Professor an der Universität in Greifswald, Karlsplatz 17 (961).
- Rev. Dr. Ralph H. Baldwin, Oxford (1168).
- Willy Bang, Professor an der Univ. in Löwen (1145).
- Dr. Otto Bardenhewer, Prof. d. neutest. Exegese a. d. Univ. in München, Sigmundstr. 1 (809).
- Dr. Jacob Barth, Prof. a. d. Univ. in Berlin N, Weissenburgerstr. 6 (835).
- Dr. Christian Bartholomae, Professor an der Akad. in Münster i/W., Erphostr. 16 (955).
- René Basset, Directeur de l'École supérieure des Lettres d'Alger in L'Agha (Alger-Mustapha), Rue Michelet 49 (997).
- Dr. A. Bastian, Geh. Regierungsrath, Director des Museums für Völkerkunde und Professor an d. Univ. in Berlin SW, Hafenplatz 4 (560).
- Dr. Wolf Graf von Baudissin, Prof. an d. Univ. in Marburg, Universitätsstr. 13 (704).
- Dr. A. Baumgartner, Professor a. d. Univers. in Basel, am Schänzlein bei St. Jakob (1063).
- Dr. Ant. J. Baumgartner, Prof. à l'École de Théologie in Genf, 10 Avenue de la Servette, Villa Fantaisie (1096).
- Dr. Anton Baumstark in Freiburg i/Br., Güntersthalstr. 33 (1171).
- G. Behrmann, Hauptpastor in Hamburg, Pastorenstr. 11 (793).
- Lic. Dr. Immanuel G. A. Benzinger, Stadtpfarrer in Neuenstadt am Kocher (1117).
- Dr. Max van Berchem, Privatdocent an der Universität in Genf, auf Château de Crans, près Celigny, Canton Vaud, Schweiz (1055).
- Aug. Bernus, Professor in Lausanne (785).
- A. A. Bevan, M. A., Professor in Cambridge, England (1172).
- Dr. Carl Bezold, Prof. a. d. Univ. in Heidelberg (940).
- Dr. A. Bezzenberger, Prof. a. d. Univ. in Königsberg, Besselstr. 2 (801).

1) Die in Parenthese beigesetzte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die nach der Zeit des Eintritts in die Gesellschaft geordnete Liste Bd. II, S. 505 ff., welche bei der Anmeldung der neu eintretenden Mitglieder in den Nachrichten fortgeführt wird.

Herr Dr. Gust. Bickell, Prof. a. d. Univ. in Wien I, Heiligenkreuzerhof, Stiege 7, Stock III, links (573).
- Dr. S. A. Binion, c/o. New York Hotel, New York City (1023).
- Rev. John Birrell, D. D., Professor an d. Universität in St. Andrews (489).
- Dr. Th. Bloch, Leipzig, Lortzingstr. 10, II (1194).
- Dr. Maurice Bloomfield, Prof. a. d. Johns Hopkins University, Baltimore, Md., U. S. A. (999).
- Dr. Louis Blumenthal, Rabbiner der Synagogen-Gemeinde in Frankfurt a. O., Marienstr. 1 (1142).
- Dr. J. T. de Boer, Conservator des Museums der friesischen Gesellschaft in Leeuwarden (1210).
- Dr. Alfr. Boissier, Genf, Rue Calvin 13 (1222).
- Dr. Fr. Bollensen, Prof. a. D. in Witzenhausen an d. Werra (133).
- A. Bourguin, Pastor in Lausanne (1008).
- Dr. Peter von Bradke, Professor an d. Univ. Giessen, Bleichstr. 14 (906).
- Dr. Edw. Brandes in Kopenhagen, Kongensgade 92 (764).
- Dr. Oscar Braun, Priester, München, Haidhausen, Leonhardstr. 1 (1176).
- James H. Breasted, cand. phil., z. Z. Berlin, Potsdamerstr. 13 IV (1198).
- Rev. C. A. Briggs, Prof. am Union Theol. Seminary in New York (725).
- Dr. Karl Brockelmann, Privatdoc. a. d. Universität in Breslau, Rosenthalerstr. 2 (1195).
- Dr. H. Brugsch-Pascha, Professor, kais. Geh. Legationsrath in Berlin W. Kurfürstenstr. 125 (276) (†).
- Dr. Rud. E. Brünnow, Prof. in Vevey, Canton de Vaud, Villa Beauval (Schweiz) (1009).
- Dr. th. Karl Budde, Professor an der Universität Strassburg i/Els., Spachallee 4 (917).
- E. A. Wallis Budge, Litt. D. F. S. A., Assistent Deputy Keeper of Egyptian and Oriental Antiquities, Brit. Mus., London WC (1033).
- Dr. Frants Buhl, Prof. der Theologie a. d. Univ. in Leipzig, Rosenthalgasse 13 (920).

Don Leone Caetani, Principe di Teano, Rom, Palazzo Caetani (1148).

Herr Freiherr Guido von Call, k. k. österreich-ungar. Botschaftsrath in Berlin, k. k. österr.-ungar. Botschaft (822).
- Dr. Carl Cappeller, Prof. a. d. Univ. in Jena, Forstweg 1 (1075).
- Rev. L. C. Casartelli, M. A., St. Bede's College, Manchester, Alexandra Park (910).
- Alfred Caspari, Königl. Gymnasial-Professor in München, Rottmannstrasse 10 (979).
- Dr. D. A. Chwolson, w. Staatsrath, Exc., Prof. d. hebr. Spr. u. Litteratur an der Univ. in St. Petersburg (292).
- M. Josef Čížek, Pfarrer in Einsiedl b. Marienbad (1211).
- Hyde Clarke, Esq., V. P. R. Hist. S., V. P. Anthr. Inst. in London SW, St. George Square 32 (601).
- Dr. Ph. Colinet, Professor des Sanskrit und der vergl. Grammatik an der Universität in Löwen (1169).
- Dr. Hermann Collitz, Professor am Bryn Mawr College, Bryn Mawr Pa. bei Philadelphia, Pennsylvania, U. S. A. (1067).
- Dr. August Conrady, Privatdocent an der Univ. in Leipzig, Grassistrasse 27, II (1141).
- Dr. Carl Heinr. Cornill, Professor an der Univ. in Königsberg, Mittel-Tragheim 28a (885).
- Dr. Heinrich Graf von Coudenhove, Legationssecretär bei der k. k. Oesterr.-Ungar. Botschaft in Tokio (auch Wien 1, Metternichgasse 5) (957).
- Edw. Byles Cowell, Professor des Sanskrit an der Universität in Cambridge, England, 10, Scrope Terrace (410).
- Professor Dr. Mich. John Cramer in New York, East Orange, Prospect Str. 40 (695).

Herr Dr. Sam. Ives Curtiss, Prof. am theol. Seminar in Chicago, Illinois, U. S. A., West Mourne Str. 395 (923).
- P. Jos. Dahlmann S. I., Exaeten bei Roermond, Limburg, Holland (1203).
- Rev. Prof. T. Witton Davies, B. A., Principal, Midland Baptist College, Nottingham, England (1138).
- Dr. Alexander Dedekind, Custosadjunkt der Sammlung ägypt. Alterthümer im k. k Hofmuseum, Wien XVIII, Johannesgasse 43 (1188).
- Dr. Ernst Georg Wilhelm Deecke, Rector des Gymnasiums in Mülhausen (Elsass) (742).
- Dr. Berthold Delbrück, Prof. an d. Univ. in Jena, Fürstengraben 14 (753).
- Dr. Friedrich Delitzsch, Prof. a. d. Univ. in Breslau, Höfchenstr. 78 II (948).
- Dr. Hartwig Derenbourg, Prof. an der École spéciale des Langues orientales vivantes u. am Collège de France in Paris, Rue de la Victoire 56 (666).
- Dr. Paul Deussen, Professor a. d. Univers. in Kiel, Beseler Allee 39 (1132).
- Dr. F. H. Dieterici, Geh. Regierungsrath, Prof. an der Universität in Berlin, Charlottenburg, Hardenbergstr. 7 (22).
- Dr. A. Dillmann, Prof. der Theol. a. d. Universität in Berlin W, Schillstr. 11 a (260) (†).
- Dr. Otto Donner, Prof. d. Sanskrit u. d. vergl. Sprachforschung an d. Univ. in Helsingfors (654).
- Rev. Sam. R. Driver, D. D., Canon of Christ Church in Oxford (858).
- R. C. Dutt, C. I. E., Calcutta, 30 Beadon Street (1213).
- Dr. Rudolf Dvořák, Professor a. d. böhmischen Universität in Prag III, 44 Kleinselte, Brückengasse 26 (1115).
- Dr. Karl Dyroff, K. Gymnasiallehrer in München, Türkenstrasse 36 (1130).
- Dr. Georg Moritz Ebers, Professor an d. Univ. Leipzig, in Tutzing (Bayern), Villa Ebers (562).
- Dr. J. Eggeling, Prof. des Sanskrit an der Univ. in Edinburgh, 15 Hatton Place (763).
- Dr. J. Ehni, Pastor emer. in Genf, Chemin de Malagnon 7 bis (947).
- Dr. Karl Ehrenburg in Würzburg, Paradeplatz 4 (1016).
- Dr. Adolf Erman, Professor an der Univ. in Berlin, Südende, Bahnstrasse 21 (902).
- Dr. Carl Hermann Ethé, Prof. am University College in Aberystwith, Wales, Marine Terrace 575 (641).
- Waldemar Ettel, Pfarrer in Falkenrehde, Reg.-Bez. Potsdam (1015).
- Dr. Julius Euting, Prof. an der Univ. und Bibliothekar d. Univ.-Bibl. in Strassburg i/Els., Schloss (614).
- Edmond Fagnan, Professeur à l'École supérieure des Lettres d'Alger, Alger (963).
- Dr. Fredrik A. Fehr, Praes. d. Consistoriums u. Pastor primarius in Stockholm (864).
- C. Feindel, kais. deutscher Konsul in Amoy, China, Prov. Fu-kien (836).
- Dr. Winand Fell, Professor an der Akademie in Münster i. W., Sternstrasse 2 a (703).
- Dr. A. Fischer, Privatdocent an der Univ. in Halle, Wuchererstr. 64 (1094).
- Dr. Johannes Flemming, Custos an der Universitäts-Bibliothek in Bonn (1192).
- Dr. Karl Florenz, Prof. an der Universität in Tōkyō, Japan, Kaga Yashiki 4 (1183).
- Dr. R. Otto Franke, Privatdocent an der Univ. in Berlin W, Steglitzerstr. 11 (1080).
- Dr. Siegmund Fränkel, Professor an der Univ. in Breslau, Schwertstr. 5a (1144).
- Jacob Froy, z. Z. Correspondent bei der Kaukasischen Pharmaceutischen Handelsgesellschaft in Tiflis (1095).

Herr Dr. Ludwig Fritze, Professor und Seminar-Oberlehrer in Köpenick bei Berlin (1041).
- Dr. Alois Ant. Führer, Prof. of Sanscrit u. Curator des Provincial Museum in Lucknow (978).
- Dr. Julius Fürst, Rabbiner in Mannheim (956).
- Dr. Charles Gainer (Adr. unbekannt) (631).
- Dr. Richard Garbe, Professor an d. Univ. in Königsberg, Jägerhofstr. 10 (904).
- Dr. Lucien Gautier, Prof. der alttest. Theologie in Lausanne, Grotte 1 (872).
- Dr. Wilhelm Geiger, Prof. a. d. Univ. in Erlangen, Kasernstr. 11 (930).
- Dr. H. D. van Gelder in Leiden, Plantsoen 31 (1108).
- Dr. Karl Geldner, Professor an der Universität in Berlin NW, Bandelstrasse 45 (1090).
- Dr. H. Gelzer, Hofrath, Professor an der Universität in Jena, Kahlaische Strasse 4 (958).
- Dr. W. Gerber, Prof. an der deutschen Univ. in Prag, III Badgasse 284 (1147).
- C. E. Gernandt, Director in Stockholm (1054).
- Dr. Rudolf Geyer, Scriptor a. d. k. k. Hofbibliothek in Wien IX/3, Garnisongasse 10 (1035).
- N. Geyser, Pfarrer in Elberfeld (1089).
- Dr. Hermann Gies, Dragoman bei der kais. deutschen Botschaft in Constantinopel (760).
- Lic. Dr. F. Giesebrecht, Professor in Greifswald, Nicolaistr. 3 (877).
- Rev. Dr. D. C. Ginsburg in Holmha, Virginia Water, Surrey, England (718).
- Dr. Eduard Glaser, Arabienreisender, Saaz in Böhmen (1162).
- Dr. Ignaz Goldziher, Professor an d. Univ. und Secretär der israelit. Gemeinde in Budapest VII, Holló-utcza 4 (758).
- Dr. Richard J. H. Gottheil, Professor am Columbia College in New York, Nr. 57 East, 76th Street (1050).
- Dr. Raoul de la Grasserie, Richter in Rennes, Rue Bourbon 4 (1139).
- Dr. George A. Grierson, B. C. S., Asiatic Society, Calcutta (1068).
- Dr. Julius Grill, Professor a. d. Univ. in Tübingen, Grabenstr. 5 (780).
- Dr. H. Grimme, Prof. an der Universität in Freiburg i. d. Schweiz (1184).
- Dr. Wilh. Grube, Prof. a. d. Univ. und Directorialassistent am Kgl. Museum für Völkerkunde in Berlin W, Friedrich-Wilhelmstr. 4 (991).
- Dr. Max Grünbaum in München, Schleissheimer Str. 40 (459).
- Dr. Max Th. Grünert, Professor an der deutschen Univ. in Prag II, Krakauergasse 5 (873)
- Dr. Albert Grünwedel, Prof., Directorialassistent am Kgl. Museum für Völkerkunde in Berlin SW, Königgrätzerstr. 120 (1059).
- Dr. Ignazio Guidi, Prof. des Hebr. und der semit. Spr. in Rom, Piazza Paganica 13 (819).
- Lic. Herm. Guthe, Professor an der Univ. in Leipzig, Kramerstr. 7 (919).
- Johannes Haardt, Pastor in Altendorf, Rheinland (1071).
- Dr. med. et philos. Julius Caesar Haentzsche in Dresden, Amalienstr. 9 (595).
- Etienne Halász in Galgócz (Ungarn) Com. Nyitra, Varaljagasse 19 (1165).
- Dr. J. Halévy, Maître de Conférences à l'École pratique des Hautes Études, Paris, Rue Aumaire 26 (845).
- Dr. Ludwig Hallier, Pfarrer in Altweiler bei Harskirchen, Unter-Elsass (1093).
- Dr. F. J. van den Ham, Prof. an d. Univ. in Groningen (941).
- Dr. A. Harkavy, kais. russ. Staatsrath und Prof. der Geschichte des Orients an der Univ. in St. Petersburg, Puschkarskaja 47 (676).
- Dr. C. de Harlez, Prof. d. orient. Spr. an der Univ. in Löwen, Rue des Récollets 25 (881).
- Dr. Martin Hartmann, Professor am kais. orientalischen Seminar in Berlin NO, Landsberger Allee 7, vom 1. Apr. 1895 an Charlottenburg, Schillerstr. 7 (802).

Herr Assessor Dr. jur. Robert Hauck, zugetheilt der Kais. Deutschen Gesandtschaft in Teheran (1153).
- Dr. J. Hausbeer, z. Z. in Zürich, Stüssihofstatt 14 (1125).
- Justus Heer, stud. orient. in Basel, Austr. 79 (1218).
- Rev. Dr. M. Heidenheim in Zürich, Wollishofen (570).
- P. Dr. Joh. Heller, Professor in Innsbruck (965).
- Dr. Gustav Herberich, kgl. Reallehrer in Neuburg a/D. (1179).
- Dr. G. F. Hertzberg, Prof. an d. Univ. in Halle, Louisenstr. 4 (359).
- A. Hensler, V. D. M. in Basel, Albangraben 8 (1156).
- Dr. A. Hillebrandt, Professor an der Univ. in Breslau, Monhauptstr. 14 (950).
- Dr. Heinrich Hillenbrand, Prof. d. bibl. Wissenschaften a. d. theologischen Lehranstalt in Fulda (1091).
- Dr. H. V. Hilprecht, Professor a. d. Universität von Pennsylvania, Philadelphia (1199).
- K. Himly, kais. Dolmetscher a. D. in Wiesbaden, Stiftstr. 5 (567).
- Dr. Val. Hintner, Professor am akad. Gymnasium in Wien (806).
- Dr. Hartwig Hirschfeld, Professor am Montefiore College in Ramsgate, England (995).
- Dr. G. Hoberg, Professor an der Universität in Freiburg i. Br., Schillerstrasse 4 (1113).
- Dr. A. F. Rudolf Hoernle, Principal, Madrasah College, und Sekretär der Asiatic Society in Calcutta, Wellesley Square (818).
- Dr. Adolf Holtzmann, Prof. am Gymn. u. an d. Univ. in Freiburg i. B., Moltkestr. 42 (934).
- Dr. Fritz Hommel, Professor an d. Univers. in München, Schwabing, Leopoldstr. 81 (841).
- Dr. Edw. W. Hopkins, Professor am Bryn Mawr College, Bryn Mawr Pa. bei Philadelphia, Pennsylvania, U. S. A. (992).
- Dr. Paul Horn, Privatdocent a. d. Univ. in Strassburg i/Els., Schiltigheim, Kirchfeldweg 8 (1066).
- Dr. M. Th. Houtsma, Professor d. morgenländ. Spr. an der Univ. in Utrecht (1002).
- Clément Huart, Dragoman der französischen Botschaft in Constantinopel (1036).
- Dr. H. Hübschmann, Prof. an der Univ. in Strassburg i/Els., Ruprechtsauer Allee 31 (779).
- Dr. Eugen Hultzsch, Archaeological Survey, Bangalore (946).
- Dr. Georg Huth, Privatdoc. a. d. Universität, Berlin N, Oderbergerstr. 21 (1202).
- Dr. A. V. Williams Jackson, Professor am Columbia College, Highland Avenue, Yonkers, New York, U. S. A. (1092).
- Dr. Georg K. Jacob, Privatdocent an der Universität in Greifswald, Domstr. 46 (1127).
- Dr. Hermann Jacobi, Prof. an der Univ. in Bonn, Niebuhrstrasse 29a (791).
- Dr. G. Jahn, Professor an der Universität in Königsberg, Altstädt. Langgasse 38 (820).
- Dr. P. Jensen, Prof. an der Univ. in Marburg, Haspelstr. 21 (1118).
- Dr. Julius Jolly, Prof. an d. Univ. in Würzburg, Sonnenstr. 5 (815).
- Dr. Ferd. Justi, Prof. an d. Univ. in Marburg, Barfüsserthor 30 (561).
- Dr. Th. W. Juynboll, in Leiden (1106).
- Dr. Adolf Kaegi, Professor an der Univ. in Zürich, Hottingen, Kasinostr. 4 (1027).
- Dr. Adolf Kamphausen, Prof. an der Univ. in Bonn, Weberstr. 27 (462).
- Dr. David Kaufmann, Prof. an der Landes-Rabbinerschule in Budapest, Andrassystrasse 20 (892).
- Dr. Fr. Kaulen, Prof. an d. Univers. in Bonn, Breitestr. 74 (500).

Herr Dr. Emil Kautzsch, Prof. an der Universität in Halle, Wettiner Str. 31 (621).
- Dr. Alexander von Kégi, Gutsbesitzer in Budapest (1104).
- Dr. Stephan Keknié, Berlin, S. W. Yorkstr. 37 I (1174).
- Dr. Camillo Kellner, Professor am königl. Gymn. in Zwickau (709).
- Dr. Charles F. Kent, Docent an der Universität in Chicago, Ill., U. S. A. University, Graduate Hall (1178).
- Dr. H. Kern, Professor an d. Univ. in Leiden (936).
- Lic. Dr. Konrad Kessler, Professor der orient. Sprachen an d. Univ. in Greifswald, Steinstr. 25 (875).
- Dr. Franz Kielhorn, Prof. an der Universität in Göttingen, Hainholzweg 21 (1022).
- Dr. H. Kiepert, Professor an der Universität in Berlin SW, Lindenstrasse 11 (218).
- Leonard W. King, of British Museum, Department of Egyptian and Assyrian Antiquities, London WC (1191).
- Dr. Johannes Klatt, Bibliothekar an der Kgl. Bibliothek in Berlin, Westend, Charlottenburg, Linden Allee 8/10 (878).
- Rev. F. A. Klein in Cannstadt i/Württemb., 26, Taubenheimerstr. (912).
- Dr. G. Klein, Rabbiner in Stockholm (931).
- Dr. P. Kleinert, Prof. d. Theol. in Berlin W, Schellingstr. 11 (495).
- Dr. K. Klemm in Berlin NW, Perlebergerstr. 31 (1208).
- Dr. H. G. Kleyn, Professor in Utrecht (1061).
- Dr. Heinr. Aug. Klostermann, Prof. d. Theologie in Kiel, Jägersberg 7 (741).
- Dr. Friedrich Knauer, Professor an der Univ. in Kiew (1031).
- Dr. A. Köhler, Geheimer Rath u. Prof. d. Theol. in Erlangen, Spitalstr. 30 (619).
- Dr. Kaufmann Kohler, Rabbiner in New York (723).
- Dr. Samuel Kohn, Rabbiner und Prediger der israelit. Religionsgemeinde in Budapest VII, Holló-utcza 4 (656).
- Dr. Alexander Kohut in New York, 160 East Str. (657) (†).
- Gorge Alex. Kohut, stud. phil. in New York, 160 East, 72nd Street (1219).
- Dr. Paul v. Kokowzow, Privatdocent a. d. Universität zu St. Petersburg, 3 Rotte Ismailowsky Polk, H. 11 Log. 10 (1216).
- Dr. Eduard König, Professor an d. Univ. in Rostock, Paulstr. 29 (891).
- Dr. J. König, Erzbischöfl. Geistl. Rath, Prof. an der Univ. in Freiburg i. B., Gartenstr. 9 (665).
- Leberecht Kootz, cand. theol. et orient. in Ballwitz b/Stargard i/Meckl.-Str. (1204).
- Alexander Kováts, Professor der Theologie am röm.-kathol. Seminar in Temesvár, Ungarn (1131).
- Dr. J. Krcsmárik, k. Oberstuhlrichter in Szarvas, Békéser Comitat, Ungarn (1159).
- Dr. Ludolf Krehl, Geh. Hofrath, Prof. an der Univ. in Leipzig, An der I. Bürgerschule 4 (164).
- Dr. P. Maximilian Krenkel in Dresden, Bergstr. 42 (1073).
- Theod. Kreussler, Pastor in Ursprung b. Stollberg i. Erzgebirge i/Sachsen (1126).
- Dr. Mich. Jos. Krüger, Domprobst in Frauenburg (434).
- Dr. E. Kuhn, Prof. an der Univ. in München, Hessstr. 3 (712).
- Dr. Franz Kühnert, Privatdocent an der Univ. in Wien IV, Phorusgasse 7 (1109).
- Dr. E. Kurz, Privatdocent a. d. Universität in Bern (761).
- Graf Géza Kuun von Ozsdola in Budapest, Stadtmarienbofsg. (696).
- Dr. J. P. N. Land, Prof. in Leiden, Breestr. 70 (464).
- Dr. S. Landauer, Bibliothekar an der Univ. in Strassburg i/Els., Münstergasse 18 (882).

Herr Dr. Carlo Graf von Landberg-Hallberger, k. schwed. Kammerherr und diplomatischer Agent z. D., Schloss Tutzing, Oberbayern (1043).
- Dr. Carl Lang, Oberlehrer am Kgl. Seminar in Droyssig b. Zeitz (1000).
- Dr. Charles R. Lanman, Corresponding Secretary of the American Oriental Society, Prof. of Sanskrit in Harvard University, 9 Farrar Street, Cambridge, Massachusetts, U. S. A. (897).
- Dr. M. Lauer, Geh. Regierungsrath u. Schulrath in Stade (1013).
- Dr. S. Lefmann, Prof. an der Univ. in Heidelberg, Plöckstr. 46 (868).
- Dr. jur. et phil. Carl F. Lehmann, Privatdocent an der Universität in Berlin NW, Luisenstr. 51 (1076).
- Dr. Oscar von Lemm, am Asiat. Museum d. K. Ak. d. W. in St. Petersburg, Wassili Ostrow, Quartier 8, Gr. Prospekt 35 (1026).
- Prof. John M. Leonard, Ph. D., 198 Oble Avenue, Cincinnati, Ohio, U. S. A. (733).
- Paul Lergetporer, Gymnasiallehrer in Görz (Küstenlande) (1100).
- L. Leriche, Drageman de la Légation de France à Mogador, Maroc (1182).
- Dr. Ernst Leumann, Prof. a. d. Univ. in Strassburg i/Els., Sternwartstr. 3 (1021).
- Dr. Bruno Liebich, Privatdocent an der Universität in Breslau, Moltkestrasse 10 part. (1110).
- Dr. Arthur Lincke in Dresden, Bergstr. 8 (942).
- Dr. Bruno Lindner, Professor an der Univ. in Leipzig, Egelstr. 8 (952).
- Dr. J. Löbe, Geheimer Kirchenrath in Rasephas bei Altenburg (32).
- D. Theophil Löbel, Censur-Inspekter im k. ottomanischen Unterrichtsministerium in Constantinopel (1114).
- Lic. Dr. Max Löhr, Prof. an der Universität in Breslau, Klosterstr. 10, Gartenhaus II (1164).
- Dr. Wilhelm Lotz, Prof. an der evang.-theol. Fakultät in Wien IX, Lazarethgasse 29 (1007).
- Dr. Immanuel Löw, Oberrabbiner in Szegedin (978).
- Dr. Alfred Ludwig, Professor an der deutschen Universität in Prag, Königl. Weinberge, Čelakowský-Str. 15 (1006).
- Jacob Lütschg, Secretair d. kais. russ. Consulats in Kaschgar (865).
- C. J. Lyall, B. S. C., in London W, Sussex Garden 55 (922).
- Dr. J. F. Mc Curdy, Prof. am Univ. College, Toronto, Canada (1020).
- Dr. Arthur Anthony Macdonell, Professor des Sanskrit a. d. Univ. in Oxford, 7 Fyfield Road (1051).
- Dr. Eduard Mahler, Assistent der k. k. Gradmessung in Wien, Währing, Zimmermanngasse 13 (1082).
- Dr. Oskar Mann, Assistent b. d. Kgl. Bibliothek, Berlin N, 58, Wörtherstrasse 37 II (1197).
- David Samuel Margoliouth, Fellow of New College and Laudian Professor of Arabic in the University of Oxford (1024).
- Lic. Karl Marti, Pfarrer in Muttenz (Baselland) und Prof. d. Theol. a. d. Univ. in Basel (943).
- Michael Maschaneff, Professor an der geistl. Akademie in Kasan (1123).
- Dr. B. F. Matthes, Agent der Amsterd. Bibelgesellschaft im Haag, Bilderdijkstr. 102 (270).
- Dr. A. F. von Mehren, Professor der semit. Sprachen in Kopenhagen, Kannikestraede 11 (240).
- Dr. Bruno Meissner, Privatdoc. a. d. Universität in Halle, Sophienstr. 21 (1215).
- Dr. Ludwig Mendelssohn, Staatsrath und Prof. an der Universität in Dorpat (895).
- Dr. A. Merx, Geh. Hofrath, Professor d. Theologie in Heidelberg, Bunsenstrasse 1 (537).
- Dr. Ed. Meyer, Professor an der Universität in Halle, Reilstr. 88 (808).
- Dr. Leo Meyer, k. russ. wirklicher Staatsrath und Prof. in Dorpat (724).

Herr Curt Michaelis, stud. phil. in München, z. Z. Frankfurt a/O., Richtstr. 20 (1181).
- Dr. Ch. Michel, Professor a. d. Univ. in Lüttich, 110 Avenue d'Avroy (951).
- Cand. theol. S. Michelet aus Christiania, z. Z. in Leipzig (1136).
- Dr. theol. L. H. Mills in Oxford, Norham Road 19 (1059).
- Dr. O. F. von Möllendorff, kais. deutscher Viceconsul in Manila, Philippinen (986).
- Dr. George F. Moore, Professor of Theology, Andover, Mass., U. S. A. (1072).
- Dr. med. A. D. Mordtmann in Constantinopel, Pera, Rue Kartal 3 (981).
- Dr. J. H. Mordtmann, kaiserl. deutscher Konsul in Salonik (807).
- Mubarek Ghalib Boy, Exc., in Constantinopel, Couron Tschesmé, Palais Edhem Pascha (1170).
- Dr. Ferd. Mühlau, kais. russ. wirkl. Staatsrath u. Professor d. Theol. an der Univ. in Dorpat; jetzt in Kiel (565).

Sir William Muir, K. C. S. I., LL. D., in Edinburgh (437).

Herr Dr. D. H. Müller, Professor an der Univ. in Wien VIII, Wickenburggasse 24 (824).
- Dr. Friedrich Müller, Hilfsarbeiter am Königl. Museum für Völkerkunde in Berlin, Tempelhof b/Berlin, Berliner Str. 71 (1101).
- Dr. Ed. Müller-Hess, Professor in Bern, Zieglerstrasse 30 (834).
- Dr. C. A. Nallino in Neapel, R. Istituto Orientale (1201).
- Dr. Eberh. Nestle, Professor in Ulm a/D. (805).
- Dr. W. A. Neumann, Prof. a. d. Univ. in Wien IX, Garnisongasse 4 (518, 1084).
- Dr. George Karel Niemann, Professor in Delft (547).
- Dr. Ludwig Nix in Mainz (1079).
- Dr. Theod. Nöldeke, Prof. an der Univers. in Strassburg i/Els., Kalbsgasse 16 (453).
- Dr. W. Nowack, Professor an der Univers. in Strassburg i/Els., Ruprechtsau, Hauptstr. 58 (853).
- Dr. Heinrich Nützel, Wissenschaftl. Hilfsarbeiter am Münzcabinet der Kgl. Museen, Berlin N, Elsasserstr. 32 (1166).
- Dr. H. Oldenberg, Prof. an der Univ. in Kiel, Reventlow Allee 20 (993).
- Dr. Julius Oppert, Membre de l'Institut, Prof. am Collège de France in Paris, Rue de Sfax 2 (602).
- Dr. Conrad von Orelli, Professor an der Universität in Basel, Bernoullistrasse 6 (707).
- Dr. C. Pauli, Professor am Kantonslyceum zu Lugano (Cant. Tessin), Casa Monti, Viale Carlo Cattaneo 94 (987).
- Dr. Felix E. Peiser, Privatdocent an der Univ. in Königsberg (1064).
- Dr. Joseph Perles, Rabbiner und Prediger der israelitischen Gemeinde in München, Herzog Max-Str. 3 (540) (†).
- Felix Perles, stud. phil., München, Herzog Max-Str. 3 (1214).
- Dr. E. D. Perry, Columbia College, New York, 133 East, 55th Street (1042).
- Prof. Dr. W. Pertsch, Geh. Hofrath, Oberbibliothekar in Gotha, Dammweg 25 (328).
- Dr. Eduard Peter, k. k. Regierungsrath und Honorar-Professor der alttestamentl. Exegese und der semit. Philologie an der deutschen Universität in Prag I. Kreuzherrenstift 3 (388).
- Rev. John P. Peters, Prof. an der Episcopal Divinity School in Philadelphia, Pennsylvania, U. S. A. (996).
- Dr. Norbert Peters, Prof. der alttestamentlichen Exegese an der B. theolog. Facultät in Paderborn (1189).
- Dr. Arthur Pfungst, Fabrikant in Frankfurt a. M., Gärtnerweg 2 (1209).
- Dr. Friedr. Wilh. Mart. Philippi, Professor an d. Univ. in Rostock, Georgstr. 74 (699).
- Dr. Bernhard Pick, ev. Pfarrer in Alleghany, Pa. (913).

Herr Dr. Richard Pietschmann, Prof. an der Universität und Ober-Bibliothekar an der Univ.-Bibliothek in Göttingen, Grouerthor 1 (901).
- Theophilus Goldridge Pinches, Department of Egyptian and Assyrian Antiquities, British Museum; 36, Heath Street, Hampstead, London NW (1017).
- Dr. Richard Pischel, Prof. an der Univ. in Halle, Schillerstr. 8 (796).
- Dr. Franz Praetorius, Prof. an der Universität in Halle, Lafontainestrasse 17, vom 1. März 1895: Franckestr. 2 (685).
- Josef Prasch, Sparkassen-Beamter in Graz (Steiermark) II, Leonhardstrasse 59 (1160).
- Jules Preux in Douai (Département du Nord), 14 rue Jean de Gouy (1081).
- Dr. Eugen Prym, Prof. an der Univ. in Bonn, Coblenzerstr. (644).
- Dr. Wilhelm Radloff, kais. russ. w. Staatsrath, Excellenz, Mitglied der kais. Akademie in St. Petersburg (635).
- Lic Dr. Alfred Rahlfs, Privatdoc. a. d. Univers. in Göttingen, Burgstr. 16 (1200).
- Dr. S. Reckendorf, Professor an der Univers. in Freiburg i. B., Thurnseestr. 43 (1077).
- Moses Reines, Rabbiner in Lida, Gouv. Wilna, Russland (1155).
- Lic. Dr. Reinicke, Professor in Wittenberg (871).
- Dr. Leo Reinisch, Professor a. d. Univers. in Wien VIII, Fuhrmannsgasse 9 (479).
- Dr. Lorenz Reinke, Hofbesitzer in Langförden bei Stadt Vechta, Oldenburg (510).
- Dr. F. H. Reusch, Professor der katholischen Theologie in Bonn, Lennéstrasse 20 (529).
- Dr. J. N. Reuter, Docent des Sanskrit und der vergl. Sprachwissenschaft an der Universität zu Helsingfors, Wilhelmsgaten 4 (1111).
- Dr. Charles Rice, Chemist Department Public Charity & Corr., Bellevue Hospital, New York (887).
- P. Dr. Joseph Rieber, Docent der Theologie an der deutschen Univ. in Prag III, Carmelitergasse 16 (1154).
- Dr. Fr. Risch, Pfarrer in Heuchelheim bei Landau, Rheinpfalz (1005).
- Dr. James Robertson, Professor of Orient. Languages, Glasgow (953).
- Dr. Joh. Roediger, Oberbibliothekar an der Kgl. Univ.-Bibliothek in Marburg, Schwanallee 7 (743).
- Dr. Robert W. Rogers, B. A., Professor am Drew Theological Seminary, Madison, New Jersey, U. S. A. (1133).
- Dr. Albert Rohr, Docent an der Univ. in Bern (857).
- Gustav Rösch, pens. ev. Pfarrer in Biberach a. d. Riss (932).
- Baron Victor von Rosen, Prof. an der Universität und Akademiker in St. Petersburg, Excellenz, Wassili-Ostrow, 7te Linie, 2 (757).
- Lic. Dr. J. W. Rothstein, Professor an der Universität in Halle, Sophienstrasse 30 (915).
- Dr. Max Rottenburg in Tisza-Lök, Ungarn (1212).
- W. H. D. Rouse, M. A., Fellow of Christ's College, Cambridge, England (1175).
- Gustav Rudloff, Superintendent in Wangenheim bei Gotha (1048).
- Dr. Franz Rühl, Prof. an der Univ. in Königsberg, Sackheimer Kirchenstrasse 5 (880).
- Julius Ruska, Lehramtspraktikant in Heidelberg, Kettengasse 25 (1163).
- Dr. theol. und phil. Victor Ryssel, Professor an der Univers. in Zürich, Fluntern, Plattenstr. 45 (869).
- Dr. med. Lamec Saad, Cloppenburg i. Oldenburg (1046).
- Dr. Ed. Sachau, Geh. Regierungsrath, Prof. an der Univ. in Berlin W, Wormser Str. 12 (660).
- Carl Salemann, Mitglied der kais. Akademie, Direktor des Asiatischen Museums in St. Petersburg, Wassili-Ostrow, Haus der Akademie (773).

Herr Archibald Henry Sayce, M. A., Prof. a. d. Univ. in Oxford (762).
- Dr. A. F. Graf von Schack, Exc., w. Geheimer Rath und Kammerherr in München (322) (†).
- Dr. Wilhelm Schenz, Geistl. Rath u. königl. Lycealprofessor in Regensburg (1018).
- Dr. Lucian Scherman, Privatdocent an der Universität in München, Georgenstrasse 28 (1122).
- Celestino Schiaparelli, Prof. des Arab. an der Univ. in Rom, Lungara 10 (777).
- Gregor Heinrich Schils, Pfarrer in Fontenoille (Ste Cécile), Belgien (1056).
- A. Houtum-Schindler, General in persischen Diensten, General-Inspector der Telegraphen, Teheran (1010).
- Dr. Emil Schlagintweit, k. bayr. Regierungsrath in Zweibrücken (626).
- Ottokar Freiherr von Schlechta-Wssehrd, k. k. ausserordentlicher Gesandter und bevollmächtigter Minister a. D. in Wien I, Nibelungengasse 10 (272) (†).
- Dr. A. W. Schleicher in Berlin SO, Engelufer 1a (1190) (†).
- Joh. Michael Schmid, Canonicus hon. an der griech.-melchitisch-kathol. Kathedralkirche St. Peter zu Dschedaïdat Mardschâjûn der Diözese Bâniâs (Caesarea Philippi in Palaestina), Pfarrer und Localschulinspector in Frohnstetten, Post Deggendorf, Niederbayern (1047).
- Dr. Erich Schmidt in Bromberg, Wilhelmstr. 9 (1070).
- Dr. Johannes Schmidt, Prof. an der Univers. in Berlin W, Lützower Ufer 24 (994).
- Dr. Richard Schmidt in Eisleben, Freistr. 29 (1157).
- Dr. Alfred Schmoller, Stadtpfarrer in Weilheim (1158).
- Dr. Leo Schneedorfer, Prof. der Theologie an d. deutschen Universität in Prag I, Aegidigasse (Dominicaner-Kloster) 9 (862).
- Dr. H. Schnorr von Carolsfeld, Oberbibliothekar der kgl. Univers.-Bibliothek in München, Arnulfstr. 1 (1128).
- Dr. George H. Schodde, Prof. an der Capital University, Columbus, Ohio, 452 Keniball Place, U. S. A. (900).
- Dr. Eberhard Schrader, Geh. Regierungsrath, Prof. an der Univ. in Berlin NW, Kronprinzen-Ufer 20 (655).
- Dr. Fritz Schrader, Lehrer am Roberts College, Constantinopel, Rumili Hissar (1152).
- Dr. W. Schrameier, kaiserl. deutscher Vice-Consul a. l. am kaiserl. deutschen Consulat in Canton, China (976).
- Dr. Martin Schreiner, Professor an der Lehranstalt für Wissenschaft des Judenthums zu Berlin SW, Lindenstr. 48/50 (1105).
- Dr. Paul Schröder, kaiserl. deutscher Generalkonsul für Syrien in Beirut (700).
- Dr. Leopold v. Schroeder, Prof. an der Univ. in Innsbruck, Museumsstrasse 10 III (905).
- Dr. Martin Schultze, Rector a. D. in Ellrich a. Harz (790).
- Lic. Dr. Fr. Schwally, Privatdocent a. d. Univers. in Strassburg i/Elsass, Ballhausgasse 18bis (1140).
- Dr. J. Schwarzstein, Rabbiner in Karlsruhe, Herrenstrasse 14 (1097).
- Dr. Jaroslav Sedláček, Supplent an der k. böhmischen Universität und Kaplan zu St. Heinrich in Prag II, Heinrichsgasse 973 (1161).
- Dr. Ernst Seidel, practicirender Arzt in Leipzig-Reudnitz, Grenzstrasse 9 II (1187).
- P. Cyrill Seifert, Augustinerstiftspriester im Königskloster zu Brünn, z. Z. Breslau, Burgstr. 7 III (1205).
- Emile Senart, Membre de l'Institut in Paris, Rue François Ier 18 (681).
- Dr. Chr. F. Seybold, Lector der semit. Sprachen an der Univers. in Tübingen, Hechingerstr. 14 (1012).
- Henry Sidgwick, Fellow of Trinity College in Cambridge (632).

Herr Dr. K. Siegfried, Geh. Kirchenrath, Prof. der Theologie in Jena W.-G., Bahnhofstr. 12 (692).
- Dr. Richard Simon, Privatdocent an der Universität in München, Werneckstrasse 16a (1193).
- David Simonsen, Oberrabbiner in Kopenhagen, Raadbusstræde 4 (1074).
- Dr. J. P. Six in Amsterdam (599).
- Dr. Rudolf Smend, Prof. an der Univ. in Göttingen, Bühl 21 (843).
- Rev. Dr. S. Alden Smith, Professor der morgenländischen Sprachen, West Newton, Pennsylvania, U. S. A. (1087).
- Dr. Henry Preserved Smith, Prof. in New York, U. S. A., Everett House, Union Square B. L. M. Bates (918).
- Dr. R. Payne Smith, Very Rev. the Dean of Canterbury (756).
- Dr. W. Robertson Smith, Prof. an der Univ. in Cambridge, England (787) (†).
- Dr. Christian Snouck Hurgronje, Professor in Batavia, Java (1019).
- Dr. Alb. Socin, Prof. an der Univers. in Leipzig, Schreberstr. 5 (661).
- Dr. Rudolf von Sowa, k. k. Gymnasialprof. in Brünn, Carlsplacis 1 (1039).
- Dr. W. Spiegelberg, Privatdocent an der Universität in Strassburg i/E., Schiffmattweg 32 bis (1220).
- Jean H. Spiro, Prof. à l'Université de Lausanne à Vufflens-la-Ville, Cant. Vaud (Suisse) (1065).
- Dr. Samuel Spitzer, Ober-Rabbiner in Essek (798).
- Dr. Reinhold Baron von Stackelberg, Docent am Lazarew'schen Institut in Moskau (1120).
- R. Steck, Prof. d. Theol. an der Universität in Bern (698).
- Dr. Aurel Stein, M. A., Principal, Oriental College, and Registrar, Panjab University, Lahore (1116).
- Dr. Georg Steindorff, Professor a. d. Univers. in Leipzig, Haydnstr. 8 III (1060).
- P. Placidus Steininger, Prof. des Bibelstudiums in der Benediktiner-Abtei Admont (861).
- Dr. J. H. W. Steinnordh, Consistorialrath in Linköping (447).
- Dr. M. Steinschneider, Prof. in Berlin O, Wallner-Theaterstr. 34 (175).
- Dr. H. Steinthal, Prof. an der Universität in Berlin W, Schöneberger Ufer 42 (424).
- Rev. Dr. T. Stenhouse, Stocksfield on Tyne, Northumberland (1062).
- Dr. Edv. Stenij, Adjunkt an der theologischen Fakultät der Universität zu Helsingfors (1167).
- Dr. Josef Stier, Prediger und Rabbiner der israelit. Gemeinde in Berlin N, Elsasserstr. 64/65 (1134).
- John Strachan, Prof. of Greek, Owen's College, Manchester, England (1088).
- Dr. Hermann L. Strack, Prof. der Theol. in Berlin, Gross-Lichterfelde, Boothstr. 24 (977).
- D. Victor von Strauss und Torney, Exc., Wirkl. Geh. Rath, in Dresden, Lüttichaustr. 34 (719).
- Arthur Streng, M. A., Lecturer in the University of Cambridge, London, SW Putney Hill, 7 St. John's Road (1196).
- Dr. phil. Hans Stumme, Leipzig, Robert-Schumannstr. 1 (1103).
- Georges D. Sursock, Drageman des k. deutschen Consulats in Beirut (1014).
- Aron von Szilády, reform. Pfarrer in Halas, Klein-Kumanien (697).
- A. Tappehorn, Pfarrer in Vreden, Westphalen (568).
- Dr. Jacob Tauber, Oberrabbiner in Mährisch Prerau (1049).
- Dr. Emilio Teza, ordentl. Prof. an der Universität in Padova (444).
- G. W. Thatcher, M. A., B. D., Aufenthalt z. Z. unbekannt (1107).
- Dr. G. Thibaut, Professor of Muir College in Allâhabâd, Indien (781).
- Dr. C. P. Tiele, Professor an der Universität in Leiden (847).
- W. von Tiesenhausen, Exc., kais. russ. wirkl. Staatsrath in St. Petersburg, Kaiserl. Eremitage (262).

Herr stud. phil. Tsuru-Matsu Tokiwai, Strassburg i/E., Gr. Renngasse 1 I (1217).
- Dr. Fr. Trechsel, Pfarrer in Spiez, Canton Bern (Schweiz) (755).
- Rud. Ullmann, Pfarrer, Inspector des prot. Alumneums in Regensburg (1150).
- Dr. J. Jacob Unger, Rabbiner in Iglau (650).
- Dr. J. J. Ph. Valeton, emer. Prof. d. Theol. in Amersfoort (Niederlande) (130).
- Dr. Herm. Vámbéry, Prof. an der Univ. in Budapest (672).
- B. Vandenhoff, stud. phil. u. Vicar in Berlin C., Niederwallstr. 9 (1207).
- Friedrich Veit, stud. phil. in Strassburg i/E., Ruprechtsau, Hauptstrasse 2 (1185).
- Arthur Venis, Principal Sanskrit College, Benares (1143).
- Dr. G. van Vloten, Adjutor Interpretis Legati Warneriani in Leiden, Gaugetje 1 (1119).
- Dr. H. Vogelstein, Rabbiner in Stettin (1146).
- Dr. Hans Voigt, Gymnasial-Oberlehrer in Leipzig, Hauptmannstr. 4 (1057).
- Dr. Wilh. Volck, kais. russ. w. Staatsrath und Prof. der Theol. an der Universität in Dorpat (536).
- Lic. Dr. K. Vollers, Director der Vicekönigl. Bibliothek in Kairo (1037).
- Dr. Marinus Ant. Gysb. Vorstmann. emer. Prediger in Gonda (345) (†).
- G. Vortmann in Triest (243) (†).
- Dr. Jakob Wackernagel, Prof. an d. Univ. in Basel, Steinenberg 5 (921).
- The Venerable Archdeacon A. William Watkins, The College, Durham (827).
- Dr. Albr. Weber, Prof. an d. Univ. in Berlin SW, Ritterstr. 56 (193).
- Dr. H. Weiss, Prof. der Theol. in Braunsberg (944).
- Dr. J. B. von Weiss, k. k. Hofrath und Professor der Geschichte an der Universität in Graz, in Ruhestand, Bürgergasse 13 (613).
- Dr. F. H. Weissbach, Assistent an der Königl. Universitätsbibliothek in Leipzig, Sebastian Bach-Strasse 11 (1173).
- Dr. J. Wellhausen, Prof. a. d. Univ. in Göttingen, Geiststr. 2 (832).
- Dr. J. G. Wetzstein, königl. preuss. Consul a. D. in Berlin N, Auguststrasse 69 (47).
- Dr. Alfred Wiedemann, Professor a. d. Univ. in Bonn, Königstr. 2 (898).
- F. W. E. Wiedfeldt, Pfarrer in Estedt bei Gardelegen (404).
- Dr. Ulrich Wilcken, Prof. a. d. Univ. in Breslau, Augustastr 56 (1206).
- Dr. Eug. Wilhelm, Professor in Jena, Wagnergasse 11 (744).
- Dr. Hugo Winckler, Privatdocent der semit. Philologie an der Universität in Berlin O, Posener-Str. 10 (1177).
- Dr. Ernst Windisch, Prof. des Sanskrit an d. Univ. in Leipzig, Universitätsstr. 15 (737).
- Ernst, Prinz von Windisch-Grätz, k. k. Kammerherr u. Oberst a. D. in Wien, III Strohgasse 11 (880).
- Dr. Moritz Winternitz, z. Z. in Oxford, Kingston Road 100 (1121).
- Dr. M. Wolff, Rabbiner in Gothenburg (263).
- Rev. Charles H. H. Wright, D. D., M. A, Ph. D. in Birkenhead, Chester, 44 Rock Park, Rockferry (553).
- W. Aldis Wright, B. A. in Cambridge, England, Trinity College (556).
- Dr. C. Aug. Wünsche, Professor u. Oberlehrer an d. Rathstöchterschule in Dresden, Albrechtstr. 28 (639).
- Dr. Th. Zachariae, Prof. an der Univ. in Halle, Jägerplatz 2 (1149).
- Dr. Joseph Zaus, Docent der Philosophie an der k. k. deutschen Universität in Prag I, Karlsg. 174 (1221).
- Dr. Heinr. Zimmer, Professor an der Universität in Greifswald, Karlsplatz 13 (971).
- Dr. Heinr. Zimmern, Professor an der Univ. in Leipzig, Grassistr. 34 III (1151).
- Dr. Jos. Zubatý, Prof. a. d. Prager böhmischen Universität in Smichov b/Prag, Husstrasse 539 (1129).

In die Stellung eines ordentlichen Mitgliedes sind eingetreten:

Das Veitel-Heine-Ephraim'sche Beth ha-Midrasch in Berlin.
Die Königl. Bibliothek in Berlin W, Opernplatz.
„ Königl. und Universitäts-Bibliothek in Breslau.
„ Königl. und Universitäts-Bibliothek in Königsberg.
„ Bibliothek des Benedictinerstifts St. Bonifaz in München.
La Bibliothèque Khédiviale, Caire (Egypte).
Die Bodleiana in Oxford.
The Ditton Hall College, Ditton Hall near Widnes, Lancashire.
Die Grossherzogliche Hofbibliothek in Darmstadt.
„ K. K. Hofbibliothek in Wien.
Das Fürstlich Hohenzollern'sche Museum in Sigmaringen.
The Owens College in Manchester, England.
Das Rabbiner-Seminar in Berlin. (Dr. A. Berliner, N, Krausnickstr. 8).
The Rector of St. Francis Xavier's College in Bombay.
„ Union Theological Seminary in New York.
Die Stadtbibliothek in Hamburg.
„ Königl. Universitäts-Bibliothek in Amsterdam.
„ Universitäts-Bibliothek in Basel.
„ Königl. Universitäts-Bibliothek in Berlin NW, Dorotheenstr. 9.
„ Kaiserl. Universitäts-Bibliothek in Dorpat.
„ Königl. Universitäts-Bibliothek in Erlangen.
„ Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Giessen.
„ Königl. Universitäts-Bibliothek in Greifswald.
„ Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Jena.
„ Königl. Universitäts-Bibliothek in Kiel.
„ Königl. Universitäts-Bibliothek „Albertina" in Leipzig.
„ Königl. Universitäts-Bibliothek in Marburg.
„ Königl. Universitäts-Bibliothek in München.
„ Kaiserl. Universitäts-Bibliothek in St. Petersburg.
„ K. K. Universitäts-Bibliothek in Prag.
„ Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Rostock.
„ Kaiserl. Universitäts- und Landes-Bibliothek in Strassburg i/Els.
„ Königl. Universitäts-Bibliothek in Utrecht.

Verzeichniss der gelehrten Körperschaften und Institute, die mit der D. M. Gesellschaft in Schriftenaustausch stehen.

1. Das Bataviassch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen in Batavia.
2. Die Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften in Berlin.
3. Die Gesellschaft für Erdkunde in Berlin SW 12, Zimmerstr. 90.
4. The Bombay Branch of the Royal Asiatic Society in Bombay.
5. La Société des Bollandistes, 14, rue des Ursulines, Bruxelles.
6. Die Magyar Tudományos Akadémia in Budapest.
7. Le Ministère de l'Instruction publique, Caire (Égypte).
8. The Royal Asiatic Society of Bengal in Calcutta.
9. The Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society in Colombo.
10. Das Real Instituto di Studj superiori in Florenz, Piazza S. Marco 2.
11. Die Königl. Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen.
12. Der Historische Verein für Steiermark in Graz.
13. Das Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indië im Haag.
14. Das Curatorium der Universität in Leiden.

15. Der Deutsche Verein zur Erforschung Palästinas in Leipzig.
16. The Society of Biblical Archaeology in London WC, Bloomsbury, 37, Great Russell Street.
17. The Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland in London W, 22, Albemarle Str.
18. The Royal Geographical Society in London W, 1, Savile Row.
19. Das Athénée oriental in Löwen.
20. Die Königl. Bayer. Akademie der Wissenschaften in München.
21. The American Oriental Society in New Haven.
22. Die École spéciale des Langues orientales vivantes in Paris, Rue de Lille 2.
23. Das Musée Guimet in Paris.
24. Die Revue Archéologique in Paris, Rue de Lille 2.
25. Die Société Asiatique in Paris, Rue de Seine, Palais de l'Institut.
26. Die Société de Géographie in Paris, Boulevard St. Germain 184.
27. Die Société Académique Indo-chinoise in Paris.
28. Die Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg.
29. Die Kaiserl. Russ. Geographische Gesellschaft in St. Petersburg.
30. Die Société d'Archéologie et de Numismatique in St. Petersburg.
31. Die R. Accademia dei Lincei in Rom.
32. Die Direction du Service local de la Cochinchine (Cabinet du Directeur) in Saigon.
33. The North China Branch of the Royal Asiatic Society in Shanghai.
34. The Tokyo Library of the Imperial University of Japan, Tōkyō (Japan).
35. The Asiatic Society of Japan in Tōkyō.
36. The Smithsonian Institution in Washington.
37. The Bureau of Ethnology in Washington.
38. Die Kaiserl. Königl. Akademie der Wissenschaften in Wien,
39. Die Numismatische Gesellschaft in Wien I. Universitätsplatz 2.
40. Die Mechitharisten-Congregation in Wien VII, Mechitharistengasse 4.

Ex officio erhalten noch je 1 Expl. der Zeitschrift:

Se. Hoheit Prinz Moritz von Sachsen-Altenburg in Altenburg.
Das Königl. Ministerium des Unterrichts in Berlin.
Die Privat-Bibliothek Sr. Majestät des Königs von Sachsen in Dresden.
Se. Excellenz der Herr Staatsminister von Seydewitz in Dresden.
Die eigene Bibliothek der Gesellschaft in Halle a/S. (2 Exemplare).
Die Königl. Universitäts-Bibliothek in Halle a/S.
Die India Office Library in London SW, Whitehall, Downing Str.
Die Königl. öffentliche Bibliothek in Stuttgart.
Die Königl. Universitäts-Bibliothek in Tübingen.

Verzeichniss der auf Kosten der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft veröffentlichten Werke.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Herausgegeben von den Geschäftsführern. I—XLVIII. Band. 1847—94. 653 *M.* (I. 8 *M.* II—XXI. à 12 *M.* XXII—XLVIII. à 15 *M.*) (Für Mitglieder der D. M. G. 453 *M.*)

Früher erschien und wurde später mit obiger Zeitschrift vereinigt:

Jahresbericht der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft für das Jahr 1845 und 1846 (1ster und 2ter Band). 8. 1846—47. 5 *M.* (1845. 2 *M.* — 1846. 3 *M.*) Die Fortsetzung von 1847—1858 findet sich in den Heften der „Zeitschrift" Bd. IV—XIV vertheilt enthalten.

—— Register zum I.—X. Band. 1858. 8. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

—— Register zum XI.—XX. Band. 1872. 8. 1 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*)

—— Register zum XXI.—XXX. Band. 1877. 8. 1 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*)

—— Register zum XXXI.—XL. Band. 1888. 8. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 50 *Pf.*)

Da von Bd. 2, 3, 8, 9, 10, 25—27, 29—32 der Zeitschrift nur noch eine geringe Anzahl von Exemplaren vorhanden ist, können diese nur noch zu dem vollen Ladenpreise abgegeben werden. Bd. 2, 8—10, 26, 27, 29, 31 und 32 können einzeln nicht mehr abgegeben werden, sondern nur bei Abnahme der gesammten Zeitschrift, und zwar diese auch dann nur noch zum vollen Ladenpreise. Vom 21. Bande an werden einzelne Jahrgänge oder Hefte an die Mitglieder der Gesellschaft auf Verlangen, unmittelbar von der Commissionsbuchhandlung F. A. Brockhaus in Leipzig, zur Hälfte des Preises abgegeben, mit Ausnahme von Band 25—27, 29—32 welche nur noch zum vollen Ladenpreise (à 15 *M.*) abgegeben werden können.

—— Supplement zum 20. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht über die morgenländ. Studien 1859—1861, von Dr. *Rich. Gosche.* 8. 1868. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

—— Supplement zum 24. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1862—1867, von Dr. *Rich. Gosche.* Heft I. 8. 1871. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*) Heft II hiervon ist nicht erschienen und für die Jahre 1868 bis October 1876 sind keine wissenschaftl. Jahresberichte publicirt worden.

—— Supplement zum 33. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für October 1876 bis December 1877, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *Albert Socin.* 2 Hefte. 8. 1879. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.*)

(NB. Diese beiden Hefte werden getrennt nicht abgegeben.)

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1878, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *Albert Socin.* I. Hälfte. 8. 1881. — II. Hälfte. 8. 1883 (I & II. Hälfte complet: 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Supplement zum 34. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1879, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *August Müller.* 8. 1881. 5 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 50 *Pf.*)

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1880, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *August Müller.* 8. 1883. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1881. 8. 1885. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.*)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, herausgegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. I. Band (in 5 Nummern). 1857—1859. 8. 19 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 14 *M.* 25 *Pf.*)

Die einzelnen Nummern unter folgenden besondern Titeln:

[Nr. 1. Mithra. Ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orients von *F. Windischmann.* 1857. 2 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 80 *Pf.*) **Vergriffen**].

Nr. 2. Al Kindi, genannt „der Philosoph der Araber". Ein Vorbild seiner Zeit und seines Volkes. Von *G. Flügel.* 1857. 1 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*)

Nr. 3. Die fünf Gâthâs oder Sammlungen von Liedern und Sprüchen Zarathustra's, seiner Jünger und Nachfolger. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von *M. Haug.* 1. Abtheilung: Die erste Sammlung (Gâthâ ahunavaiti) enthaltend. 1858. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*) Bis auf 3 Exemplare vergriffen.

Nr. 4. Ueber das Çatrunjaya Mâhâtmyam. Ein Beitrag zur Geschichte der Jaina. Von *Albr. Weber.* 1858. 4 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.* 40 *Pf.*)

Nr. 5. Ueber das Verhältniss des Textes der drei syrischen Briefe des Ignatius zu den übrigen Recensionen der Ignatianischen Litteratur. Von *Rich. Adlb. Lipsius.* 1859. 4 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.* 40 *Pf.*)

—— II. Band (in 5 Nummern). 1860—1862. 8. 28 *M.* 90 *Pf.* (Für Mitglieder d. D. M. G. 20 *M.* 30 *Pf.*)

Nr. 1. Hermae Pastor. Aethiopice primum edidit et Aethiopica latine vertit *Ant. d'Abbadie.* 1860. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 2. Die fünf Gâthâs des Zarathustra. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von *M. Haug.* 2. Abtheilung: Die vier übrigen Sammlungen enthaltend. 1860. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 3. Die Krone der Lebensbeschreibungen, enthaltend die Classen der Hanefiten von Zein-ad-din Kâsim Ibn Kutlûbugâ. Zum ersten Mal herausgegeben und mit Anmerkungen und einem Index begleitet von *G. Flügel.* 1862. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Die grammatischen Schulen der Araber. Nach den Quellen bearbeitet von *G. Flügel.* 1. Abtheilung: Die Schulen von Basra und Kufa und die gemischte Schule. 1862. 6 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 80 *Pf.*)

Nr. 5. Kathâ Sarit Sâgara. Die Märchensammlung des Somadeva. Buch VI. VII. VIII. Herausgegeben von *H. Brockhaus,* 1862. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*) **Herabgesetzt** auf 3 *M.*, für Mitglieder 2 *M.*

—— III. Band (in 4 Nummern). 1864. 8. 27 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 20 *M.* 25 *Pf.*)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. III. Band.

Nr. 1. Sse-schu, Schu-king, Schi-king in Mandschuischer Uebersetzung mit einem Mandschu-Deutschen Wörterbuch, herausgegeben von *H. Conon von der Gabelentz.* 1. Heft. Text. 1864. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*)

Nr. 2. —— 2. Heft. Mandschu-Deutsches Wörterbuch. 1864. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 3. Die Post- und Reiserouten des Orients. Mit 16 Karten nach einheimischen Quellen von *A. Sprenger.* 1. Heft. 1864. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Indische Hausregeln. Sanskrit u. Deutsch herausg. von *Ad. Fr. Stenzler.* I. Âçvalâyana. 1. Heft. Text. 1864. 2 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

—— IV. Band (in 5 Nummern). 1865—66. 8. 18 *M.* 20 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 12 *M.* 90 *Pf.*)

Nr. 1. Indische Hausregeln. Sanskrit u. Deutsch herausg. von *Ad. Fr. Stenzler.* I. Âçvalâyana. 2. Heft. Uebersetzung. 1865. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*)

Nr. 2. Çântanava's Phitsûtra. Mit verschiedenen indischen Commentaren, Einleitung, Uebersetzung und Anmerkungen herausg. von *Fr. Kielhorn.* 1866. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*)

Nr. 3. Ueber die jüdische Angelologie und Daemonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus. Von *A. Kohut.* 1866. 2 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Die Grabschrift des sidonischen Königs Eschmun-ézer übersetzt und erklärt von *E. Meier.* 1866. 1 *M.* 20 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 90 *Pf.*)

Nr. 5. Kathâ Sarit Sâgara. Die Märchensammlung des Somadeva. Buch IX—XVIII. (Schluss.) Herausgegeben von *H. Brockhaus.* 1866 16 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 12 *M.*) **Herabgesetzt** auf 9 *M.*, für Mitglieder 6 *M.*

—— V. Band (in 4 Nummern). 1868—1876. 8. 31 *M.* 10 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 22 *M.* 85 *Pf.*)

Nr. 1. Versuch einer hebräischen Formenlehre nach der Aussprache der heutigen Samaritaner nebst einer darnach gebildeten Transscription der Genesis mit einer Beilage von *H. Petermann.* 1868. 7 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.* 65 *Pf.*)

Nr. 2. Bosnisch-türkische Sprachdenkmäler von *O. Blau.* 1868. 9 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 20 *Pf.*)

Nr. 3. Ueber das Saptaçatakam des Hâla von *Albr. Weber.* 1870. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*) **Herabgesetzt** auf 2 *M.*, für Mitglieder 1 *M.*

Nr. 4. Zur Sprache, Literatur und Dogmatik der Samaritaner. Drei Abhandlungen nebst zwei bisher unedirten samaritan. Texten herausgeg. von *Sam. Kohn.* 1876. 12 *M.* (Für Mitglieder d. D. M. G. 9 *M.*)

—— VI. Band (in 4 Nummern). 1876—1878. 8. 39 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 29 *M.* 25 *Pf.*)

Nr. 1. Chronique de Josué le Stylite, écrite vers l'an 515, texte et traduction par *P. Martin.* 8. 1876. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G 6 *M.* 75 *Pf.*)

Nr. 2. Indische Hausregeln. Sanskrit und Deutsch herausgeg. von *Ad. Fr. Stenzler.* II. Pâraskara. 1. Heft. Text. 1876. 8. 3 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 70 *Pf.*)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. VI. Band.

Nr. 3. Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache, zwischen Muslimen, Christen und Juden, nebst Anhängen verwandten Inhalts. Von *M. Steinschneider.* 1877. 22 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 16 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Indische Hausregeln. Sanskrit und Deutsch herausg. von *Ad. Fr. Stenzler.* II. Pâraskara. 2. Heft. Uebersetzung. 1878. 8. 4 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.* 30 *Pf.*)

——— VII. Band (in 4 Nummern) 1879—1881. 8. 42 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 29 *M* 50 *Pf.*)

Nr. 1. The Kalpasûtra of Bhadrabâhu, edited with an Introduction, Notes, and a Prâkrit-Samskrit Glossary, by *H. Jacobi.* 1879. 8. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 50 *Pf.*) **Herabgesetzt** auf 6 *M.*, für Mitglieder 4 *M.*

Nr. 2. De la Métrique chez les Syriens par M. l'abbé Martin. 1879 8. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

Nr. 3. Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer. Uebersetzt und durch Untersuchungen zur historischen Topographie erläutert von *Georg Hoffmann.* 1880. 14 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G 10 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Das Saptaçatakam des Hâla, herausg. von *Albr. Weber.* 1881. 8. 32 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 24 *M.*) **Herabgesetzt** auf 18 *M.*, für Mitglieder 12 *M.*

——— VIII. Band (in 4 Nummern) 1881—1884. 8. 27 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 19 *M.* 50 *Pf.*).

No. 1. Die Vetâlapañcaviñçatikâ in den Recensionen des Çivadâsa und eines Ungenannten, mit kritischem Commentar herausg. von *Heinrich Uhle.* 1881. 8. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*) **Herabgesetzt** auf 6 *M.*, für Mitglieder 4 *M.*

No. 2. Das Aupapâtika Sûtra, erstes Upânga der Jaina. I. Theil. Einleitung, Text und Glossar von Dr. *Ernst Leumann.* 8. 1883. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

No. 3. Fragmente syrischer und arabischer Historiker, herausgegeben und übersetzt von *Friedrich Baethgen.* 1884. 8. 7 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.*)

No. 4. The Baudhâyanadharmaçâstra, ed. *E. Hultzsch.* 1884. 8. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

——— IX. Band (in 4 Nummern) 1886—1893. 8. 33 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 23 *M.* 50 *Pf.*)

No. 1. Wörterverzeichniss zu den Hausregeln von Âçvalâyana, Pâraskara, Çâñkhâyana und Gobhila. Von *Adolf Friedrich Stenzler.* 1886. 8 4 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

No. 2. Historia artis grammaticae apud Syros. Composuit et edidit *Adalbertus Merx.* 1889. 8. 15 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 10 *M.*)

No. 3. Sâṃkhya-pravacana-bhâshya, Vijñânabhikshu's Commentar zu den Sâṃkhyasûtras. Aus dem Sanskrit übersetzt von *Richard Garbe.* 1889. 8. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 8 *M.*)

No. 4. Index zu Otto von Böhtlingk's Indischen Sprüchen. Von *August Blau.* 1893. 8. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 50 *Pf.*)

——— X. Band. No. 1. Die Çukasaptati. Von *Richard Schmidt.* 1893. 8. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

Vergleichungs-Tabellen der Muhammedanischen und Christlichen Zeitrechnung nach dem ersten Tage jedes Muhammedanischen Monats berechnet, herausg. von *Ferd. Wüstenfeld.* 1854. 4. 2 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

Fortsetzung der Wüstenfeld'schen Vergleichungstabellen der Muhammedanischen und Christlichen Zeitrechnung (von 1300 bis 1500 der Hedschra). Herausgegeben von Dr. *Eduard Mahler*. 1887. 4. 75 *Pf*. (Für Mitglieder der D. M. G. 50 *Pf*.).

Bibiioteca Arabo-Sicuia, ossia Raccoita di testi Arabici che toccano la geografia, la storia, le biografie e la bibiiografia della Sicilia, messi insieme da *Michele Amari*. 3 fascicoli. 1855—1857. 8. 12 *M*. (Für Mitglieder der D. M. G. 9 *M*.)

Appendice alla Biblioteca Arabo-Sicula per *Michele Amari* con nuove annotazioni critiche del Prof. *Fleischer*. 1875. 8. 4 *M*. (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M*.)

Seconda Appendice alla Biblioteca Arabo-Sicula per *Michele Amari*. 1887 8. 2 *M*. (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M*. 50 *Pf*.).

Die Chroniken der Stadt Mekka, gesammelt und auf Kosten der D. M. G. herausgegeben, arabisch und deutsch, von *Ferdinand Wüstenfeld*. 1857—61. 4 Bände. 8. 42 *M*. (Für Mitglieder der D. M. G. 31 *M*. 50 *Pf*.)

Bibiia Veteris Testamenti aethiopica, in quinque tomos distributa. Tomus II, sive libri Regum, Paralipomenon, Esdrae, Esther. Ad librorum manuscriptorum fidem edidit et apparatu critico instruxit *A. Dillmann*. Fasc. I. 1861. 4. 8 *M*. (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M*.)

— — — Fasc. II, quo continentur Libri Regum III et IV. 4. 1872. 9 *M*. (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M*. 75 *Pf*.)

Firdusi. Das Buch vom Fechter. Herausgegeben auf Kosten der D. M. G. von *Ottokar von Schlechta-Wssehrd*. (In türkischer Sprache.) 1862. 8. 1 *M*. (Für Mitglieder der D. M. G. 75 *Pf*.)

Subhi Bey. Compte-rendu d'une découverte importante en fait de numismatique musulmane publié en langue turque, traduit de l'original par *Ottocar de Schlechta-Wssehrd*. 1862. 8. 40 *Pf*. (Für Mitglieder der D. M. G. 30 *Pf*.)

The Kâmil of el-Mubarrad. Edited for the German Oriental Society from the Manuscripts of Leyden, St. Petersburg, Cambridge and Berlin, by *W. Wright*. Ist Part. 1864. 4. 10 *M*. (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M*. 50 *Pf*.) IId—Xth Part. 1865—74. 4. Jeder Part 6 *M*. (Für Mitglieder der D. M. G. à 4 *M*. 50 *Pf*.) XIth Part (Indexes). 1882. 4. 16 *M*. (Für Mitglieder der D. M. G. 12 *M*.) XIIth Part (Critical notes) besorgt von Dr. *M. J. de Goeje*. 1892. 4. 16 *M*. (Für Mitglieder der D. M. G. 12 *M*.)

Jacut's Geographisches Wörterbuch aus den Handschriften zu Berlin, St. Petersburg, Paris, London und Oxford auf Kosten der D. M. G. herausg. von *Ferd. Wüstenfeld*. 6 Bände. 1866—73. 8. 180 *M*. (Für Mitglieder der D. M. G. 120 *M*.)

— — — I.—IV. Band in je 2 Halbbänden. 1866—1869. 8. Jeder Halbband 16 *M*. 50 *Pf*. (Für Mitglieder der D. M. G. je 11 *M*.)

— — — V. Band. 1873. 8. 24 *M*. (Für Mitglieder der D. M. G. 16 *M*.)

— — — VI. Band. I. Abtheilung. 1870. 8. 8 *M*. (Für Mitglieder der D. M. G. 5 *M*. 30 *Pf*.)

— — — VI. Band. II. Abtheilung. 1871. 8. 16 *M*. (Für Mitglieder der D. M. G. 10 *M*. 70 *Pf*.)

Ibn Ja'îś Commentar zu Zamachśari's Mufaṣṣal. Nach den Handschriften zu Leipzig, Oxford, Constantinopel und Cairo herausgeg. von *G. Jahn.* 2 Bände. 1876—1886. 4. 117 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 78 *M.*)
——— I. Band. 1. Heft. 1876. 2. und 3. Heft. 1877. 4. Heft. 1878. 5. Heft. 1880. 6. Heft. 1882. 4. Jedes Heft 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. je 8 *M.*)
——— II. Band. 1. Heft. 1883. 2. Heft. 1885. 3. Heft. 1885. Jedes Heft 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. je 8 *M.*) 4. Heft. 1886. 4. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

Chronologie orientalischer Völker von Albêrûnî. Herausg. von *C. Ed. Sachau.* 2 Hefte. 1876—78. 4. 29 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 19 *M.*)
——— Heft 1. 1876. 4. 13 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 8 *M.* 50 *Pf.*)
——— Heft 2. 1878. 4. 16 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 10 *M.* 50 *Pf.*)

Mâlavika und Agnimitra. Ein Drama Kalidasa's in 5 Akten. Mit kritischen und erklärenden Anmerkungen herausg. von *Fr. Bollensen.* 1879. 8. 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 8 *M.*) **Herabgesetzt** auf 6 *M.*, für Mitglieder 4 *M.*

Mâitrâyaṇî Saṃhitâ, herausg. von Dr. *Leopold von Schroeder.* 1881—1886. 8. 36 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 27 *M.*)
——— Erstes Buch. 1881. 8. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)
——— Zweites Buch. 1883. 8. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)
Drittes Buch. 1885. 8. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)
——— Viertes Buch. 1886. 8. 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 9 *M.*)

Die Mufaḍḍalîjât. Nach den Handschriften zu Berlin, London und Wien auf Kosten der deutschen morgenländischen Gesellschaft herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von *Heinrich Thorbecke.* Erstes Heft. Leipzig, 1885. 8. Text 56 S., Anmerk. 104 S. 7 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.*)

Katalog d. Bibliothek der Deutschen morgenländ. Gesellschaft. I. Druckschriften und Aehnliches. 1880. 8. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*) In Neu-Bearbeitung begriffen.
——— II. Handschriften, Inschriften, Münzen, Verschiedenes. 1881. 8. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

Nöldeke, Th. Ueber Mommsen's Darstellung der römischen Herrschaft und röm. Politik im Orient. 1885. 8. 1 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G 1 *M.* 15 *Pf.*)

Teuffel, F., Quellenstudien zur neueren Geschichte der Chânate. Separatabdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Band 38. 1884. 8. In 15 Exemplaren. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

Catalogus Catalogorum. An alphabetical Register of Sanskrit Works and Authors by *Theodor Aufrecht.* 1891. 4. 36 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 24 *M.*)

Goldziher, Ign., Der Diwân des Ǵarwal b. Aus Al-Ḥuṭej'a. (Separatabdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Band 46 und 47.) 1893. 8. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

Huth, Georg, Die Inschriften von Tsaghan Baišiñ. Tibetisch-mongolischer Text mit einer Uebersetzung sowie sprachlichen und historischen Erläuterungen. 1894. 8. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.*)

☞ Zu den für die Mitglieder der D. M. G. festgesetzten Preisen können die Bücher nur von der Commissionsbuchhandlung, F. A. Brockhaus in Leipzig, unter Francoeinsendung des Betrags bezogen werden; bei Bezug durch andere Buchhandlungen werden dieselben nicht gewährt.

Zeitschrift

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Herausgegeben

von den Geschäftsführern,

in Halle Dr. **Pischel**, Dr. **Praetorius**, in Leipzig Dr. **Krehl**, Dr. **Windisch**,

unter der verantwortlichen Redaction

des Prof. Dr. E. Windisch.

Acht und vierzigster Band.

I. Heft

Leipzig 1894,

in Commission bei F. A. Brockhaus.

Zur Vereinfachung der Berechnung werden die verehrlichen Mitglieder d. D. M. G., welche ihr Exemplar der Zeitschrift **direct durch die Post** *beziehen, ersucht, bei der Zahlung ihres Jahresbeitrags zugleich das* **Porto** *für freie Einsendung der vier Hefte zu bezahlen, und zwar mit 1 Mark in Deutschland und Oestreich, mit 2 Mark im übrigen Auslande.*

Inhalt.

Heft I.

Zur vergleichenden semitischen Grammatik.

von

J. Barth.

I.

Die Vocale der vermehrten Perfecta.

Während beim Perfect des Grundstammes alle semitischen Sprachen Uebereinstimmung in der Vocalisation zeigen, weisen die vermehrten Conjugationen eine durchgehende Verschiedenheit in den Vocalen der 2. Silbe einerseits beim Südsemitischen, andererseits beim Nordsemitischen auf. Das Arab. und Aethiop. hat durchgehends ein ă (*qattăla*, *qâtăla*, *'aqtăla* u. s. w.), das Hebr. und Aram. dagegen in den activen Conjugationen jeweils den Vocal, den das Imperfect derselben Conjug. bietet (aram. *qattēl*, hebr. *qittēl*; Aphēl aram. *'aqtēl*, hebr. *hiqtîl*, übereinstimmend mit den Imperff. *jĕqattēl*, *jaqtēl* bezw. *jaqtîl*). Die Frage, welche Art der Perfectbildung den geschichtlich primären, welche den secundären Zustand darstelle, ist verschiedenartig beantwortet worden. Nöldeke hat gelegentlich die Priorität der hebr.-aram. Formen vermuthet, weil die südsemit. gleichförmige Vocalisation aller Perfecte eher einen secundären uniformirenden Trieb verrathe, als die bunte Mannigfaltigkeit derselben im Nordsemitischen. Soweit ich sehe, wird hingegen überwiegend die arab.-äth. Bildungsweise für die ursprüngliche gehalten und die Abweichungen der Vocalisation, welche das Hebr.-Aram. aufweist, als Folge einer Einwirkung der Impf.- auf die jeweils zugehörigen Perf.-Formen erklärt.

Diese letztere Annahme hat, wie mir scheint, schon an sich die grössere Wahrscheinlichkeit für sich. Denn im Grundstamm des Verbums haben bekanntlich in allen Idiomen, also seit ursemit. Zeit, das Perfect und das Impf. eine regelmässige Differenz des Charaktervocals als Merkmal beider Tempora: dem Perf. *qatĭla* steht *jaqtălu* im Impf., dem Perf. *qatăla* steht *jaqtĭlu* und *jaqtŭlu* als Imperfecte gegenüber [1]). Diese Vocaldifferenz ist ebenso

1) Zum intrans. Perf. *qatŭla* gehört nur im Arab. regelmässig *jaqtŭlu* mit gleichem Vocal. Das Hebr. hat bekanntlich dafür *jiqtăl* (תִּקְטַן, אֶשְׁכַּל), und ebenso hat das Aethiop. zu allen *qatĕla*-Perff., also auch denen mit ehemaligem *ŭ*, das Impf. *jeqtăl*; beide Sprachen haben also auch hier den üblichen Vocalwechsel.

ein Ausdruck ihrer Gegensätzlichkeit, wie die verschiedene Art ihrer Pronominalansetzung mit Präfixen hier, Suffixen dort. In den vermehrten Conjugationen ist aber jene Vocaldifferenz beider Tempora nur im Arab.-Aethiop. vorhanden, im Hebr.-Aram. dagegen ist sie ausgeglichen (*qattēl* : *jeqattēl*; *'aqtēl* : *jaqtēl* u. s. w.). Es hat also der ausgleichende Trieb gerade im Nordsemit. gewirkt, und zwar hat er innerhalb der einzelnen Conjugg. die Verschiedenheit der Tempus-Vocale, die das Arab.-Aeth. noch aufweist, verwischt. Die durchgehende Gleichheit des Perfectvocals mit dem des Imperfects im Hebr.-Aram., die dem ursemit. Zustand im Grundstamm widerspricht, macht es wahrscheinlich, dass diese Bildungsweise die relativ spätere ist.

Zu dem nämlichen Ergebniss führt die Vergleichung der Infinitive der vermehrten Conjugg. im Arab., Aram. und des Infin. absol. im Hebr., die, wie ich nachgewiesen zu haben glaube, aus dem Perfectstamm gebildet sind[1]) u. zw. unter Dehnung seines kurzen Charaktervocals zu unwandelbarer Länge. Nun lautet dieser Infin. im Piel aram. קַטָּל = hebr. קַטֹּל übereinstimmend mit aeth. *qăttâl* (in *qattâlī*) und arab. *qittâl*[2]). Ebenso geht im Hiph. das aram. *'aqtâl* mit arab. *'iqtâl*, äth. *'aqtâl* zusammen. Diese dem Nord- und Südsemit. gemeinsamen Infinitive[3]) weisen auf ursemit. Perfecta *qattăla*, *'aqtăla* zurück, aus deren *ă* das infinit. *â* gedehnt ist. — Dieses Moment allein wäre allerdings nicht stringent. Denn es könnten auch die Infinitive *qattâl*, *'aqtâl* direct aus dem Qal-Infinitiv *qătâl* ohne Rücksicht auf ihre eigenen Stammperfecte fortgebildet sein, wie dies thatsächlich bei den Imperfect-Infinitiven des Ostaram. קַטּוֹלֵי, אַקְטוֹלֵי u. s. w. = assyr. Inff. *qŭttŭlu*, *šuqtŭlu* von dem Qal-Impf.-Infin. *qŭtûl* aus geschehen ist (Nom.-Bildung § 101).

Eine wesentliche Stütze findet die Priorität der arab.-äth. Perfectbildung aber in der Uebereinstimmung der assyrischen Präsentien im Vocalismus mit ihr (Qal *i-kašăd*; Piel *u-kaššăd*, Šaph. *u-šakšăd* u. s. w.). Dass diese assyr. Formen trotz der Präfigirung der Pronomina desselben Ursprungs wie die gemeinsemitischen Perfecte seien, habe ich Zeitschr. f. Assyr. II. 375—86 [1887] zuerst ausgesprochen und von einigen Assyriologen und Semitisten zwar anfänglich den energischsten Widerspruch dagegen gefunden[4]), hatte aber die Genugthuung, dass bereits i. J. 1889

1) Nom.-Bildung §§ 39. 48; s. auch ZDMG. 44, 692.

2) Daselbst § 46—48.

3) Das im Hebr. Piel daneben, im Hiph. ausschliesslich vorkommende קַטֵּל, הַקְטֵל ist natürlich jenen übereinstimmenden Formen gegenüber das Spätere; es sind Dehnungen der nordsemitischen Perfectformen *qattĕl* (aram., auch hebr. im Hith-qattēl), *(h)aqtēl* (nur noch im Aram.).

4) Z. B. Haupt im Journ. of Americ. Or. Society XIII (1887), 263. — Dagegen stimmten Zimmern und andere Assyriologen von vornherein zu.

Frdr. Delitzsch sie für so selbstverständlich ansah, dass er sie in seiner „Assyr. Grammatik" ohne Nennung ihres Autors übernahm, ebenso wie soeben F. Philippi in Delitzsch-Haupt's Beitr. II, 370. Welche Ursache die Präfigirung der Pronomina im Assyr.-Babyl. bewirkt hat, ist für die vorliegende Frage gleichgiltig. Die Uebereinstimmung gerade dieses Idioms in den Charaktervocalen der Perfectformen mit denen der südsemit. Sprachen ist aber ein wichtiger Entscheidungsgrund für die Priorität dieser letzteren [1].

Es wird demnach die Ansicht bestehen bleiben, dass die Perf.-Vocale der 2. Silbe im Hebr.-Aram. auf einer Angleichung an die entsprechenden Vocale des Imperfects beruhen. Von hohem Interesse ist es nun zu sehen, dass in der modernen Fortentwickelung des Arab. sich derselbe Process auf südsemit. Boden jetzt abspielt, welcher im Nordsemit. schon vor Jahrtausenden abgelaufen ist. Im vulg.-arab. Dialect von Egypten sind jetzt im ausgedehntesten Masse die alten Charaktervocale des Perfects in mehreren Conjugationen abgestossen und durch diejenigen des Imperfects verdrängt. Wie im syrischen Beduinendialect نْزِل „er stieg herunter" (ZDMG. 22, 76, Z. 17) aus يَنْزِل sich erklärt, so sind eine grosse Zahl entsprechender vulg.-äg. Perf.-Bildungen, die vom altarabischen abweichen, nur durch die Einwirkung des Imperfects zu begreifen. Z. B. *gy* „kam" (Spitta, contes ar. 2) [2] nach *jagy*; *mišy* „ging" (2) nach *jamšy*; *'irif* „erkannte" (4. 93) nach يَعْرِف; *misik* „fasste" (oft) nach يِمْسِك; *ḥilfet* „sie schwur" (Gramm., Ḥ. 11, 14) nach يَحْلِف; *nizlû* „sie kamen herunter", Ḥ. 7, 11; 9, 28 s. oben; *qadir* (gewöhnlich *qidir*) „konnte", Ḥ. 9, 14 nach يَقْدِر; *sŭkŭt* „schwieg" (Sp., gr. S. 194) nach يَسْكُت; *ḥafaṭ* „ich habe auswendig gelernt" nach يَحْفَظ (C. p. 3) u. v. A. Der Process ist

---

1) Von Gewicht hierfür ist auch die Perf.-Bildung der ל״ה-Verba im Hebr. גָּלְתָה, הָגְלָתָה u. s. w., welche übereinstimmend mit der allgemeinen südsemit. Art durchweg ein *a* nach dem 2. Radical hat; das *i* der 1. Silbe ist dem der starken Verba nachgebildet. Dass das *ă* der 2. Silbe, abweichend von dem *a* in جَلَّى, أَجْلَى zu erklären sei und auf Analogiebildung nach dem Qal beruhe, ist jedenfalls nicht wahrscheinlicher.

2) Die Zahlen hinter den folgenden Beispielen beziehen sich auf die Seiten von Spitta's contes arabes; die nachfolgenden mit Ḥ. auf die Ḥikâjât in Sp.'s Gramm. (Nummern und Capitel der letzteren).

hier noch mitten in der Bildung, nicht abgelaufen; alte Perfectformen gehen in anderen Verben noch neben solch jüngeren her.

Ebenso in vermehrten Conjj. Z. B. in der II. Conjg. die Perfecte *'allim* „lehrte“ nach يُعَلِّم, *ḫallif* „liess zurück“ nach يُخَلِّف und ebenso *sallim* „grüsste“, *ḫammin* „meinte“, *rattib* „ordnete an“, *kaddib*, *nazzil*, *ḥammil* u. v. A. (s. Spitta, gramm. S. 194) neben alten Formen wie *samma'*, *farraš*[1]). — In der III. Conjug. ist die jüngere Bildung sogar schon ganz durchgedrungen; sie hat nur Perfecte wie *sâbiq*, *ḥaṣim*, *qâtil*, *hârib* (S. 196), die dem Impf. conform geworden sind. — In der VIII. Conjug. stehen beiderlei Formen wieder neben einander: *itmisik*, *itfihim*, *itrikib*, *itḥazim*[2]) neben *itkasar*, *itḳafal* u. A. (S. 199). — In all diesen Fällen ist die Angleichung des Perfects an das Imperfect in voller Entwicklung, während sie im Nordsemitischen bereits vollzogen ist.

II.

Zu den Vocalen der Imperfect-Präfixe.

Die Vocale der Impf.-Präfixe weisen nicht auf so einheitliche Grundformen zurück, wie vielfach angenommen wird. Wenn man auch das *i* der geschlossenen Silbe im Hebr. (יִקְטֹל), welches mit dem aram. *ĕ* correspondirt, als Umbildung aus dem *a* in der offenen Silbe (יָסֹב, יָקוּם) erklären und daraus einen einheitlichen Grundvocal *a*, entsprechend dem Arab., construiren kann, so fällt andererseits ins Gewicht, dass das Aethiopische durchgehends den *ĕ*-Vocal (*je*, *tĕ*, *nĕ* u. s. w.)[3]) aufweist und dass im Aeth. der Uebergang eines ursprünglichen *ă* in *ĕ* in geschlossener Silbe meist nicht eintritt. Es stehen also zunächst zweierlei Präfixvocale einander gegenüber: 1) *ă* im Arab. durchgehend[4]), im Assyr. überall ausser der 1. Pers. Plur.[5]), im Hebräischen nur bei den schwachen Verben ע"ו und ע"ע; 2) *ĭ*, *ĕ* durchweg im Aram., Aeth. und bei Verben des Hebr. ausser den genannten zwei Stammarten. Dass beide Arten aus einem und demselben für alle Personen durchgehenden ursemit. Grundtypus *ă* stammen sollen,

1) Spitta's Annahme, dass die Entstehung des *i* durch die jeweilige Natur der umgebenden Consonanten bewirkt sei, hält einer Vergleichung der Fälle gegenüber nicht Stand, vgl. auch das durchgehende *qâtil* der III. Conj. Ob an der theilweisen Erhaltung des *a* lautliche Einwirkungen mit betheiligt sind, kann ich nicht beurtheilen.

2) Entsprechend dem aram. *'ethqᵉtel*.

3) Natürlich abgesehen von Verben prim. guttur. (wie *jaḥawer*), wo das *a* offenbar Wirkung des Gutturals ist.

4) Doch vgl. unten.

5) *takšud*, *takšudu*, ebenso im Präsens *takašad*, *takašadu*, aber *nikšud*, *nikašad* (s. Delitzsch, Ass. Gr. 8*). Das *i* der 3. Pers. Sing. und Pl., *ikšud* u. s. w. erklärt sich aus dem *j*.

hat schon wegen der erwähnten Schwierigkeit des Aeth. seine Bedenken. Weiter ist für das Arab. noch beachtenswerth, dass im heutigen Dialect von Syrien *i* der gewöhnlichste Vocal ist und in dem von Aegypten ebenfalls *i* bei allen Verben herrscht, die im Impf.-Stamm *ă* oder *i* haben (*jiḍrab, jinzil*), dagegen *u* bei den Impff. mit *u* der Stammsilbe (*juskut*; [dieses dialectisch auch schon im Altarabischen]); s. Spitta, gr. § 95. Diese gleichmässige Entwicklung eines Präfix-*i* in zwei Dialecten wäre schwerlich möglich gewesen, wenn die altarabische Volkssprache jene durchgehende Gleichförmigkeit des *a*-Präfixes enthalten hätte, die die Schriftsprache zeigt. Die Vermuthung ist schon ausgesprochen worden, und sie hat an sich viel Einleuchtendes, dass im Ursemitischen die Präfixe der verschiedenen Personen ursprünglich nicht dieselben Vocale gehabt zu haben brauchen[1]), wenn auch schon seit alter Zeit in den einzelnen Sprachen eine Ausgleichung aller Personenpräfixe erfolgt ist.

Wie dem auch sei, so finden sich jedenfalls hinreichende Spuren, die auf eine uralte Spaltung der Präfixe des transitiven *u*- und des intransitiven *a*-Imperfects[2]) hinweisen, denen zufolge jenes in ausgedehntem Umfang als *jaqtulu*, dieses als *jiqtalu* gebildet wurde. Schon Rödiger, ZDMG. 14, 488, erwähnte und Fleischer, Beitr. II, 275, belegte weiter, dass im Arabischen alle *a*-Imperfecte[3]) im Präfix den *i*-Vocal annehmen können; nach Baiḍ. I, S. ٨, Z. 16—17 wäre dies auch bei den *i*-Impff. der Fall, wo es aber auf Vocalassimilation beruhen kann. Bei إِخَالُ ist sogar dies *i*-Präfix weit gewöhnlicher und eleganter als das mit *a*. Hiermit in Uebereinstimmung ist die Art der Präfixvocale im Vulgär-Aegypt. beim *a*- und *i*-Impf.

Wenn nun nachgewiesen werden kann, dass die nämliche Scheidung in mehreren Verbalclassen auch im Nordsemitischen vorliegt, so ist durch deren Uebereinstimmung mit dem Arabischen eine Verschiedenheit des Präfixes *jă, tă* u. s. w. für das *u*-Impf., *ji, ti* für das *a*-Impf. bereits für die ursemitische Zeit gesichert. Das ist in der That der Fall. Für die Verba med. w im Hebr. erscheint unter ganz gleichen Silbenverhältnissen das Präfix mit *ă* in dem *u*-Impf. יָקוּם, יָשׁוּב u. s. w., dagegen mit *i* in dem *a*-Impf. יֵאוֹר, יֵבוֹשׁ. Hier hat schon Stade (§ 486 Anm.) auf die entsprechende eben erwähnte dialectische Scheidung im Arab. hingewiesen. — Das ist aber nicht die einzige Erscheinung dieser

1) Vgl. das *ni* im Assyr. gegenüber dem *ta* im Sing. und Plur.

2) Es versteht sich, dass es nur auf die Charaktervocale *u* bezw. *a*, nicht auf die Bedeutung ankommt.

3) D. h. Impff., deren zweite oder Stammsilbe *a* hat und so auch entsprechend im Folgenden.

Art im Hebräischen. Auch bei den Verbis prim. guttur. (ausser פ״א) haben diejenigen mit *u* der imperfectischen Stammsilbe im Präfix *a*, dagegen die mit *a* der Stammsilbe ein *i*-Präfix. Vgl. einerseits יַחֲרֹג, יַעֲמֹד, יַחְלֹף, יַחֲבֹל, יַחְמֹד u. s. w., andererseits יֶחְבַּשׁ, יֶאְשַׁם, יֶחְסַר, יֶאֱמַץ, יֶעְשַׁן u. s. w.[1]). Dieselbe Präfixunterscheidung weisen die Verba med. gemin., deren erste Impf.-Silbe nicht geschärft wird, auf, nämlich bei *u* der Stammsilbe stets *a*-Präfix, z. B. יָסֹב, יָעֹז, יָחֹן, יָמֹד, יָרֹן, dagegen bei *a* der Stammsilbe *i*-Präfix: יֵחַם, יֵרַךְ, יֵמַר, יֵחַת, יֵקַל, יֵשַׁם u. A.[2]).

Im S y r i s c h e n wird die nämliche Unterscheidung zu Grunde liegen, wenn bei den Verbis פ״א im Westsyr. die *u*-Impff. *ē* im Präfix haben, wie ܢܶܐܟ݂ܘܽܠ, ܢܶܐܣܘܽܪ, ܢܶܐܚܘܽܕ, die *a*-Impff. dagegen *ī*, wie ܢܺܐܡܰܪ, ܢܺܐܒܰܕ. ܢܺܐܙܰܠ. Diese Scheidung ist wohl dadurch bedingt, dass im ersten Fall *ă* + א vorlag, das zu *ē* wurde[3]), im letzteren aber *ĭ* + א, das *ī* blieb. Dafür spricht der jeweils zugehörige Imperativ, der bei jenen ܐܶܟ݂ܘܽܠ, ܐܶܣܘܽܪ, ܐܶܚܘܽܕ mit *a*, bei diesem hingegen ܐܶܡܰܪ mit *ĕ* = *ĭ* des א lautet. Diese Vocale des א sind der Nachhall des Präfixvocals; sie stehen zu ihm in dem Verhältniss wie der Chaṭef-Vocal ֲ- des Gutturals in יַחֲרֹג einerseits und das ֱ in יֶאֱמַץ andererseits. Daran, dass die Scheidung der ersten Vocale im Imperativ von anderer Natur als die gleiche der Impf.-Präfixe sein sollte, ist nicht zu denken.

Demnach liegt dieselbe Scheidung des Präfixvocals *ă* für das *u*-Impf. von dem *ĭ* für das *a*-Impf. in Dialecten des Alt- und Neuarabischen, in drei Verbalclassen des Hebräischen und in e i n e r solchen des Westsyrischen vor. Diese Uebereinstimmung erweist sie als ursemitisch. Von dieser Thatsache aus lässt es sich verstehen, dass in den verschiedenen Sprachen sich je eine von den beiden Arten der Präfixvocalisation ausgebreitet und als alleinige Form festgesetzt hat, *ĕ* (= *ĭ*) im Aeth. auch für *u*-Impff., *ă* im Arab., Assyr. auch für das *a*-Impf.[4]), während in mehreren der semitischen Sprachen noch deutliche Anzeichen der ehemals differenten Verwendung der beiden Präfixvocale verblieben sind.

1) O l s h a u s e n §§ 236c, 237a; S t a d e §§ 483a, 487a.

2) O l s h. § 243a, b, G e s.-K a u t z s c h § 67, 5 u. 8, Anm. 3, S t a d e §§ 484a, 490a.

3) Vgl. auch ܡܶܐܟ݂ܘܽܠܬܳܐ mit מַאֲכֹלֶת, مَأْكَلَة.

4) Auch die hebr.-aram. Formen mögen der gewöhnlichen Annahme entsprechend auf e i n e n Typus zurückgehen; vgl. S. 4 M.

III.

Das Alifu'l Waṣli.

Die Annahme galt früher wohl allgemein, dass das Vortreten des أَلِفُ الْوَصْلِ durch eine ursprünglich vorhandene Doppelconsonanz im Wortbeginn veranlasst sei, und dass das Vortreten des إ, أ dann ermöglicht habe, diese ursprüngliche Doppelconsonanz auf zwei Silben zu vertheilen. Aeusserlich angesehen, d. h. wenn man die arabischen von jenem Alif betroffenen Wörter ohne Rücksicht auf die Vertreter in den andern Sprachen betrachtete, schien das allerdings so; denn zieht man z. B. von اِسْمٌ, اِبْنٌ, اِثْنَانِ den jetzigen Vorschlag sammt dem Vocal[1]) ab, so bleibt *smun*, *bnun*, *ṯnâni* übrig. Vergleicht man dagegen die gemeinsemitischen Aequivalente, so ergiebt sich diese ältere Annahme, die neuerdings wieder Philippi hat aufrecht halten wollen[2]), als ein Trugschluss; es zeigt sich, dass kein einziges selbständiges Wort, das im Arab. Alifu'l Waṣli hat, gemeinsemitisch oder auch nur noch in einer Sprache mit Doppelconsonanz beginnt. Vergleiche

اِبْنٌ mit hebr. בֵּן, ass. *bin*(*binu*), aram. ܒܪ;
اِسْمٌ „ „ שֵׁם, syr. ܫܡܐ, jüd.-aram. שׁוּם, ass. *šumu*;
اِسْتٌ „ „ שֵׁת;
اِمْرُؤٌ „ altaram. מרא[3]) = syr. und aram. ܡܳܪܳܐ[4]);
اِثْنَانِ „ ass. *šinā*, hebr. שְׁנַיִם[5]);
اِثْنَتَانِ „ arab. ثِنْتَانِ = hebr. שְׁתַּיִם (das = שְׁנְתַּיִם), ܐܬܪܬܝܢ (aus *tirtēn*[6]);

1) Letzteres ist freilich schon eine arge Willkür.

2) Soeben wieder in Delitzsch-Haupt's Beitr. z. Assyr. und vergl. Sprachw. (im Folgenden als BAVS bezeichnet) II, 360 ohne jedes Eingehen auf die nominalen und imperativischen Correspondenzen der andern Sprachen, die wir gleich folgen lassen.

3) Inschrift des Panamû Z. 11. 12. 19.

4) Aus *mār'â*, wie ܦܐܪܐ aus *pirjâ*.

5) Jedes hebr. Šewâ mobile bezeichnet bekanntlich einen ehemaligen kurzen Vocal.

6) Vgl. ZDMG. 43, 185—86.

أَبْنَةٌ mit arab. بِنْتٌ = hebr. בַּת = aram. בְּרַתָּא;
أُقْتُلْ „ hebr. קְטֹל (= *qŭtŭl*) = ass. *kušud* = syr. ܩܛܘܠ = äth. ቀቲል.

Wenn Sprachvergleichung überhaupt einen Sinn hat, so lehrt diese constante Correspondenz mit untrüglicher Sicherheit, dass von den selbständigen Wörtern mit أَلِفُ الوصل nicht ein einziges mit Doppelconsonanz begonnen hat und es ist aussichtslos, in allen diesen unter einander gesetzmässig übereinstimmenden Fällen statuiren zu wollen, das seien „entsprechende, aber doch von einander abweichende Formen" (Philippi), d. h. das Arab. habe hier durchweg von allen andern Sprachen abweichende vocallose Substantive *sm, bn, mr, bn* (*-at*) u. s. w. besessen, und es sei noch ausserdem Zufal', dass der Vocal nach dem Alif im Arab. überall (ausser bei *imruun*) derselbe Vocal ist, den die übrigen Sprachen hinter dem ersten Radical haben; er habe in Wirklichkeit gar nichts mit ihm zu thun. In der Annahme solcher vocalloser Substantive wird ohnehin wahrscheinlich Philippi allein stehen. Die Sachlage war vielmehr die, dass das Arab. denselben kurzen Vocal, der ursemitisch hinter dem ersten Radical stand, vor denselben zog (*ibn* für ursem. *bin* u. s. w.), ihn im Fall des Zusammenstosses mit einem vorhergebenden wortschliessenden Vocal von diesem verdrängen liess, im Satzbeginn aber, da kein Wort mit Vocal beginnen konnte, ihm einen schwachen Hauch, welcher aber mit Hamza = א nicht identisch war [1]), voransetzte; s. ZDMG. 44, 695.

Alle obigen Substantive, mit alleiniger Ausnahme von إمْرُؤٌ, waren Biliterale, die den Vocal *i* hatten [2]). Dieser Vocal ist es daher auch, der bei ihnen stets mit dem Alifu'l W. verbunden ist. Da in Folge dessen das Alifu'l Waṣli ursprünglich fast stets mit einem *i* verbunden war, so trat bei ihm *i* durch Analogie auch an alle übrigen Formen ausser أُقْتُلْ [3]) an, z. B. إمْرُؤٌ, إنْفَعَلَ u. s. w.

Die obigen ganz klar liegenden Fälle gestatten es uns erst, über die zwei Alifu'l W. bei Verbalpräfixen (إِنْ, إِتْ) ein Ur-

1) Vgl. hierüber unten.

2) Dagegen ward das *a* von Biliteralen auch im Arab. an seiner ursprünglichen Stelle belassen: فَمٌ, دَمٌ, يَدٌ.

3) Das vorgeschlagene *u* von أُقْتُلْ ist natürlich gleich dem ersten *u* in *kušud*, hebr. קְטֹל = *qŭtŭl*.

theil zu gewinnen. Jedes dieser beiden liegt bereits seit ursemitischer Zeit gespalten vor. Das *n*-Präfix

a) ohne Vorschlag in den perfectischen Formen נָקוֹם, נָסַב, נִקְטַל, äthiop. in Substt. wie ንጕርጓር „Murren“ u. A.;

b) mit Vorschlag im Arab. in allen Formen als اِنْ, im Hebr. nur in den vom Impf. zurückgebildeten Formen הִנְ־קָטֵל (woraus הִקָּטֵל), im Aeth. in den Verbalformen አንጐርጐረ u. dgl.

Bei dem zweiten Reflexivpräfix *ta*, *it* ist die Identität beider Formen zwar nicht ganz gesichert (ZDMG. 44, 695, Anm.), aber doch nicht unwahrscheinlich. Unter dieser Voraussetzung ist es gespalten als

a) *ta*, so stets im Aeth.; im Arab. so in der V. und VI. Conj.

b) *it* im arab. اِقْتَتَلَ, als הִתְ in הִתְקַטֵּל im Hebr., ebenso dialectisch im Westaram., als ܐܶܬ݂ im Syr.

Dass in beiden Fällen die Präfixe nicht vocallos gewesen sind, lehrt ein Blick auf die beide Male unter a) genannten Formen. Die Ursache des Vorschlags ergiebt sich aus der Spaltung des *na*-Präfixes im Hebr. Die aus dem Perfectstamm gebildeten Formen haben das *na* rein bewahrt (נִקְטַל, Particip. נִקְטָל, Inf. absol. נִקְטֹל); nur die aus dem Impf. zurückgebildeten und von ihm abhängigen Formen haben nach Analogie des Imperfects den Vocal vorgeschlagen. Da beim Impf. ein Vocal nicht mehr hinter, sondern nur vor dem *n* stand (*jinqatil*), so bildeten auch die vom Impf. abhängigen Formen (Imperativ, hebr. Inf. cstr.) sich hierin ihm nach; nach hebr. יִקָּטֵל entstand so ein Imperativ und Inf. cstr. *inqatēl*, ebenso nach dem arab. *janqatilu* statt *anqatil* auf Grund der beim Alifu'l W. durchgeführten Analogiebildung mit *i* ein *inqatil*. Da nun kein semitisches Wort mit dem Vocal beginnen konnte, so nahm das *i* den Vorschlag ا bezw. ה an [1]). Im Hebr. ist dieser

1) Philippi hat die Rückbildung der je zweiten Formen aus dem Impf. zuerst richtig erkannt, aber auf Grund der irrigen Auffassung der selbständigen Waṣla-Wörter in S. 7—8 als solcher mit Doppelconsonanz im Anfange auch hier aus dem Impf. ein *nqatil, tqatil* hervorgehen lassen. Da aber in jenen obigen Fällen der Vocal des Vorschlags stets zur ursemitischen Grundform gehört hat und erst durch sein Vortreten an den Wortbeginn den Hauchvorschlag bewirkt hat, so ist auch hier die Annahme einer mit dem Vocal beginnenden Form (nach Analogie des Imperfects) der allein indicirte Erklärungsgrund für das Entstehen des Vorschlags. — Ueber das ا in اِنْ vgl. oben S. 8. Das Aeth., welches keine Analogiebildung des Vocals kennt, hat ganz regelrecht auch hier አን mit demselben Vocal *a*, den das Imperfect $jang^{u}arg^{u}er$ hat.

Vorschlag auf diese seine ursprüngliche Stellung bei den Impf.-Derivaten beschränkt geblieben [1]), im Arab. aber dann weiter auch durch das Perf. und seinen Infinitiv durchgeführt worden. — Derselbe Process wäre event. für die Spaltung des *t*-Präfixes anzunehmen. In beiden Fällen war das Vortreten des Vocals an den Wortanfang nach Analogie des Imperfects, nicht Doppelconsonanz, der Anlass des Vorschlags wie in den übereinstimmenden Fällen oben S. 7—8.

Diesen Vorschlag im Satzbeginn im Arab. (إِ, أُ), habe ich ZDMG. 44, 695 als einen „schwachen Hauch" bezeichnet, der aber „weder im Arab. noch im Hebr. etwas mit dem Hamza zu thun habe" (S. 681). Beides ist unzweifelhaft. Dass im Satzbeginn ein wirklicher Hauch gesprochen ward, zeigt die Vergleichung mit den wenigen Fällen, in denen auch ausserhalb des Arab. der Vorschlag auftritt: إِنْقَتَلَ, vgl. mit dem *hin* in hebr. *hinq.* = *hiqqattēl* und dem አን im äth. አንጐርጐረ u. s. w., — إِذْ vgl. mit dem hebr. *hith* und dem aram. ܐܝܬ. — Dass es aber weder im Arab. noch im Hebr. je mit dem Hamza = א zusammenfällt, lehren dessgleichen diese soeben erwähnten Correspondenzen: das Hebr. hat beide Male הּ, das Arab. stets ا (أ) ohne Hamza und lässt diesen Hauch vor jedem vorangehenden Vocal verschwinden, was einem Hamza niemals passirt. Hieraus dürfte Philippi (BAVS II, 360) entnehmen, dass das ا in إِنْقَتَلَ und das ا in أَمْلِيصٌ nichts weniger als „gleichwerthig" ist, und dass ein „schwacher Hauch" nicht gerade ein Hamza-א zu sein braucht.

IV.

Philippi hat gelegentlich einer Besprechung des zweiten Theils meiner „Nominalbildung" in dieser Zeitschrift (Band 46, 149—172) und im Anschluss daran in BAVS II, 359 ff. eine Anzahl Behauptungen zu den einschlägigen Fragen ausgesprochen, die

1) Beachtenswerth ist, dass auch das Aeth. in dem Perfect-Infinitiv den Vorschlag አ weglässt, wie ንጐርጓር „das Murren", ንኁጋዊ „zum Irren gehörend, irrend", obgleich das Perfect selbst አንጐርጐረ, አንኈገወ mit Vorschlag lautet. Die erstere mit dem Hebräischen übereinstimmende Art ist die ältere. — Vgl. auch die jüngere hebräische Analogieform des Inf. absol. הִקָּטֵל neben dem alten נִקְטֹל (Nominalbildung S. 73—74).

meines Erachtens einer Kritik nicht Stand halten können. Da sie eine solche bisher nicht gefunden haben, obgleich sie wichtige Fragen der vergleichenden Grammatik betreffen, so sollen die wesentlichsten im Folgenden kurz gewürdigt werden.

Die hauptsächlichste derselben, seine Beanstandung [1]) der von mir angenommenen Doppelreihe von abgeleiteten Nomina, einer perfectischen und einer imperfectischen, hat er inzwischen selbst der Beurtheilung entzogen. Während er in dieser Zeitschrift im Jahre 1892 (S. 149) über diese Grundthese meines Buchs sich äussert: „Meinen principiellen Widerspruch gegen diese Art der Ableitung der Nomina habe ich schon in der Anzeige der ersten Hälfte dieser Schrift begründet und beharre noch bei demselben“, schreibt er in demselben Jahr 1892 in einer anderen Zeitschrift über dieselbe Frage [2]): „Trotzalledem wird Barth Recht behalten, „dass gemeinsemitische Nomina, die eine Verbaletymologie zulassen, „wenn sie active Bedeutung haben und ihr erster Radical mit *a*, „ihr zweiter mit *u* und *i* versehen ist, sich von einem activen „Imperf. auf *u* oder *i* herleiten, dagegen wenn sie neutrische Be„deutung haben und ihr erster Radical mit *a*, ihr zweiter mit *a* „resp. *u* ausgesprochen wird, sich von einem neutrischen Impf. auf „*a* resp. *u* herleiten. Denn in der That, wie B. treffend aus„einandersetzt (ZDMG. 1890, 690, Nom.-Bildung 484 ff.), der Gegen„satz der Vocale in dem zweiten Radicale dieser Nomina zu den „Vocalen in dem betr. Radicale der Nomina, die mit dem Perfect„stamm übereinstimmen, ist uns nur auf dem verbalen Gebiete be„greiflich u. s. w. u. s. w.“ Daselbst ferner: „Darin hat Barth „sicher Recht, dass ein יֵלֵךְ mit לֶכֶת, ein יֵצֵא mit צֵאת, ein يَنْزِلُ „mit مَنْزِلٌ, ein يَأْكُلُ mit مَأْكُلَةٌ etc., ein يَفْعَلُ mit فَعْلٌ zusammen„hänge“. — Daselbst S. 388: ... „stimme ich Barth vollständig „zu, dass ein Theil der Nomina, die sich aus einem Begriffsstamm „ableiten lassen, mit dem Stamm des Verbums, der den zweiten „Radical als Activ mit *a*, als Neutrum mit *i* und *u* ausspricht [3]), „identisch ist, dagegen ein anderer Theil der Nomina gleicher „Etymologie sich von der ... entgegengesetzten Verbalform [4]) her„leitet.“ Da Philippi den Lesern dieser Zeitschrift gegenüber von diesen Bekenntnissen keinen Gebrauch gemacht, vielmehr das Beharren bei seinem principiellen Widerspruch versichert hat, so glaubte ich diesen nothwendigen Nachtrag unseren Lesern nicht vorenthalten zu sollen.

---

1) S. Steinthal's Zeitschr. f. Völkerps. u. Sprachw. 1890, 349 f.
2) BAVS II, 365. 388.
3) d. h. das Perfect (die Anmerkung von mir).
4) d. h. dem Imperfect (die Anmerkung von mir).

Früher hatte Ph. behauptet, die Nomina müssten doch eine verschiedene Bedeutung darbieten, je nachdem sie sich vom Perfect oder aber vom Imperfect herleiteten [1]). Davon ist jetzt keine Rede mehr. Die Abweichungen in zwei Einzelpunkten, die jetzt Ph. noch geltend machen will, dürften sich ebensowenig behaupten lassen [2]), wie die frühere in der Hauptthese. Gehen wir nun auf

1) Steinthal's Zeitschr. a. a. O. 349. S. dagegen ZDMG. 44, 693.

2) Die eine betrifft die von mir angenommene Veränderlichkeit des ersten Vocals in zweisilbigen Nomina. Nach Philippi sollen nur die mit *a* der ersten Silbe von den Verbalstämmen ausgegangen, die mit *ŭ* und *ĭ* der ersten Silbe aber entweder nur „gleichzeitig" mit ihnen sich entwickelt haben oder spätere Analogiebildungen nach ihnen sein (BAVS II, 389). Die Unhaltbarkeit dieser Meinung ergiebt sich aus z. B. folgenden Consequenzen derselben: Das intransitive Adj. حَبُولٌ „listig" und alle ihm gleichen Formen des Arabischen und Hebräischen wären dann auf anderem Wege zu Stande gekommen, als das äthiopische *ḥĕbûl* „listig" und die durchweg ihm gleichen Formen des Aethiopischen. — Der intransitive Infinitiv فَعْلٌ würde danach aus يَفْعَلُ, nicht aber das transitive קְטֹל aus יִקְטֹל stammen. Die arab. Inff. حَلْفٌ, كَذْبٌ u. s. w. würden zu يَحْلِفُ, يَكْذِبُ, aber die äth. Inff. ኅበይ· nicht so zu ይኅበይ·, — እኀይ nicht so zu ይእኀይ, hebr. שְׁכַב nicht zu יִשְׁכַּב, — שְׁפַל nicht zu יִשְׁפַּל u. s. w. gehören. Diese Ansicht dürfte wenig Anhänger gewinnen. Die ihr zu Grunde liegende Meinung, dass nur aus einer dreisilbigen Impf.-Form *ja-qatŭl, ja-qatil* u. s. w. sich Stammformen hätten zurückbilden lassen, die naturgemäss nur *a* in der ersten Silbe gehabt hätten, dass dagegen die ursemitischen Formen *ja-qtul, ja-qtil, ja-qtal* solche Rückbildungen unter Insertion eines Vocals (*qutŭl, qatĭl* u. s. w.) nicht gestattet, vielmehr einen gemeinsemitischen Hauchvorschlag vor die Rückbildung erfordert hätten, widerlegt sich schon durch den gemeinsemitischen aus dem Imperfect *ja-qtŭl* zurückgebildeten Imperativ *qŭtŭl* (hebr., aram., assyr., äth.), der erst auf arab. Boden und nur hier allein einen Vorschlag angenommen hat. Unsere Auseinandersetzung Nr. III oben S. 7 ff. hat wohl erwiesen, dass überhaupt für den waslirten Hauchvorschlag die Doppelconsonanz im Wortbeginn ein ursächliches Moment nicht ist. — Zweitens sollen nach Ph. die einsilbigen Nomina zwar allerdings die Charaktervocale der beiden Stämme (Perf. und Impf.) angenommen, aber ehemals alle noch hinter dem zweiten Radical ein unbetontes *ă* besessen haben. Das sei „mit Sicherheit" aus dem Auftreten des bekannten *ă* im Plural erschliessbar (BAVS 373). Bekanntlich findet sich nun aber dieses plur. *ă* im Südsemitischen bei Masculinen überhaupt nicht, selbst bei Femininen erscheint es nirgends im Semitischen in den Adjectivclassen. Ferner würden die durchgehenden aram. Formen mit dem Charaktervocal hinter dem zweiten Radical wie ܩܘܕܫ, ܓܘܫܡ, ܥܒܕ sich garnicht aus jenen angenommenen Grundformen *qŭdaš, gŭsăm, 'ăbad* herleiten lassen. Ueber das pluralische *a* der Segolatformen lässt sich allerlei

die neuen zum zweiten Theil gemachten Aufstellungen etwas näher ein, mit zwei lautgesetzlichen Fragen beginnend.

Dass nach mir יוּכַל = urspr. *יוֹכַל, also intransitives Imperfect des Qal ist [1]), verräth nach Philippi's Versicherung ein „ziemlich willkürliches Umspringen mit den Lautgesetzen"; denn „ein aus einem Diphthong entstandenes וֹ wird im Hebr. nie zu וּ" [2]). Statt jeder Erörterung verweise ich demgegenüber auf

arab. لَوْ (*lau*) = hebr. לוּ (*lû*) = syr. *lû* in ܐܠܘ,
hebr. נוּגוֹת Thr. 1, 4 (נוּגֵי Zeph. 3, 18) Niphal für נוֹגוֹת,

welche diese angeblich von mir „decretirte" Trübung eines aus *au* entstandenen *ô* zu *û* über jeden Zweifel stellen [3]).

Da daher יָכֹל in allen Formen sonst nur als Qal vorkommt [4]) und von einem Causativstamm nirgends eine Spur erscheint, so ist יוּכַל Qal-Impf. für **jôkhal*, ganz entsprechend den neuarabischen Imperff. *jûga'*, *jûrăm* aus urspr. **jauga'*, *jauram*, da das Vorkommen dieser Verfärbung im Hebr. gesichert ist.

Der weitere Einwand Philippi's: „Es wäre denn doch [יוּכַל] eine einzig dastehende Bildung des Impf. Qal von einem פ"י" ist ebensowenig wie der vorige an den Thatsachen geprüft. In den Grammatiken allerdings stehen keine weiteren Fälle; aber daraus folgt noch nicht ihr Fehlen. (יוּקַד), תּוּקַד „es brennt" ist ebenso wie יוּכַל Imperfect des Qal. Ein Hiphil-Hophal von יקד fehlt sonst. Würde es vorkommen, so würde das Hophal natürlich bedeuten „wird angezündet, bezw. verbrannt" wie أُوقِدَ, ܐܬܘܩܕ. — תּוּקַד aber bedeutet das nicht, sondern stellt sich in der Bedeutung ausschliesslich zum Qal, parallel neben תִּקַד und תִּיקַד, die auf andere Art gebildet sind; es bedeutet „brennt". Vgl. Jer. 17, 4: „Ein Feuer habt Ihr entzündet in meinem Innern, das bis in Ewigkeit תּוּקָד brennen wird" (nicht aber „angezündet werden

---

vermuthen, vorerst aber Nichts bestimmt aussagen. Wer diese schwierige Frage aber mit dem obigen sehr einfachen Mittel lösen will, der kann mit gleicher „Sicherheit" aus dem Plural ܐ̈ܒܗܘ = أُبَّهَاتٌ einen ehemaligen Sing. أُبَّهٌ „Vater" u. dergl. m. erweisen!

1) Dasselbe hat schon vor mir Gesen.-Kautzsch § 69, 2, Anm. 3 und Stade § 486 angenommen.

2) ZDMG. 46, 167; BAVS II, 362.

3) Darin liegt auch nichts sonderlich Befremdliches, da ja auch das aus *ai* entstandene *ê* sich mehrfach in *î* verfärbt, wie ich ZDMG. 42, 353 und Nominalbildung S. 320 nachgewiesen habe.

4) 53 Male als Perfect; ausserdem als Infinitive nur die Qalformen יְכוֹל und יְכֹלֶת. Bei dieser Frequenz ist natürlich ein zufälliges Fehlen eines Hophal-Perfects ausgeschlossen.

wird". Man vergleiche ferner nur einmal die folgende bezeichnende Parallele: Jer. 15, 4: כִּי אֵשׁ קָדְחָה בְאַפִּי עֲלֵיכֶם תּוּקָד

Dt. 32, 22: כִּי אֵשׁ קָדְחָה בְאַפִּי וַתִּיקַד עַד שְׁאוֹל תַּחְתִּית

wo dem תּוּקָד der einen das תִּיקַד der andern Stelle vollständig entspricht, abgesehen davon, dass das erstere nur „brennt", nicht „wird entzündet" bedeuten kann. Ebenso Lev. 6, 6: „Ewiges Feuer soll brennen (תּוּקַד) auf dem Altar, nicht verlöschen, (ebenso Vs. 2 und 3). — Das Hebr. hat also ehemals bei den intransitiven פ״ו-Stämmen Formen wie *jauqad*, *jaukal*[1]) neben den gewöhnlicheren Bildungen יִיקַד besessen, ebenso wie das Arab. umgekehrt neben dem dort gewöhnlichen يَوْجَلُ, يَوْجَعُ die seltenere Nebenform يِيجَلُ, يِيجَعُ aufweist. Im Hebr. ist wie im Vulgärarab. in den gleichen Formen (*jûṣal* u. s. w.) und wie bei einigen Verbalsubstantiven des Qal (מוּסָר, מוּצָקָה[2])) in den beiden obigen Impf.-Fällen das *ô* zu *û* getrübt worden.

Die von mir aufgestellte Gleichung: ursemit. *ĭj* = nordsemitischem ה ֶ, ܐ hatte Philippi früher ohne Eingehen auf die vorkommenden Fälle bestritten und dafür nordsemit. *î* angenommen[3]). Darauf habe ich ZDMG. 44, 695 ff. an sämmtlichen dem Hebraeo-Aram. gemeinsamen und allen im Hebr. vorkommenden Fällen die von mir angenommene Correspondenz als thatsächlich vorliegend nachgewiesen und Philippi aufgefordert „einen oder mehrere Fälle beizubringen, wo virt. *ĭj* am Wortschluss im Hebr. zu ִי würde, wie er es behauptet". Philippi hat nun thatsächlich aus beiden Sprachzonen keinen einzigen seiner Behauptung entsprechenden Fall mit ִי auftreiben können[4]). Gleichwohl vertritt er dieselbe unentwegt weiter und versichert, die Fälle, die durchweg abweichen, seien jedesmal durch besondere Umstände von der Form ִי, die er für sie statuirt, abgebogen worden[5]), so dass wir

---

1) Zu dem *a*-Vocal des Präfixes wegen des folgenden *w* vgl. dasjenige in הַוְּבָקָה, הַיְטִיב, הוֹלִיד, הוֹשִׁיב gegenüber dem sonstigen *hiqtîl*. Vgl. auch oben den Theil II, S. 4 f.

2) Nominalbildung § 162. — מוּצָק daselbst hat, wie Philippi mit Recht erinnert, Hiphil-Hophal neben sich, gehört also nicht zu ihnen.

3) Steinthal's Zeitschr. a. a. O. 356—57.

4) Vgl. seine Erwiderung BAVS II, 360 f.; s. 361, Anm. *.

5) Z. B. das Particip גֹּלֶה soll Analogiebildung nach dem Impf. יִגְלֶה sein, obgleich beide Formen nach ihm selbst sonst in gar keiner Verbindung untereinander stehen. — Mit שְׁלֹוָה, ܫܠܘܐ sei nicht شَلْوٌ mit seiner *ĭj*-Endung zu vergleichen, sondern eine von Philippi construirte Grundform des letzteren:

nach ihm für das Gemein-Nordsemitische und für das Hebr. eine Regel haben, die ausschliesslich aus Ausnahmen besteht! Dagegen will im A r a m. Phil. e i n e n mit seiner Regel zusammenstimmenden Fall in dem intransitiven Perfect ܚܕܺܝ, ܚܕܺܝܐ = *ḥadīja* gefunden haben. Hält man sich das durchgehende nordsemitische und hebräische Entsprechen eines ה ֵ, ܐ ܶ = arab. ى ِ vor Augen, so wird man mit mehr Reserve an jene Correspondenz herantreten. Dass sie hinfällig ist, beweist bei demselben intransitiven Perfect das syr. ܡܺܝܬ (bibl.-aram. רִם, Dan. 5, 20) = hebr. מֵת. Beweist das etwa, dass syr. ܺ *î* = hebr. ֵ *ē* ist? Oder wenn dasselbe intransitive Perfect im Bibl.-Aram. יְכִל, דְּקִק, סְגִד, סְלִקוּ, קְרִבוּ, שְׁלִטוּ, mit *i* (Kautzsch § 25, aβ; e) im Targ. יְכִילוּ, בְּפִישׁוּ, תְּקִיפוּ[1]) neben anderen Formen mit (ִ) lautet, wenn ferner das *qattēl* des Paēl in den Targumim häufig genug in Formen wie חַבִּידוּ, בָּרִיכוּ, חַשִּׁיבוּ, dessen Imperativ als קַבִּילוּ (gegenüber arab. قَبِّلُوا, hebr. קַבְּלוּ)[2]) erscheint, folgt etwa aus diesen Formen, dass aram. *î* lautlich gleich gemeinsemitischem *ĭ* ist? Oder darf man es daraus folgern, dass das arabische Passiv *qutila* im Bibl.-Aram. durch יְהִיבַת, נְטִילַת, פְּרִיסַת, כְּפִתוּ, פְּתִיחוּ u. A.[3]) vertreten ist? Doch gewiss nicht. Vielmehr beweisen alle diese Fälle übereinstimmend das Eine, dass das Aram. das von Natur kurze *i* des zweiten Radicals der Perfecte — seltener auch das *ĭ* anderer Formen — zu langem *i* dehnen konnte und bei bestimmten Formen (med. *w*, passivem Peal) stets g e d e h n t h a t[4]). Das lange *î* von ܚܕܺܝ, ܚܕܺܝܐ entspricht ganz demjenigen des gleichen Tempus in ܡܺܝܬ, יְכִילוּ, רִם und aller andern obigen; hier liegt überall die inneraramäische

ثَمَانِى. Hierbei ist auffälliger Weise das äthiopische *samânî*, dessen Endung doch das arab. *ĭj* sicherstellt, ganz übersehen, und mit diesem wird die ohnehin unbegründete Hypothese hinfällig. Nach einer andern Hypothese, soll das hebr.-aram. Zahlwort für „acht" seine Endung sogar nach Analogie des Particips גֹּלֶה gebildet haben, mit dem es natürlich gar keine Relation hat! Und das soll beweisen, dass „die Gleichung *ĭj* = ה ֶ falsch ist" (BAVS II, 364).

1) S. Ex. 1, 7.

2) Alle diese targumischen Formen sind durch die assyr.-babyl. Punctation bezw. Ed. Sabion. gesichert; vgl. das Glossar in Merx, chrest. targ.

3) Vgl. Kautzsch § 29, 3 Anm., der sie noch immer mit Unrecht als Participia pass. ansieht.

4) Beim *a*-Perfect ist dem entsprechend das ursemitische kurze *a* gewöhnlich zu *â* (ָ) gedehnt in targumischen Formen wie נְחָתִית, קְטָלִית, תְּרָעוּ u. A., s. Merx a. a. O.

Dehnung des semitischen *ĭ* zu *î* vor, wesshalb auch die 3. Pers. Plur. nicht, wie man nach dem arabischen رَضُوا, غَشُوا erwarten müsste, ܣܒܘ, sondern ܣܒܝܘ. ܚܕܝܘ = חֲדִיאוּ Targ. zu Jes. 9, 2, סְגִיאוּ Ex. 1, 7 u. s. w. mit *î* lautet. Die nordsemitische Correspondenz hingegen des kurzen wortschliessenden *ĭ* + rad. *j* ist nach den übereinstimmenden Fällen des Hebräischen und Aramäischen, wie a. a. O. im Einzelnen von mir nachgewiesen, ausnahmslos ־ֵה = ـܐ.

Dass ein أ in Adjectiven wie أُمْلُودٌ, أُمْلِيدٌ „zart" أُمْلِيسٌ „glatt" prosthetisch vor Formen مُلُودٌ, مُلِيدٌ vorgetreten sei, wie ich Nom.-B. § 148 angenommen, muss Phil. „ganz entschieden bestreiten", weil unerfindlich sei, wieso sich ein solches أ bei nicht vorhandener Doppelconsonanz im Wortbeginn habe vorsetzen können [1]). Dass nun aber diese Bedingung für das Auftreten dieses أ = א willkürlich ist, beweisen aram. אַטַרְפָּא „Blatt" neben טַרְפָּא, — אַגַפִּים „Flügel" neben גַּפִּים, — אַרְכֻּבָּה (andere LA. ארכובא) „Knie" neben רְכוּבָא, Fälle, die ich in der Nom.-Bildung a. a. O. unmittelbar vor den obigen arabischen aufgeführt, Philippi aber gleichwohl unbeachtet gelassen hat. Von Doppelconsonanz ist bei ihnen Nichts wahrzunehmen. Da nach Phil. in den meisten Fällen das א die Bedeutung der Verstärkung haben soll, so würde ארכובא wohl „ein grösseres Knie", אטרפא „ein längeres Blatt", אֲבַטִּיחַ „eine potenzirtere Melone" als רְכוּבָא, טַרְפָּא, ܦܛܝܚܐ bedeuten sollen?

Das Räthsel der schwierigen Nisbe-Formen ـَانِىٌّ = ־ָנִי zu Eigennamen auf ـَاءٌ = ־ָה, ־ַי [2]) will Philippi dadurch lösen [3]), dass er vermeintlich in einem Falle die Abkunft des arab. ـَاءٌ aus ـَانٌ nachweisen könne. Aus dem Appellativ رَوْحَانِىٌّ „angenehmer Ort" schliesst er auf ein *ijj* + رَوْحَانٌ, und in diesem Letzteren

1) ZDMG. 46, 153. Bei אֶזְרוֹעַ gegenüber ذِرَاعٌ, ܕܪܳܥܐ sei dies nur möglich gewesen, weil man angeblich *zrô'* ohne Schwa mob. sprach!

2) Wie صَنْعَانِىٌّ zu صَنْعَاءُ, hebr. גִּלֹנִי zu גִּלֹה u. A.

3) ZDMG. 46, 163.

hätten wir angeblich noch die ältere auf *ân* endigende Form für den Eigennamen رَوْحَاءُ. Diese ganze Aufstellung beruht auf einem Fehler. Das besagte رَوْحَانِيٌّ ist weder aus رَوْحَان, noch aus رَوْحَاءُ entstanden, sondern aus رَوْحٌ „Ruhe, Annehmlichkeit", Kâmil 62, 8, nebst dem Suffix ـَانِيٌّ[1]). Nach Philippi's Methode würde man auch aus رُوحَانِيٌّ „geistig" ein Subst. رُوحَانٌ „Geist", aus شَعْرَانِيٌّ „haarig" ein شَعْرَانٌ „Haar" erschliessen können, wovor er wohl selbst zurückschrecken wird.

Die Nisbe-Endung *î* + Fem.-Endung *t* hätte im Arab., wie Philippi behauptet, eine Endung *ît* ergeben. So entstanden sei das von mir als vereinzelt aufgeführte (§ 250 d) عِفْرِيتٌ „bösartig". Das beruht auf der falschen Annahme, dass es auf arabischem Boden eine consonantische Fem.-Endung *t* gegeben habe. In Wahrheit aber hat das Arabische zwar aus der vorarabischen Zeit im Ganzen drei biliterale Feminine mit *t* überkommen: ursemitisch بِنْتٌ = בַּת = ܒܪܬܐ, ursemitisch ثِنْتٌ = ܬܪܬܝ(ܢ) = (־ַיִם +) שְׁתַּ; südsemitisch أُخْتٌ = እኅት; aber auf dem Boden der getrennten arabischen Sprache giebt es eine Feminin-Endung *t* (ohne Vocal) überhaupt nicht[2]), wesshalb selbstverständlich auch kein mit ihr zusammengesetztes Afformativ hier vorliegen kann.

Meine ausführlich begründete Annahme, dass die vocalischen Afformative וּת, ־ִית, ـِىّ, ـَاءُ u. s. w. Secundärbildungen nach den radicalen Endungen der Nomina ult. *w* et *j* seien, bestreitet Philippi mit der Bemerkung, es sei „schlechterdings nicht zu verstehen", wieso das radicale Wesen jener Endungen habe verkannt werden können? Ich hatte hierüber gesagt: „Die Natur der schwachen Stämme ult. *w* et *j* brachte es mit sich, dass die Endung ihrer Nomina statt eines dritten consonantischen Radicals durchweg Vocale boten. Die Endung in نَدًى war wesentlich anders als die in مَطَرٌ, die in مَجْرًى anders als die in مَحْبِسٌ, die in מִשְׁבִּית anders als die in מִשְׂטֵמָה .....

1) Nominalbildung § 227.

2) Wie dies Nominalbildung § 247 b schon ausgesprochen ist.

Die ungewöhnliche vocalische Form der Endungen .. hatte das Wesen dieser Endungen für das Bewusstsein schon einer frühen Sprachzeit unkenntlich gemacht.“ Die Endungs-Verschiedenheit dieser schwachen Nomina von der aller starken Classen und die weitere Erscheinung, dass diese radicalen vocalischen Endungen in der Form identisch sind mit den selbständigen vocalischen Afformativen, sind, denke ich, doch Thatsachen, mit denen man, wenn sie geltend gemacht sind, sich auseinanderzusetzen hat und denen gegenüber nicht ein blosses Ignoriren und die Bemerkung genügt „es sei dafür in keiner Weise der Beweis erbracht“ [1]). Auf Philippi's Einwand, ob denn in Wörtern wie هُدًى. نَدًى die Sprache nur das هد, ند als Radicale solle angesehen haben? brauche ich statt mit eigenen nur mit Philippi's Worten zu erwidern (S. 169, Anm. 5): „Uebrigens kann auch eine Form wie גָּלָה erst eine secundäre Form von .. גֹּה sein, zu einer Zeit entstanden, wo man nur noch גל als Radical empfand“ u. s. w. Wenn für Philippi's Theorien [2]) es kein Hinderniss bildet, dass die Sprache die vocalische Endung der ל״ו und ל״י nicht mehr zu den Radicalen rechnet, so weiss ich wirklich nicht, warum die gleiche Annahme, in meinen Aufstellungen verwendet, „schlechterdings nicht zu verstehen“ sein soll [3]).

Die Schärfung der ersten Silbe in זִכָּרוֹן, חִזָּיוֹן u. s. w., die in der Bedeutung und Herkunft dieser Nomina keine Begründung hat [4]) und daher auch im Stat. cstr. wieder verschwindet, hatte ich auf „lautliche, wahrscheinlich Betonungsursachen“ zurückgeführt. Ich dachte hierbei an den Gegenton, welcher bekanntlich zu-

1) ZDMG. 46, 164.

2) Ebenso A. Müller ZDMG. 35, 234.

3) Meinerseits bemerke ich übrigens, dass wenn die Sprache die vocalischen Endungen in نَدًى, مَجْرًى, כְּסוּת u. s. w. wegen ihrer seltenen Eigenart nicht als Radicale empfand und daher als besondere Art von Endungen ansah, ich eine gelehrte Gegenfrage an den naiven Sprachgeist, wieso er denn die verbleibenden zwei Radicale als vollen Stamm solle angesehen haben, für durchaus unberechtigt halte. Vom Perf. جَلَا aus ist dessen Feminin جَلَتْ mit kurzem *a* gegenüber syr. ܓܠܬ nur aus Analogie nach قَتَلَتْ verständlich. Auch hier hat der Sprachgeist sich des nämlichen Vergehens schuldig gemacht, nur גל als Radicale zu behandeln, den ein Gelehrter schwerlich begangen hätte.

4) Sie gehören alle zum Qal, kein einziges zum Piʿel; s. Nom.-Bildung § 196.

meist gerade diese Silbe, die zweite vor dem Hauptton, trifft und ihren kurzen Vocal sehr oft dehnt (vgl. z. B. das Metheg in קְטֻלָּה, קְטָלְךָ, אֲנֹכִי, אֹהָלִים). Da nun Vocaldehnung öfter durch consonantische Schärfung ersetzt wird, so kann absolut nichts Auffälliges darin gefunden werden, wenn die Gegenton-Silbe hier im Stat. absol. solche Consonantenschärfung aufweist [1]). Nachdem nun aber Praetorius gelegentlich die bisher ungeprüft gebliebene Vermuthung geäussert hat, dass der jetzige Gegenton den ursprünglichen Hauptton darstellen möge, ist dies für Philippi bereits ein dogmatisches Gesetz geworden, das auch für mich bindend sein müsse. Er meint daher, es müsse alsdann nach mir זִכָּרוֹן ursprünglich den Ton auf der jetzigen Paenultima gehabt haben, und dies ergebe doch mit Hinzurechnung von Flexionsvocalen eine Betonung der viertletzten Silbe. Beide Voraussetzungen sind hinfällig. Weder beweist der jetzige Gegenton bei einer Silbe, dass sie ehemals den Hauptton gehabt haben müsse, noch halte ich es für erlaubt, in der hebr. Periode noch mit den Flexionsendungen zu rechnen [2]). Wer wollte auch glauben, dass die Dehnung der ersten Silbe in אֹהָלִים, יָמִינִי, פָּרִיסִים, שָׁלִישִׁים einen ehemaligen Hauptton, der mit Hinzurechnung der Flexionsendungen die viertletzte Silbe getroffen hätte, bezeichnen könnte, oder dass die Dehnung des ersten Vocals in קְטַלְתִּךְ, אָנֹכִי (= *qătălăthkī*) u. s. w. auf den ehemaligen Hauptton hinwiese? [3])

Die Taphēl-Conjugation, aus der man ehedem die *t*-Nomina herzuleiten pflegte, will Philippi jetzt durch den Nachweis wiederherstellen, dass es einen ursemit. Reflexivstamm *taqtăla* gegeben habe (ZDMG. 46, 158 f.). Wenn ein solcher einst

---

1) In der Anmerkung z. St. habe ich daher auf das entsprechende Dageš in Fällen wie אֲשׁוּרֵנוּ, חֲבוּרָה hingewiesen, das ebenfalls nicht wesentliches Dageš sein kann, weil es in andern Fällen fehlt.

2) Dass solche in der Zeit der hebr.-aram. Sprachgemeinschaft bereits abgestossen worden sind, ist mir angesichts der übereinstimmenden Femininendung im Stat. absol. ־ָה = ܵܐ (nicht *at*) sehr wahrscheinlich.

3) Praetorius scheint mir soweit Recht zu haben, dass die Dehnung des sogen. Vortonvocals (wie in אֲפֵלָה, קְצָצָה) oft auf eine ehemalige Betonung hinweist. Dass dies aber auch in Fällen wie עָצוּם, בָּצִיר, קָדוֹשׁ bei ursprünglicher Länge des nachfolgenden Charaktervocals zutreffe, ist mir sehr fraglich. Ursprüngliche Betonungen wie *qắdîš*, *bắṣîr*, *'ắṣûm* auf der ersten kurzen und zugleich nichtcharakteristischen Silbe müssten erst irgendwo thatsächlich nachgewiesen sein, um glaubhaft zu erscheinen. Wenn in כְּסִיל, אֱוִיל, גְּבוּל, רְכוּשׁ u. s. w. die ursprünglichen ersten Vocale *ĭ* und *ŭ* sich sogar zum Halbvocal verflüchtigten, so ist es sehr unwahrscheinlich, dass das ihnen entsprechende *ă* in צָפִיר, נָגִים, — חָרוּץ, שָׁבוּר ehemals den Hauptton gehabt haben sollte.

existirt hat, so hat er jedenfalls zu den *t*-Nomina nicht die geringste Beziehung. Denn diese Nomina haben, soweit sie nicht als einfache oder Verstärkungsnomina zum Grundstamm gehören, intensive und causative Bedeutung; zum Reflexiv des Grundstammes gehört ausserhalb des Aethiop., das hier nicht in Betracht kommen kann [1]), keine Classe der *t*-Nomina im Semitischen. Dieser Umstand, sowie ihre Zugehörigkeit zum Intensivstamm in allen semit. Sprachen [2]), ausserdem zur Causativconjugation im Nordsemitischen schliesst eine Abstammung von dem Reflexivstamm unbedingt aus. Philippi sucht sich über dieses entscheidende Hinderniss mit den Worten wegzuhelfen: „Darüber, dass ein Stamm in die Bedeutung „eines andern übergehen kann, führt Barth selbst Beispiele an. „So stellt sich تِبْيَانٌ . . . durch den Gebrauch zum II. Stamm, „غَارَةٌ und طَعَامٌ zum IV.“ Was ich ausgesprochen, ist die bekannte Thatsache, dass der Infinitiv des Grundstammes im Gebrauch zuweilen zu einer vermehrten Conjugation gezogen werden kann (§ 40, Anm. 1). Es ist aber ebenso bekannt, dass das Umgekehrte, die Verwendung des Infinitivs vermehrter Stämme für den Grundstamm, niemals vorkommt, und ebensowenig wäre es im Semit. erhört, dass der Infin. des Reflexivstammes zur Intensiv- oder Causativconjugation gestellt würde. Ein Infin. אִתְקְטָלָא im Gebrauch zur Conjug. אַקְטֵל oder קַטֵּל gezogen, wäre in jeder semit. Sprache ein Unding [3]). Die Annahme gar, dass ganze, grosse Classen von Nomina auf einer solchen Verknüpfung mit einer Conjugation entgegengesetzten Charakters beruhen solle, ist ganz undenkbar.

---

1) Vgl. Nominalbildung § 179, Anm. 2.

2) Wenn Philippi meinen Nachweis der Intensivbedeutung der *t*-Nomina nur an dem arab. Inf. *taqtâl* erwiesen gesehen haben will (ZDMG. 46, 156—7), so hat er wieder von dem Nachweis Nom.-B. S. 283—4 keine Notiz genommen, dass im Aram. sämmtliche *t*-Nomina der starken Wurzeln zur Intensivconjugation gehören, im Arab. *taqtîl* regelmässiger Infinitiv derselben ist, im Aeth. *taqtâl* und *taqtelt*, soweit sie nicht unmittelbare Derivate des dortigen Reflexivstammes *taqatăla* sind, stets Nomina der Intensivconjugationen sind, die gemeinsemitische Intensivbedeutung der *t*-Nomina also gesichert ist.

3) Die Gelehrten, welche früher eine Taphelconjugation angenommen hatten, haben daher wenigstens folgerichtig, was Philippi entgangen ist, einen Causativstamm u. dgl. in ihr gesucht. Vgl. Lagarde, Symm. I, 150: Die F. *taqtil*, *taqtĭlat* gehört natürlich eigentlich zur vierten“. Ebenso „Uebersicht“ S. 182. — Stade § 260, no. 2): Nomina, deren *t* dem Causativstamm entpringt“. Desgleichen Wright, lect. of comp. gramm. S. 204 u. A. m. Dass eine solche Conjug. freilich nie bestanden hat, hoffe ich § 180a nachgewiesen zu haben. Die Ableitung aus der Reflexivconjug., welche Praetorius zuerst vorgeschlagen hatte, ist darum auch von mir getrennt von der Taphel-Theorie § 179, Anm. 2 behandelt und abgelehnt worden.

Es liesse sich noch Weiteres in dieser Weise anreihen [1]; doch unterlasse ich es mit Rücksicht auf den Raum. Es sollte hier nur in den wichtigsten Punkten die von Philippi in dieser Zeitschrift ausgesprochene irrige Auffassung lautlicher Verhältnisse richtig gestellt, sowie die von ihm — durchweg mit dem Material meines Buches — dargestellten Theorien geprüft werden. Wie viel davon aufrecht zu halten ist, sei den Fachmännern zur Entscheidung überlassen.

Nachbemerkung zu S. 7—10.

Seit Einsendung obiger Abhandlnng an die Redaction erschienen die „Marginalien und Materialien“ von E. Nestle (1893). Was N. auf S. 67—75 über das waṣlirte Alif sagt, giebt keinen Anlass zu Aenderungen von den obigen Ausführungen. Dass auch das hamzirte أ = א, wie ich selbst ausgeführt habe, als euphonischer Vorschlag vorkommt, giebt kein Recht, es mit dem unter anderen lautlichen Bedingungen vortretenden الف الوصل zn vermengen. Die entscheidende, von Nestle noch immer nicht berücksichtigte Thatsache ist nach wie vor die, dass die Scheidung des أ von آ in der arabischen Schrift **durch die Thatsachen der Lautcorrespondenz** der anderen Sprachen **vollauf bestätigt wird**: dem prosthetischen Alif hamzatum entspricht auch im Hebr. ein Hamza (إِصْبَعٌ = אֶצְבַּע), während das vorgesetzte Alif waṣlatum im Hebr. niemals durch Hamza (א) vertreten ist (s. S. 10). Das Zusammentreffen dieser zwei von einander unabhängigen Zeugnisse ist entscheidend für die genetische Verschiedenheit beider Lautelemente. Dass das א von אלתחם der Meša-Inschrift, das Nestle S. 75 als Vertreter des Aliful waṣli herbeizieht, mit einem solchen Nichts zu thun hat, da es = أَتَّحِمُ ist, ist selbstverständlich.

---

1) Wie die Erklärung der Entstehung der Endungen *ô*, *ôt*, *ût* aus „Parallelität“ zu *â*, *ae*, *ja*, *ēt* u. s. w. und der Entstehung aller dieser letzteren aus Nisbeverwandten (S. 165)!

Ein arabischer Piūṭ.

Von

A. Socin und **H. Stumme.**

Im Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, New series vol. 23 (1891) p. 293—310 hat Dr. Hartwig Hirschfeld einen Piūṭ veröffentlicht, den ein Jude in arabischer Sprache verfasst hat. Das Gedicht ist aus einer von Dr. L. Loewe hinterlassenen Handschrift abgedruckt, welche liturgische Gesänge nach dem Ritual maġrebinischer Juden enthält. Ueber das Alter der Handschrift erfahren wir nichts; Hirschfeld will aus dem ersten Vers des Gedichtes den Schluss ziehen, dass dasselbe am Ende des 16. Jahrhunderts verfasst sei. Man wird ihm darin Recht geben müssen; auf eine Anfrage an Herrn Dr. Dalman in Leipzig wurde uns der dankenswerthe Bescheid, dass die 1500 Jahre, von denen im ersten Verse die Rede ist, in der That bloss vom Jahre 69 u. Z. gerechnet sein können.

Das Gedicht ist, wie es im Codex steht, in hebräischen Buchstaben abgedruckt; über die Orthographie hat bereits Hirschfeld p. 306—307 gehandelt. Manche scheinbare Unregelmässigkeiten, welche dort angeführt sind, erledigen sich jedoch, wenn der Charakter der Sprache in Betracht gezogen wird. Einzelnes davon werden wir unten anführen, wie ebenso die sprachlichen Anmerkungen Hirschfeld's, welche als Appendix seiner Uebersetzung folgen, berühren.

Zunächst interessirte uns die Sprache des Gedichtes; es lässt sich in der That nachweisen, dass der Dialekt, in welchem es abgefasst ist, der marokkanische ist. Da der eine von uns eben Studien über den marokkanischen Dialekt unter der Feder [1]) hatte, der andere seine Sammlungen aus Tunis veröffentlichte [2]), so war das Interesse an der Sprache des Piūṭ als eines dreihundert Jahre

1) **A. Socin, Zum arabischen Dialekt von Marokko. Des XIV. Bandes der Abhandlungen der philologisch-historischen Classe der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften No. III. Leipzig 1893.**

2) **Hans Stumme, Tunisische Märchen und Gedichte. 2 Bände. Leipzig 1893. — Von demselben erscheint demnächst: Tripolitanisch-tunisische Beduinenlieder.**

alten Textes, der sehr viele Eigenthümlichkeiten der heutigen Volkssprache aufweist, selbstverständlich. Wir beschlossen daher, da es uns nicht zweckmässig erscheinen wollte, bloss Bemerkungen und Zusätze zu dem Gedichte zu veröffentlichen, den ganzen Piûṭ noch einmal abdrucken zu lassen, jedoch in arabischen Lettern statt der hebräischen, im übrigen aber ganz unverändert bis auf die Correctur einiger offenbarer Fehler, die wir aber dann ausdrücklich verbessern. Zunächst ist freilich der Text in seiner jetzigen Form sicher entstellt. Einige Einzelheiten legen übrigens die Vermuthung nahe, dass das Gedicht ursprünglich nach mündlicher Ueberlieferung aufgeschrieben worden ist, und dass der Schreiber in Bezug auf die schriftliche Darstellung des Gehörten nicht immer wusste, wie er schreiben sollte; namentlich in Bezug auf die Bezeichnung der Vocale durch sog. literae serviles verfuhr er nicht immer consequent. Auch käme die Frage in Betracht, ob das Gedicht vollständig überliefert und ob die jetzige Reihenfolge der Strophen die ursprüngliche sei. Verschiedene Wiederholungen (vgl. Str. 18 und 25) legen die Vermuthung nahe, dass wir den Piûṭ nicht in seiner ursprünglichen Gestalt besitzen; auch mögen einzelne Strophen ausgefallen sein; denn die Uebergänge zwischen denselben sind oft hart, und namentlich gegen den Schluss hin scheint einiges zu fehlen [1].

Besonders auffällig schien uns von Anfang an die Aeusserung Hirschfeld's (p. 294): „there is no metre at all". Dieses Urtheil kam uns von vornherein unglaublich vor. In Bezug auf die Technik des Reimes ist das Gedicht ja ganz consequent aufgebaut: der Grundreim findet sich in allen vierten Versen sämmtlicher zweiunddreissig Strophen, während je die drei ersten Verse derselben unter einander reimen. Gerade in den Endzeilen der Strophen, die auf הו (áhû) ausgehen, liegt eine Vocalverlängerung vor, die nur auf Rechnung des metrischen Tonfalls zu setzen ist; übrigens findet sich eine derartige Plenescription auch in den anderen Zeilen von Strophen, die auf geschlossene Silben ausgehen [2]. Ein sòlches Gedicht sollte nun n i c h t metrisch aufgebaut sein? Dass man auch bei Liedern, die in der Volkssprache abgefasst sind, stets nach dem Metrum zu fragen hat, hat neben anderen E. Sachau in seinen Arabischen Volksliedern [3]) aus Mesopotamien mit vollem Recht ins Licht gesetzt. Nur ging Sachau bei jenen Gedichten so zu Werke,

---

1) Vgl. Socin, Kurdische Sammlungen. St. Petersburg 1890, a, S. XXXVIII.

2) Ueber solche Fälle von مزاوجة oder ازدواج vgl. F. P(raetorius) im Liter. Centralblatte No. 42 (1893) bei Gelegenheit der Besprechung von Stumme's Tunis. Märchen (speciell über Band I, Seite XV, Z. 22 ff. des besprochenen Werkes).

3) Berlin 1889; Seite 15. — Vgl. besonders auch Socin in ZDMG. 46, S. 340, Z. 34 ff.

dass er das Consonantengerippe der von ihm metrisch hergestellten Verse vielfach mit Vocalen der klassischen Sprache versah. Dies hat bei Mauwāls und dergleichen, die theilweise unter starkem Einfluss der Schriftsprache stehen, ja seine volle Berechtigung: wesentlich anders liegt die Sache bei Gedichten, die in der Volkssprache unter keinem belangreichen Einfluss der Schriftsprache abgefasst sind. Dass dies letztere bei dem vorliegenden Piūṭ zutrifft, war von vornherein wahrscheinlich; ein marokkanischer Jude des 16. Jahrhunderts wird kaum eine umfangreiche Bildung in der arabischen Schriftsprache besessen haben. In der That stellte sich auch nach metrischer Emendation die fast völlige Volksthümlichkeit des Sprachtypus, der dem Piūṭ zu Grunde liegt, heraus.

Stumme gab seine tunisischen Gedichte nach einem anderen Princip als Sachau seine mesopotamischen, — nämlich nach dem Recitationsmetrum. Oft liegt nämlich einem volksmässigen Sprechmetrum [1]) irgend ein anderer Rhythmus zu Grunde, welch letzterer, weil er zu complicirt war, im Bewusstsein des Volkes verloren ging. So ist beispielsweise zu einer schlicht rhythmischen Recitation das ausserordentlich beliebte Versmass Ḳūma – ´ ⏑ ´ | ´ ⏑ ´ [–]) wegen der beiden zusammenstossenden Tonsilben nicht geeignet. Wo ein solcher Zwiespalt — wir meinen: zwischen Grundmetrum und Sprechmetrum — vorhanden ist, hat man eben entweder die Gedichte im letzteren zu veröffentlichen (dann erhält man ein relativ getreues Bild des Volksdialektes), oder man thut es im Grundmetrum.

Am leichtesten hat es aber der Untersucher vulgärarabischer Metren dann, wenn das Grundmetrum so schlicht und einfach war, dass es vom Volke unverändert beibehalten werden konnte. Solche Metren weisen z. B. die Nummern 115, 117, 123 u. a. m. der Stumme'schen Sammlung (Tun. Märch. etc.) auf. Betrachten wir z. B. Gedicht 115, so finden wir, dass es dem Volke durchaus nicht in den Sinn gekommen ist, die schlichten Trochäen (ʻándi wárda fóḳ elbír), das ursprüngliche Metrum, irgendwie zu verändern.

Grundmetrum und Recitationsmetrum ist nun auch bei dem hier besprochenen Piūṭ dasselbe. Dass dies so sein würde, vermutheten wir übrigens von Anfang an; denn bei einem maġrebinischen Juden kann man kaum Vorliebe für complicirte und geradezu unpraktische altarabische Metren voraussetzen.

Das Metrum des vorliegenden Piūṭ ist nun ein jambisches (mit Ausnahme von Str. 6, 7, 8 u. 9) und zwar eins von 8 Jamben, mit gelegentlicher Hyperkatalexe. Auffälligerweise ist dieses Versmass auch eines der beliebtesten bei den provençalischen Troubadours. Wir können daher wohl als sicher annehmen, dass über Spanien,

1) Vgl. H. St(umme) bei Gelegenheit der Besprechung von René Basset, L'Insurrection algérienne de 1871 im Literar. Centralblatt (1893) No. 30.

welches die meisten Metra von den Provençalen entlehnte, dieses Metrum nach Nordafrika gewandert ist. Betrachten wir z. B. ein Gedicht von Guillaume IX, Comte de Poitiers (s. Karl Bartsch, Chrestomathie Provençale, Elberfeld 1880, Spalte 32):

Pos de chantar m'es pres talens,
farai un vers don sui dolens;
no serai mais obediens
en Peitau ni en Lemozi.

Qu'era m'en irai en eissill,
en guerra laissarai mo fill,
en gran paor et en perill
e faran li mal sei vezi.

Hier stimmt nicht nur das Metrum mit dem des Piūṭ überein, sondern sogar auch die Anwendung der Reime: die Verse 1, 2 u. 3 reimen untereinander, und das ganze Gedicht hat in allen vierten Versen der Strophen den Reim i, also Lemozi (Str. 1), vezi (2), dann cozi, Angevi, mesqui u. s. w.

Die Frage nach der Caesur ist bei solchen kurzen Metren eine müssige; bei längeren wäre eine Untersuchung in dieser Richtung natürlich unumgänglich nöthig. — Das Metrum des Gedichtes ist also das folgende: × ´ × ´ × ´ × ´ (×);
und zwar treffen wir dieses in allen Strophen mit Ausnahme von 6, 7, 8 u. 9, die ihrerseits trochäisch sind und das Metrum

´ × ´ × ´ × ´ (×)

aufweisen. Was den Dichter veranlasst hat, in den erwähnten 4 Strophen plötzlich mit dem Metrum zu wechseln, können wir nicht ausfindig machen [1]).

Das Erkennen des Metrums [2]) wurde dem Herausgeber des

---

1) Wir wollen an dieser Stelle nicht verfehlen, Herrn Professor E. Sievers für mannigfaltige Belehrung auf diesem Gebiete der Metrik unsern Dank zu sagen.

2) Auch andere Herausgeber solcher Gedichte haben bisweilen unterlassen, das Metrum in Betracht zu ziehen, so beispielsweise selbst Fleischer, der das Metrum des von ihm in ZDMG. 18, S. 329 ff. veröffentlichten jüdisch-arabischen Gedichtes aus dem Magreb nicht erkannt hat. Aber freilich gab es damals, — vor 29 Jahren, — nur schlechte und dürftige magrebinische Grammatiken. Das betr. Gedicht nun ist im Metrum × – × – | × – × – | × – (×) verfasst, — einem Metrum, das wie fast alle accentuirenden (s. Sachau, Volksl. S. 4, Z. 4 v. u.) dipodisch ist und sich in einer grossen Anzahl der jetzt im Drucke befindlichen Tripolit.-tunis. Beduinenlieder von Stumme vorfindet, auch in dessen Tunis. Märchen, S. XIII, Anm. 2, schon erwähnt ist. — Das Fleischer'sche Lied ist folgendermassen zu lesen:

abjā́ṭ elí ḥaḍár fimū́ṭ eṣhíja,
li sḫā́ṭ he'ómra 'árrabhí-lmūǵū́d;
kānéṭ ma'ā́ umhā́ fiddā́r mrahhíja,
wudjā́r meḫálleṭín mseimín wihū́d.
reaúha limselmín ṣhījà naḳíja,
ḳāi hádi ḫṣára ṭibḳa 'ánd lihū́d etc.

Piūṭ durch zwei Umstände erschwert. Einestheils war er mit den Eigenthümlichkeiten des betreffenden Dialektes nicht genügend vertraut; so ist seine Uebersetzung von مشى فى حالة (24, 4) und von ما عاد (27, 1) verfehlt; die richtige Fassung des Wortes ראזיני (18, 2 und p. 310) ist ihm ebenfalls entgangen. Anderntheils darf aber auch die Redaction, in welcher ein solches Gedicht vorliegt, nicht für absolut zuverlässig angesehen werden; die schriftliche Ueberlieferung solcher Gedichte rührt ja oft von Abschreibern her, welche das Metrum nicht mehr beachten und willkürliche Aenderungen innerhalb des Verses (durch Umstellen, Streichen oder Einsetzen) zum Zwecke des leichteren Verständnisses vornehmen. Es gilt daher, bei einer kritischen Herausgabe das Metrum als das Gebieterische zu betrachten und dessen Ansprüchen durch muthige Textveränderungen gerecht zu werden. Wir nahmen nun den Text vor und versuchten mittelst unsrer Kenntnisse des marokkanischen Arabisch einen metrisch-transcribirten Text herzustellen. Wir können behaupten, dass dies uns gar nicht schwer gefallen ist; denn dass es sich um 8füssige Jamben (bezw. Trochäen, s. o.) handelte, ergab sich ja, wie erwähnt, auf den ersten Blick. Wo sich aber ein Vers nicht im Versmasse darstellen lassen wollte, da traf es sich eben auch meistens, dass man am Ausdrucke Anstoss nehmen konnte. So ist Str. 1, 1 الف وخمسمية sperrig und خمستاشر مية erscheint besser, wie eben auch in der Regel gesagt wird. Ferner ist طبيخ (24, 3) vollkommen genügend, — wir sehen nicht ein, warum der Dichter noch אטבוך gesetzt und das Metrum verletzt haben sollte. سيدنا (2, 2) giebt dem Verse zwei unnöthige Silben; es ist gewiss zu streichen: der Schreiber hat es jedenfalls von einer andern Stelle (31, 2) her in Erinnerung gehabt. Die Silben عير و (34, 2) sind ebenfalls überflüssig. — Einschieben möchten wir dagegen Str. 2, 3; 4, 1 u. 19, 2 ein هو, welches an der letzten Stelle, nach dem feminin. Subjecte von V. 1, beinahe nothwendig erscheint. — Als Veränderungen an Wörtern dürfte sich gleichfalls rechtfertigen: Str. 19, 3 من عند الله an Stelle von لله (dagegen bleibt Str. 20, 1 natürlich لله stehen, und auf dieses scheint der Schreiber gesehen zu haben).

Den von uns in gedachter Weise, — und mit Berechtigung — veränderten[1]) Text legte der Eine von uns, natürlich arabisch

1) Wir wollen natürlich nicht behaupten, dass wir durch unsere Transscription die metrische Silbenvertheilung, die der Dichter dem Piūṭ gab, stets unanfechtbar genau reproducirten; es kann vielmehr wohl der Fall sein, dass sich der Dichter Strophe 26, V. 4 als wudkịḳ nåḳṣéṭ šewei minnåhu und Str. 27, V. 3 als filḥín žrāṭ libnehá uḳálieṭ gedacht hat. Aber das Metrum würde dies ja in keiner Weise stören.

geschrieben, einem Marokkaner zum Vorlesen vor. Dieser Marokkaner ist Sidi Muḥammed Būselham, z. Z. Lektor am k. Seminar für orient. Sprachen zu Berlin. Sidi B. stammt aus Tánger und hat an Lerchundi's Vocabulario (der ihn öfters citirt) eifrig mitgearbeitet. Es ergahen sich wirklich nur unhedeutende Differenzen zwischen der von uns fixirten und der nach der Lesung Sidi B.'s zum Vorschein kommenden Silhengruppirung; vom lautlichen Standpunkte war natürlich die Aussprache der Vocale und Consonanten oft genug verschieden, — wir hatten ja aher auch keineswegs den kühnen Gedanken gehaht, den tangerischen Dialekt gleichsam errathen zu können!

Unser Transscriptionstext giebt also die Aussprache wieder, die von Sidi B. dem von uns metrisch emendirten arabisch geschriebenen Text gegeben wurde. Wo das Metrum nun die Tilgung eines Vocals der B.'schen Lesung erfordert, ist derselhe mit ᴀ, ᴇ, ᴊ u. s. w. bezeichnet[1], — wo dagegen das Metrum die Einschiehung eines Vocals in die B.'sche Lesung erfordert, ist derselbe cursiv gedruckt worden. Wo sich eine Differenz zwischen der Wortfassung des hier arahisch gedruckten (den Hirschfeld'schen hehr. gedruckten also mit der S. 26 erwähnten Reserve, genau reproducirenden) und des von B. gelesenen metrisch-emendirten vorfindet, ist dies zu bemerken nicht für nöthig gehalten worden, da ja heide Texte zur Vergleichung nehen einander stehen. Unsere Accente bezeichnen den metrischen Ton, — selhstverständlich nicht die Accentuirung B.'s, der den ihm vorgelegten Text natürlich als Prosa las. — Mit ţ hezeichnen wir den Laut z (= ts), mit ž den Laut des franz. j; ḍ für ض u. ظ ist emphat. d wie in Aegypten und Syrien. Diphthonge gehen wir als au, ai, ei u. s. w. oder, wenn hetont, als aú, aí, eí u. s. w., specielle Zeichen (die ja freilich wünschenswerth erscheinen) konnten wir aus typographischen Gründen nicht anwenden. Wo Sidi B. eine Kürze in offener Silhe sprach, die aher der Metrik nach den Accent haben muss, wandten wir einen gravis an (auch für Endvocale, ohwohl diese ja ancipites sind, s. Socin, ZDMG. 46, S. 352 ff.). Es kommt ehen in der Vulgärpoesie vor, dass offene kurze Silhen in der Hehung stehen können, — so vgl. Socin, l. c. 360, 22: àbujá, schliesslich wohl doch Z. 26 ḥàsalét; Sachau, Volksl. S. 25, No. III, V. 2 bìlādí; Stumme, Tun. Märch., Ged. 22, V. 6 'àla žālek u. a. m.

---

1) Wie in solchen Fällen zu sprechen ist, bleibt dem Leser überlassen. Man könnte z. B. in Fällen wie 10, 2 nddinja ᴜnnáre folgendermassen lesen: nddinjaunnáre (diphthongisch). Fälle wie 9, 4 ᴜmélk (cf. Socin, ZDMG. 46, S. 367, Z. 38 ff.) mag man mit vollständiger Unterdrückung des Vocals der Copula oder mit kurzem u sprechen; einen metrischen Silbenwerth haben diese ᴜ nicht.

فيوط بلعربية ديلهبدله	piúṭ* [1]) bil‘arabija delhabdála*:
كام لى شايياق نسترجاهو	„kém li šṭiják nisṭeržáhu,
حبيب الاه اليهو	ḥabíb alláhu élijáhu*.“
الف وخمس مييا من ذوك اشنين	1. ḫmâsṭášer mjà min dúk esnin,
وانا نسرزا لذاك([2] احانين	wänà nissárža-ldák laḥnín,
يبشر لابوت معا لبنين	ibéššer elbwáṭ* [3]) ma‘álbenín,
يبشرهم بفكّاناهو([4]	ibéššerhum befékkānáhu.
فنحس بن العزر حفيض ليمام	2. finḥáṣ* bla‘zár* ḥafíd limám,
تلميد سيدنا موسا بن عمرم	ṭilmídĕ músa bín ‘ămrám*,
اليهو عليه اسلام	huw-élijáh* ‘alíh eslám
بطريق الاه سيياراهو	biṭrík alláhu sìjāráhu [5]).
قلبى مطرود وعقلى شاييق	3. ḳâlbi mâṭrúd u‘áḳli šájâḳ,
رانى محسور فييد الخلاييق	rāni maḥṣúr fijíd lâḫlájâḳ,
داييم محقور برزو لحقاييق	dīmà maḥḳúr byržú laḥḳájâḳ,
روحى تبلى اذا تلقاهو	rūḥi ṭublá idá ṭilḳáhu.

1) Büselham kannte natürlich dieses, sowie alle übrigen hebräischen (im Folgenden mit Stern bezeichneten Wörter) nicht; wie die Juden Marokkos dieselben aussprechen, können wir nicht ganz genau feststellen. Wir geben die Aussprache, die wir vermuthen.

2) Im Grundtext (GT.) כ mit Punkt statt ohne Punkt; ebenso bei diesem Pronomen Str. 4, 2; 9, 3; 15, 3; 17, 1; 28, 2; 34, 1.

3) Wahrscheinlich ist die hebräische Aussprache אבוֹת gemeint.

4) GT. בפכּאנאהו, was eine Unform ist; der gewöhnliche Infinitiv lautet فكّ. — In *āhu* vermuthen wir Reimformen für *āhum*, s. oben S. 23, Anm. 2; ebenso am Ende der Strophen 2, 5, 6, 9, 11. Am Schlusse von Str. 16 steht *āhu* sogar als Reimform statt der zweiten Person.

5) Hier folgt im GT. der Refrain חביב אלאהו (sollte es nicht vielleicht wie oben *ḥabīb allāhu ēlijāhu* heissen?). Bisweilen findet sich bloss חביב; bisweilen, z. B. nach Str. 1 ist der Refrain ganz ausgelassen.

بن العزر يتسمّا	4. bin él'azár* huwà jiṭsámma,
هدين لغداب من ذيك لاوما	heddén lâğḏáb min dik-elúmma,
فقتيل زمرى وكوزبى ثما	fâḳṭil zimrí ukúzbi* ṭimma,
قيد غار علا اسم رباهو	ḳad ğár 'alá isém rabbáhu.
يحكى لاوونو[2] ياقوت حمار	5. jäḥki[1]) lounú jāḳúṭ aḥmár,
اوو تماما فوواسط لقمار	auw-éṭṭemám fywúṣṭ elḳmár,
اوو لسزار فى كثيث نوبيار	auw-éssežár fikṭíṭ nuwár,
بيياد حمار فى لاووناهو	bijáḍ aḥmáre fílounáhu;
اوو لهوقعة معا اسولا	6. aúw-elhúḳ'a m'á eššaúla,
اوو لزعرا بلا سومالا	aúw-eššá'ra bìžemála[3]),
قادير يسرّفها[4] رب لقودرا	ḳádᴇʀ išárfa rább elḳúdra,
عاليم بزميع كولاهو	'álem bìžemí' kulláhu;
اوو لكحلى فى لياقوت	7. aúw-elkúḥli filjāḳúṭ,
اوو زمراد اينهو منعوت	aúw-ezmárʀᴀd en[5]) hú man'úṭ,
اوو سريز[6] فلبيوت	aú sīrážĕ filbijúṭ,
اوو ديامانط فى سريقاهو	aú djāmánṭe fíšrīḳáhu.

1) Ueber den Ausdruck *jäḥki* im Sinne von „er gleicht" vgl. Lerchundi, Vocab. S. 682b حكّى remedar á. Die syrischen Beduinen gebrauchen *tegil, tigil* in der Bedeutung „wie", (vgl. Wetzstein in ZDMG. 22, 160) wie pers. تو كُوئى. Dozy S. I, 311a; Landberg, Proverbes et Dictons S. 362.

2) GT. לאוונן.

3) GT. אוו לזערא בלא סומאלא. Hier sind ז und ס entschieden vertauscht. בלא gehört wohl eng mit dem folgenden Worte zusammen, und zwar ist das ל das des Artikels. Man findet den Artikel vor Wörtern, die mit einem Zischlaut anfangen, oft irrthümlich gesetzt.

4) GT. יסרפרא.

5) *en* ist Relativpronomen für *el*, wie auch im Tunisischen.

6) Die Schreibung mit يِ weist auf eine sehr starke Imāle hin. — Im Dialekt von Mogador ist im Allgemeinen die Imāle viel weniger auffällig, als in dem von Tanger.

اوو لوويز ايذا يدروز	8. aú lewizz idá idrúž,
اوو لاسيد ايذا[2] يحروز	aúw-eṣṣid[1]) idá jaḫrúž,
اوو اسلطان ايذا يخرز	aú ṣulṭán idá juḫrúž,
اوو لقمار في بروزاهو[3]	aú leḳmáre fíbrūžáhu.
هووا وواحد من لعشرا	9. húwa wáḥed minelʿášra,
الذى ما راوو لموت لحرا	lí mā ráw-elmúṭ elḥárra,
ولا ذاقو نيك لغمرا	ùlā dáḳu dík elġámra.
ومليك الموت لا من زاهو	umélk elmúṭ lā min žaáhu.
نطلبو من لاه خالق اسما	10. nuṭúlbu mnálla ḫáleḳ ésmā,
لارد ودنييا ونار ولما	elárḍ uddínja unnáre wúlmā.
هووا يخرجنا[4] من هاذ اذلما	iḫárrežnà min hád-eḍḍálma.
صوبحانهو لا الاه الهو	lā láh illá hū súbḥānáhu.
شبعنا لكسيفا وكثورت[5] اديقا	11. šbaʿnà laksífa ukúṭr eḍḍíḳa.
فكّنا بزكوت اومنا ربقا	fukná byzḫúṭe* úmna ribḳa,
كما فكّيت استر هملكا	kemá fakkíṭ esṭér* hammálka*
ومردكي وبنى عماهو	umárdoḫai* ubní ʿammáhu*.
لكسيفا رينها بعينينا	12. laksífa rínāhá bʿainína,
لومام ينعلو ويستمو فينا	lumám jináʿlu uišiṭmu fína.
وويدا نجوزو يدخولو علينا	widá nežúzu idḫlú ʿalína.
وسبار للاه سوبحانهو	wuṣbár lilláhu súbḥānáhu.

1) Die Schreibung אסיד beweist klar, dass سيد = أسد ist; vgl. Stumme, Tun. Mär. S. XIX, Anm. 2.

2) GT. איחא.

3) GT. בורזאהו.

4) GT. יכ" statt יכ̇"; ebenso auch Str. 21, 1.

5) Wir vermuthen, dass in diesem Worte keine Verbalform vorliegt.

سبار يا وودى ما تنذيم[1]	13. şebér ja wúddi má ţindím!
دابا تشمعو روما تنهديم	dābà ţsem'ú rūm ţinhedím,
يعلا سانكوم ووبتعذّيم	ujá'la šánkum wiţ'aḍḍím
بعنايبت الاه سوبحاناهو	ba'náiţ álla súbḥānáhu.
هووا الاه الموزود ابدا	14. hūwá allá-lmūžúde ébda,
هووا الموغيث فى كول سدا	hūwá-lmūġíţ fikúlle šidda,
هووا يفكّنا من يياد لعدا	hūwà ɹfukná min jád elá'da.
سوبحان[ها]هو لا الاه ايلا هوا	lā láh illá hū subḥānáhu.
بشم الاه رب الموزود	15. bismílla rábbi élmūžúd,
حليف اليهو صلطان ليهود	ḫlif élijáh* şulţán lihúd,
ما يكون لمطر فذوك لبلود	mā ɹkún limţár fidúk liblúd
اغير ايذا علا امراهو	aġér[2]) idá 'alá amráhu.
وقام ومشا ايلا صرفيت	16. uķám umšá ilá şarfíţ*,
وقال ايلها عنديك نبيت	uķál lehá 'andék nebíţ,
رازينى بزوع فنيت	râḍḍini, wáš byžžú' feniţ,
وبراكت الاه ما تزول مناهو	ubárkţ allá mā dzúl minnáhu.
قالتلو يا ذاك اصديق	17. ķāliţlu já dāk-éşşadiķ,
ما عندى ايلا سف[3] من دقيق	mā 'ándɹ illà seffà min dķiķ,
ناكلوه ونموتو بتحقيق	nāklúh unmúţu biţţaḥķiķ
انا وبنى يونه ايسماهو[4]	ānà wubní jūnà* ismáhu.

1) In GT. steht über dem ב ein überflüssiges Teschdîd.

2) Vgl. Socin, Z. Dial. von Mar. S. 22, Anm. 2 (und hier 22, 4).

3) Wir vermutheten, dass statt dieses Wortes كفّ zu lesen sei (vgl. 1. Könige 17, 12); in dieser Form wurde auch Büselham der Vers vorgelegt. Nachträglich fanden wir bei Wetzstein ZDMG. 22, S. 138 das Wort سفّة „eine kleine Hand voll“; darnach sind wir bei der Lesung des GT. geblieben.

4) GT. איסמאהו.

قال ايلها قوم طعمنى	18. *uḳál lehá ḳūmí ṭa"ámni,*
رازينى زوع هلكنى	*râḍḍini ‚ [1]) eżżúḥ-ḫellékni;*
قوم فيشاع وعتقنى	*ḳūmí fissá'a ú'aṭṭáḳni,*
ووازريك علا الاه صوبحانهو	*weżrék 'alálla súbḥānáhu!*
فلحين قاميت وعمليت ملا	19. *filḥíne ḳámṭ u'ámleṭ mélla,*
وكيل وشباع وتملا	*uhúwa kèl ušbá' wuṭmélla,*
وطلاب للاه يتعالا	*uṭláb min 'ánd allá jiṭ'ála,*
يُمليا زفنا من خيياراهو	*jimli-lżifnà min ḫijāráhu.*
طلبو للاه يا هاذ زماعا	20. *ṭulbú lillá jā hażżemá'a,*
اين هووا يهدينا لطاعا	*en húwa jáhdīná liṭṭá'a,*
وييياتى لمشيح فيشاعا	*ujáṭi élmesiḥ fissá'a,*
ولمبشار هووا اليهو	*wulmbéššer húwa élijáhu*!*
هووا يخرزنا من باييين لومام	21. *iḫárreżnà min bín lumám,*
بزكوت لابوت عليهوم اسلام	*bizḫúṭ* labwáṭ* 'alíhum slám,*
وبزكوت اهرن والعزر ليمام	*uhárūn ùla'zár limám,*
وسييدنا موسا ويشعييهو	*usídna músa ıjíš'ajáhu*.*
شمعو قصت هاذ انبيا	22. *sem'ú qusṣéṭ hād-énnebí,*
هووا اليهو هتشبى	*hūw-élijáhu* háṭṭišbí*,*
حين حليف بلاه ربى	*ḫīn ‚ [2]) ḫelif billá rabbí,*
ما يكون لمطر غير بامراهو	*mā ıkún limṭár aġér bamráhu.*
ووعطاه الاه هامار علا ذا	23. *wa'ṭáh alláh āmár [3]) 'alá dā,*

1) Hier fehlt augenscheinlich eine Silbe; man könnte *ā*, *šūf* (siehe) oder *wāš* (denn) conjiciren.

2) Nach andern magrebinischen Dialekten könnte man hier und Str. 34, 1; 35, 2 *ḫīn en* (vgl. S. 29, Anm. 5) conjiciren.

3) Wir vermuthen, dass das ה des GT. überflüssig sei; der Schreiber mag den hebräischen Artikel im Sinn gehabt haben; ausserdem hat er ד statt ר geschrieben.

يحدار فبريت ميله ابدا	jaḫḏér fybriṭe mila ébda,
ووالو يكونو الف بلعدا	wulaú ikúnu élf bil'ádda [1]),
الاه لمولا يعوونا هو	alláh elmúla j'aúwunáhu.
نحل كريت لام كان مسا	24. neḫál* keriṭ* lam kán mešá,
لغربان يزيبولو لغدا ولعسا	Elġurbán iżibūlú l'ašá.
اطبيخ اطبوخ كام خليق الاه ونس	ṭebíḫ kem ḫláḳ allá unšá;
حتا يبيس لوواد ومسا فحالهو[2]	ḫṭa jbis elwád wumšá fḫāláhu.
راها فتريق وقال ايلها	25. rāhá fiṭriḳ uḳál lehá,
روحي بزوع ماش[3] يقتلب	rūḫí bižžú' máš júḳṭilhá,
قوم فيشاع وعتقها	ḳūmi fissá u'áṭṭaḳhá,
ووازريك علا الاه سوبحانا هو	wežrék 'alálla súbḫānáhu.
عزنيت ادقيق وشعلت انر	26. 'ažnèṭ edḳiḳ uša'leṭ nár,
عمليت قرصا قيد دووار دينار	'amléṭ ḳurṣà ḳad[4]) dwár dinár,
اتسحلات لموت ولا لكلام لعار	sṭaḫláṭ elmúṭ ulā klám el'ár,
ودقيق نقصيت شوواي مناهو	wudḳiḳe náḳṣeṭ šwoi minnáhu.
يا لزوواد ما عاد لقرصا عمليت	27. jā žwád mā'ád elḳúrṣa 'ámleṭ,
ودقيق فوواحد زفنا عمريت[5]	wudḳiḳ fuwáḫd ežžifna 'ámreṭ,
فحين زرات لبنها وقليت	filḫin žeráṭ lebná uḳáleṭ,
هاد ارازيل انبيا الاه هوا	hād-érrāžél nebíj-allá hū.

1) *bil'adda* ist Reimform für بالعدّ.

2) GT. פחאלהו.

3) GT. משא.

4) قدّ im Sinne von „so gross als" wird in Südmarokko *gidd* gesprochen, vgl. Socin, S. 40, 18; daher vielleicht die Schreibung קיד.

5) GT. עמלית wie V. 1; unsere naheliegende Conjectur beseitigt das zweimalige Vorkommen desselben Reimworts.

فحل ثمنييام اوو عشرا	28. fiḫál ṭemánj-ijám au ʿášra,
ومات يا لزوواد[1] بن ذيك لمرا	māṭ já ležwád ben dík-elimra,
عييطيت وقليت يا حسرا	uʿaijeṭèṭ uḳálṭ jā ḫáṣra,
وزرات قبله لعند اليهو	uḳbāba žrāṭ lʿand élijáhu.
عييطيت وقليت يا سيدى	29. uʿaijeṭèṭ uḳálṭ jā sidi,
مات يونه بنى فريدى	māṭli jūnà ibni feridi,
قل ايليا سبرى يا كبدى	uḳál lehá ṣebri ja kibdi,
قادير ربى يعيساهو	ḳādér rabbi iʿeijišáhu.
غطا لووليد وقم صلا	30. ġaṭṭà lulid uḳám uṣálla,
وبقا يذراع للاه يتعلا	wubḳá jiḍḍárraʿ lílla ɹṭʿála,
قل ايلو يا رب انزلا	uḳálelú jā rább enžálla,
قدير انتى تعيشهو	ḳādèr enṭája [2]) ṭʿeijišáhu.
زيد فعمرو[3] يا گليس على كورسى	31. zīd fiʿomrú jā gáls ʿalkúrsi.
بزكوت[4] انبيا سيدنا موشا	bizḫúṭ* nebína sídna múši*,
يقوم دابا يتسارا ويمسى	iḳúme dába ɹṭsára wimši
علا ريزليه لعند ايماهو	ʿalà rižlih laʿánd immálu.
مازلو يسلّى وويسزاد	32. māzálehú ɹṣallì wisgád,
ولووليد نحييا يا لزوواد	ululid inḫaija já ležwád,
وعلا قدو قام وقعد	uʿàla ḳáddu ḳám uḳʿád,
وعلا ريزليه مسا لعند ايماهو	uʿárrižlih mša-lʿánd immáhu.

1) GT. לזוואר.

2) GT. lässt auf eine Form *ănti* schliessen, die jedoch weder für Tanger, noch für Mogador bezeugt ist; dagegen ist sie bei Höst, Nachrichten von Marokko und Fez, S. 220 unten belegt.

3) Ueber ב steht in GT. ein überflüssiges Teschdîd.

4) Ueber ז steht in GT. ein Punkt, der dem כ gelten soll.

يا مولانا حيبى موتانا	33. jā múlānà ḥaijì mūṭána,
كما حييت بنى يونه	kemá ḥaijíṭī íbni júna*,
وميكال يسفاع فينا	umikaile jišfa' fína,
يحكيم شوفر فبيداهو	jaḥkém šōfáre* fíjidáhu.
حين يدروب ذاك اسوفر	34. ḥīn ، judrób dāk-éššōfár*,
ينزمعو ليهود من كول عير وقفار	jinžm'ú lihúd miñkúll ḳifár.
وويبداوو يتلوو فبلاد لكفار	wibdaú jiṭlaú fiblád lekfár.
وملك لادوم يتنقمو من[ا]هو	umélk edōm jinṭḳmú minnáhu.
ازوو تراوو عزيب كول شى	35. āžaú ṭeraú 'ažibe kúllši,
حين ينقطعو بنى موشى	hīn ، jiñḳáṭ'u bèni* múši*.
ديب معا لتريك يمشى	dābá ma'áṭṭeriḳe jímši,
ولا من يقدير يكلماهو	ulá min jáḳdᴇr ikéllemáhu.
نطلبو من لاه ربانا	36. nuṭúlbu mīn-allá rabbána,
يقرّب ازمن فييامنا	iḳárrᴇb ezmáne fíjāmána,
ونراوو ليشوعه بعينينا	wurraú lješú'a bì'ainána.
بوزاه ربنا صوبحاناهو	biwúžhe rábna ṣúbḥānáhu.

Uebersetzung.

Piūṭ in arabischer Sprache beim Ausgang des Sabbats zu sprechen: Wie sehr sehne ich mich und erhoffe dich, du gottgeliebter Elia!

1. Fünfzehnhundert solche Jahre sind es her, dass ich auf jenen Wohlthäter warte; Vätern und Söhnen wird er frohe Botschaft bringen, ihnen frohe Botschaft bringen von ihrer Befreiung.

2. Pinehas, der Sohn Eleazars, der Enkel des Hohenpriesters, der Schüler Moses des Sohnes Amrams, Elia ist er — Heil über ihn! — auf dem Pfade Gottes war ihr Wandel.

3. Mein Herz ist bedrängt und mein Geist voller Sehnsucht, ich bin bedrückt in der Gewalt der Menschen, stets verachtet wegen meines Hoffens auf Erfüllung der Wahrheiten; mein Inneres befällt Angst, ob ich ihn erblicken werde.

4. Der Sohn Eleazars heisst er; er hat den Zorn über jenes Volk beschwichtigt; er hat Zimri und Chozbi[1]) getödtet, damals als er so sehr eiferte für den Namen des Herrn.

5. Seine Farbe gleicht dem rothen Rubin oder der vollen unter den (verschiedenen) Phasen des Monds, oder Bäumen in der Fülle von weissen und rothen Blüthen, in ihrer Pracht,

6. oder der Huḳ'a [2]) und der Schaula oder dem Sirius, mit seiner Schönheit, den Gott, der Allmächtige, vermag glänzen zu lassen, er, der alle seine Sterne insgesammt kennt,

7. oder dem dunkelsten unter den Rubinen, oder dem Smaragd, der so berühmt ist, oder einer Lampe in den Gemächern, oder einem Diamant in seinem Leuchten,

8. oder einer Gans [3]), wenn sie einherschreitet, oder einem Löwen, wenn er zornig ist, oder einem König, wenn er auszieht, oder dem Mond in seinen Stationen.

9. Er ist einer von den zehn, welche den bittern Tod nicht empfinden, und nicht jene Pein durchkosten mussten, und zu denen der Todesengel nicht kam.

10. Wir bitten Gott, den Schöpfer des Himmels, der Erde und Welt, des Feuers und des Wassers, er möge uns befreien aus dieser Finsterniss: es giebt keinen Gott ausser ihm; er sei gepriesen!

11. Wir haben genug Schmach und grosse Bedrängniss erlebt; erlöse uns um der Verdienste unserer Stammmutter Rebekka willen, wie du befreit hast die Königin Esther und Mardochai nebst ihren Volksgenossen!

12. Die Schmach haben wir mit unsern Augen gesehen; die Andersgläubigen verfluchen und schmähen uns, und wenn wir vorübergehen, vergewaltigen sie uns; drum harre auf Gott; er sei gepriesen!

13. Harre aus, mein Freund, traure nicht! Bald wirst du hören, dass Rom zerstört ist; ihr werdet gross und ruhmvoll dastehen mit der Hilfe Gottes; er sei gepriesen!

14. Er ist Gott, der stets da ist; er ist der Helfer in jeder Noth; er wird uns befreien aus der Macht der Feinde; es giebt keinen Gott ausser ihm; er sei gepriesen!

15. „Im Namen Gottes, des Herrn der Schöpfung“, so schwor Elia, der König der Juden; kein Regen solle in diesen Gegenden fallen, ausser wenn er es beföhle.

16. Da machte er sich auf und begab sich zu einem Weibe in Sarepta und sprach zu ihr: „Ich will bei dir übernachten; erfülle mein Verlangen! Ich bin matt vor Hunger; dann soll der Segen Gottes nicht von dir weichen“.

---

1) Numeri 25, 14 und 15.
2) Gewöhnlich Haḳ'a vgl. ZDMG. 45, 601; Schaula ebd. 605.
3) Sollte etwa ein Schwan gemeint sein?

17. Sie sprach zu ihm: „O du gerechter Mann! ich habe nur ein wenig Mehl; wir wollen es verzehren; dann werden wir unfehlbar sterben, ich und mein Sohn, mit Namen Jona".

18. Er sprach zu ihr: „Auf, gieb mir zu essen, erfülle mein Verlangen! Ich bin fast todt vor Hunger; beeile dich und befreie mich von dieser Qual; und Gott soll dirs lohnen; er sei gepriesen!"

19. Sofort ging sie ans Werk und buk ein Brot in der heissen Asche; er ass, und wurde vollständig satt; dann erbat er von Gott, dem Höchsten, er möge die Schüssel mit seinen reichen Gaben füllen.

20. Erbittet von Gott, o ihr alle, dass er uns leite zur Frömmigkeit und dass bald der Messias komme, dessen Herold Elia ist!

21. Er wird uns von den Andersgläubigen befreien um der Verdienste unserer Väter willen, Heil über sie! und um der Verdienste Aarons und des Hohenpriesters Eleazar, und des hehren Mose und Jesaia willen.

22. Vernehmt die Geschichte des Propheten und zwar Elias des Tischbiters; er schwor im Namen Gottes des Herrn, kein Regen solle fallen, ausser wenn er es beföhle.

23. Und Gott gab ihm Macht darüber; er ist zugegen bei jeder Feier der Beschneidung; auch wenn tausend an der Zahl da wären, steht ihm Gott der Herr zur Seite [1]).

24. Als er an den Bach Krit ging, brachten ihm die Raben das Abendbrot, gekochte Speise von allem möglichen, was Gott geschaffen und hervorgebracht hat; schliesslich wurde der Bach trocken, und er ging seines Weges.

25. Er traf sie unterwegs und sprach zu ihr: „Ich bin hungrig, (der Hunger) will mich tödten; beeile dich und befreie mich von dieser Qual; und Gott soll dirs lohnen; er sei gepriesen!"

26. Sie knetete Mehl und zündete Feuer an; sie bereitete einen Brotkuchen, der nur den Umfang eines Denars hatte. Sie fand das Sterben süsser, als die Schande zu sagen (ich habe nichts), drum nahm sie etwas von dem Mehl [2]).

27. O liebe Zuhörer! jetzt machte sie ein zweites Brot nicht mehr, sondern sie schüttete das Mehl in eine Schüssel; alsbald lief sie zu ihrem Sohn und rief: „Dieser Mann muss ein Prophet Gottes sein!"

28. Nach Verlauf von acht bis zehn Tagen starb, o liebe Zuhörer! der Sohn jener Frau; da rief sie und sprach: „O Jammer!" und lief direct zu Elia.

29. Sie rief und sprach: „O Herr! Jona ist gestorben, mein

1) Vgl. Buxtorf, Synagoge judaica (Frankfurt und Leipzig 1729), S. 120; Eisenmenger, Entdecktes Judenthum I, S. 685; Schröder, Satzungen und Gebräuche des talmudisch-rabbinischen Judenthums, S. 337.

2) Wir sind absichtlich von Hirschfeld's Uebersetzung abgewichen.

einziger Sohn!" Er antwortete: „Sei geduldig, gute Frau! Gott kann ihn wieder ins Leben rufen."

30. Er deckte den Kleinen zu und begann zu beten, richtete demüthige Bitten an Gott den Höchsten und sprach zu ihm: „O Herr, der du dich uns offenbarst, du kannst ihn wieder ins Leben rufen.

31. Gieb ihm noch längeres Leben, o du, der du auf dem Throne sitzest, um der Verdienste des Propheten, unseres hehren Moses willen! Er möge sich jetzt erheben und wandeln und auf seinen Füssen zu seiner Mutter gehen!"

32. Während er noch betete und niederkniete, da wurde der Kleine wieder lebendig, liebe Zuhörer! Er setzte sich aufrecht hin und ging auf seinen Füssen zu seiner Mutter.

33. O Herr! bringe unsere Todten zum Leben, wie du den kleinen Jona wieder ins Leben gerufen hast, und Michael möge für uns sprechen; er möge die Posaune in die Hand nehmen!

34. Wenn er jene Posaune bläst, dann werden sich die Juden aus den entferntesten Gegenden versammeln und sich bemächtigen der Länder der Ungläubigen, und an dem König der Edomiter wird Rache genommen werden.

35. Kommt doch und seht, wie wunderbar sich alles gestaltet, wenn die Söhne Moses sich (von den Andersgläubigen) absondern; er (der Messias) wird dann seines Weges dahergezogen kommen, und es giebt niemand, der ihm dazwischen reden könnte.

36. Wir erbitten von Gott, dem Herrn, er möge uns diese Zeit erleben lassen, damit wir die göttliche Hilfe mit unsern eigenen Augen sehen im Angesichte des Herrn; er sei gepriesen!

Zum Schlusse möchten wir Herrn Dr. Hirschfeld unsern Dank aussprechen, dass er durch die Veröffentlichung des vorstehenden Gedichtes die spärliche Litteratur, die wir über den jüdisch-magrebinischen Dialekt besitzen, wesentlich bereichert und uns für unsere weiteren Studien interessantes Material geliefert hat.

Die apologetische Schrift des Salomo b. Adret gegen einen Muhammedaner.

Von

Martin Schreiner.

Salomo b. Adret, der angesehenste Rabbiner seiner Zeit, der das Judenthum gegen die Angriffe christlicher Zeitgenossen, besonders gegen diejenigen Raymund Martins vertheidigte, verfasste auch eine Schrift gegen „einen Muhammedaner, der über die Religionen ein Buch geschrieben", welche von Perles in seiner Arbeit über Salomo b. Adret [1]) herausgegeben wurde [2]). Dieser bisher unbekannt gebliebene Schriftsteller ist Abû Muhammed Aḥmed b. Ḥazm, gegen dessen Kitâb al-milal wa-l-niḥal die Schrift Ibn Adrets gerichtet ist, wie dies aus der folgenden Vergleichung der bei Ibn Adret theils auszüglich, theils wörtlich angeführten Stellen mit den Worten Ibn Ḥazms im Kitâb al-milal [3]) hervorgeht.

Ibn Adret, S. א. ויתחלת סכלותו אמר כי מצא מן הפחיתות מה שייחס הספר אל יהודה מן הזכות עם כלתו ואל ראובן מן הזכות עם אם אחיו דן ונפתלי.

Ibn Hazm, Milal, Bl. 86a heisst es, nachdem I. H. die biblische Erzählung Gen. XXXVIII mitgetheilt hat: قال ابو محمد فى هذا الكلام عار وفضيحة وكذب فاحش مفرط القبح فاما العار فالذى ذكر عن يهوذا من طلبه الزنا بامراة لقيها فى الطريق على ان يعطى جديا تحريا للعدل ثم حوره عليها فى الحكم عليها بالحرق الخ.

---

1) R. Salomo b. Abraham b. Adereth. Sein Leben und seine Schriften. Breslau 1863. Dass Adret zu lesen sei, hat Kaufmann, „Die Sinne" S. 19, nachgewiesen.

2) Beilage I מאמר על ישמעאל שחבר על הדתות. Ueber diese Schrift handelt Perles S. 57. 77, Note 1. 18. 83. Graetz, Geschichte der Juden VII, S. 179 ff. Steinschneider, Polem. und apol. Lit. S. 363.

3) Für die hier mitgetheilten Stellen habe ich die HS. Nr. 216 N. F. der k. k. Hofbibliothek in Wien benützt.

ثم قل وسا بذلك الموضع ضاجع روبان ابنه بلها سرية Bl. 83a
ابيه وعى ام دان ونفتالى اخوته ابنى يعقوب . . . قل ابو محمد
معاذ الله ان يخذل الله نبيّه ولا يعصمه فى حرمته وابنته من هذه
الفضائح ثم لا ينكر ذلك باكثر من هذا التعديد الضعيف.

Der längern Stelle bei Ibn Adret S. ג, Z. 12 ff. entsprechen folgende Aeusserungen Milal, Bl. 106b والرابعة (كذبة .sc) الذى
ذكر بنى لاوى كانوا ثلاث رجال فقط قاهات وغرشون ومرارى وان
ذكور نسل هؤلاء الثلاثة فقط كانوا اثنتين وعشرين الفا من الذكور
خاصة من ابن شهر فصاعدا من جملتهم ثمانية آلاف رجل وخمس
رجل وثمانون رجلا ليس فيهم ابن اقل من ثلثين سنة ثم ذكر
اولاد مرارى بن لاوى فلم يذكر له الا ولدين فقط وهما ابنا شمعون
وذكر اولاد قاهات وحبرون وعزيعال فرجع نسل لاوى كله الى هؤلاء
الثمانية فقط ثم لم يجعلوا التوجيه للتاويل فى كذبهم مساغا وعد
اولاد عمران بانهم موسى وهارون فقط والعازات (والعازار .l) وغرموم
(وغرشوم .l) ابنى موسى عليه السلام فقط وكان يومئذ صغيرين
جدا واربعة [107a] اولاد لهارون عمّ وعد اولاد يصهار فذكر قورخ
واخوته وثلاثة اولاد لقورخ وبقى سائر العدد المذكور وهم ثمانية
آلاف رجل وستمائة رجل لا يعد فيهم ابن اقل من شهر من بنى
قهات خاصة راجعا الى اولاد حبرون وعزييال واخوى قورخ فقط
هذا والصافان بن عزييال خيير مقدم طينه سوى النساء ولعل
عددهن كعدد الرجال فهذا من الحمق الذى[لا] نظير له ومن
قلة الحيافى الخ.

Ibn Adret, S. ט	Milal, Bl. 122a
עוד אמר המשוגע שהתורה לא	قل ابو محمد فهذا كله بيان
היתה לעולם ביד יהודי אלא ביד	واضح بصحة ما قلناه من العشر
כהן שהוא הרב לא יגלה עליה	كلمت ومصحف التوراة انما كنا
זולתו ונשארו בזה יותר מאלף שנה	فى الهيكل فقط تحت تابوت

العبد وفى التابوت عند الكوهين الاكبر وحده لانه باجماعهم لم يكن يصل الى هذا الموضع احد سواه'

Bl. 117. فقولوا يا معشر السامعين بلد يعلن فيه بعبادة الاوثان وبناء هياكلها ويقتل فيها من وجد من الانبياء كيف يجوز ان يبقى فيه كتاب الله سالما ام كيف يمكن هذا.

והיה בקלקול זה הזמן מהפסד דתם וכפירת מלכיהם ורוצתם בעבודת הצלמים ובנות היכלות להם והריגת אנשי האמונה מהם והפסידם הנביאים והריגתם והאביד אותם מן הראשון ועד האחרון על עבודה הצלמים והנחת דת התורה מכולם עד אשר לא נשאר להם נביא אלא אחד.

Milal das. ثم ولى بعده ابنه يوحاذ بن يوشيا وهو بن ثلث وعشرين سنة فاعلن الكفر ورد الناس الى عبادة الاوثان واخذ التوراة من الكاهن الهاروني التى لم تكن عند احد سواه ونشر منها اسماء الله عز وجل حيث وجدها وكانت [118b] ولايته ثلثة اشهر واسره ملك مصر وولى مكانه الياقيم بن يوشيا اخوه وهو ابن خمس وعشرين سنة واعلن الكفر وبنا بيت الاوثان هو وجميع مملكته وقطع الدين جملة واخذ التوراة من الكاهن الهاروني التى لم تكن عند احد سواه فاحرقها بالنار وقطع اثرها.

והם מודים שיואחז בן יאשיהא בן אמון בן מנשה המלך המיוחס לדוד מחק כל שמותיו של האל' ית' מן התורה ושהמלך אחריו אחיו יהויקים בן יאשיהו ושרף התורה בכללה.

Ibn Adret י"ח	Milal 128 b
עוד אמר המשוגע הזה כל	فصح بلا شك من توليد من
היהודים מודים שאינם על התורה	عمل لهم الصلوات التى هم عليه
שהתפלות אשר יחייבום עתה לא	والشرائع التى يقرون انها من
היו מחוייבים בהם בימי ממשלתם	عمل احبارهم فى دولتهم الثانية
משליחות משה עד הכרת ממשלתם.	اذ ظهر دينهم.

Die Stelle bei Ibn Adret (כ"ב) über die Abrogation der pentateuchischen Gesetze habe ich in dieser Zeitschrift schon mitgetheilt [1]). Diese bildet durch ihre wörtliche Uebereinstimmung mit dem Originale des Ibn Ḥazm den schlagendsten Beweis für unsere Annahme.

Aus dem Schreiben des Salomon b. Adret an Jakob Abbâsî, den Uebersetzer des Mischnaecommentars des Maimonides zur Section „Nâšîm“ geht hervor, dass er des Arabischen unkundig war, er kann also das Kitâb al-Milal im Originale nicht gelesen haben. Auch das ist unwahrscheinlich, dass ein Jude sich bemüssigt gefühlt hätte, vom Werke Ibn Ḥazms auch nur den auf die Juden bezüglichen Theil vollständig zu übersetzen. Ibn Adret wird also nur einzelne Stücke des Werkes durch die Vermittlung des Arabischen kundiger Juden kennen gelernt haben.

Die Thatsache, dass Salomo b. Adret gegen Ibn Ḥazm polemisirt, ist nicht ohne culturhistorisches Interesse. Das Buch Ibn Ḥazms wird unter den Juden Leser gefunden haben, so dass der berühmte Rabbiner von Barcellona sich gezwungen sah, gegen diesen streitbarsten und ohne Zweifel kenntnissreichsten muhammedanischen Polemiker, seine Religion zu vertheidigen. Auffallend ist bei Ibn Adret die derbe Sprache, welche er führt, die aber durch die Manier Ibn Ḥazms begreiflich wird, dessen Zunge mit dem nimmersatten Schwerte Haǵǵâǵ b. Jûsuf's verglichen wurde.

1) Bd. XLII, S. 653.

Eine Kaṣîda al-Gazâlî's.

Von

Martin Schreiner.

Dem Gazâlî wird eine Kaṣîda zugeschrieben, die er unmittelbar vor seinem Tode gesprochen haben soll [1]) und die mit den Worten beginnt:

قل لاخوان راونى منّتا   فبكونى اذ راونى حزنا

Das Gedicht ist handschriftlich ziemlich häufig zu finden [2]), aber auch in gedruckten Werken, so auch im Muḥâḍarat al-abrâr wamusâmarat al-achjâr des Muḥjî al-dîn Ibn ʿArabî [3]). Dieser schreibt jedoch dieses Gedicht, wie auch das Minhâg al-âbidîn dem Abû-l-Ḥasan ʿAlî Al-Musfir zu. Eine Recension wird auch auf Śihâb al-dîn al-Suhrawardî zurückgeführt [4]), das Gedicht selbst enthält aber nichts, was gegen die Autorschaft al-Gazâlî's spräche. — Es wird auch von Leo Africanus dem Gazâlî zugeschrieben, dessen Bericht darüber folgendermassen lautet [5]): „Dixit etiam aliam cantilenam longam, mortis consolatoriam, cujus sententia est, quod corpus est tanquam cavea Spiritus, et sicut laetatur avis cum ab ea liberatur: Ita anima iusti laetatur, quando a corpore segregatur, quoniam a purissimo et nobili elemento descendit et ad idem revertitur a quo provenerat, producendo circa hoc multas rationes: quae cantilena reperta est in suo secreto Oratorio, quo mortuus fuerat.“

Die Kaṣîda ist von Abraham Gavison [6]) ins Hebräische übersetzt worden, dessen Uebersetzung ein wenig frei zu sein

---

1) S. Gosche, Ueber Ghazzâli's Leben und Werke (Abh. der königl. Akad. der Wiss. in Berlin 1858) S. 308.

2) Pertsch, die arab. HSS. der herzoglichen Bibliothek zu Gotha, Nr. 28. Ahlwardt, Verzeichniss der arab. Handschriften der kön. Bibliothek zu Berlin, III, S. 453. Nr. 3978.

3) ed. der Othmânijje 1305. I, S. 90.

4) Ibn Abi Uśejbiʿa, ed. Müller II, S. 170. Vgl. von Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen des Islâms, S. 132.

5) In Joh. A. Fabricius, Bibliotheca graeca XIII, S. 275.

6) עומר השכחה ed. Livorno 135a.

scheint, die Abweichungen können aber sehr wohl von dem Umstande hergeleitet werden, dass der Uebersetzer eine von den uns vorliegenden abweichende Recension vor sich hatte.

Am Schlusse des Gedichtes bemerkt der in Nordafrika lebende Uebersetzer, dass „trotzdem der Verfasser kein Israelit sei, der Lohn und der Glaube desselben vom Herrn gewiss nicht gering angerechnet werden wird, da es — nach rabbinischen Anschauungen — darüber keinen Widerstreit giebt, dass die Frommen der Völker an der zukünftigen Welt Theil haben werden“[1]). Al-Gazâlî selbst hatte hierüber ganz andere Ansichten und die Mâlikiten Nordafrikas werden in dieser Frage auch eine andere Sprache geführt haben, als der unter ihnen lebende jüdische Arzt[2]).

---

1) Das. תמה אזהרת ושירת זה החכם ועם היות שלא מבני ישראל הוא כי מוסכם אליבא דכולי עלמא דחסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא [סנהדרין ק"ה:] כ"ש איש אשר כזה ודאי לא יקפחו לו מן השמים שכרו ואמונתו.

2) Als ich diesen Artikel schrieb, war mir das grosse Werk **Steinschneider's**, Die hebr. Uebersetzer des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher, noch nicht zu Gesicht gekommen. Ueber die Kaṣida al-Gazâlî's handelt Steinschneider I, S. 347, dessen Angaben durch diese Mittheilungen ergänzt werden.

Ṣûfî.

Von

Theodor Nöldeke.

In seiner geist- und inhaltreichen Rede über die Mystik [1]) weist Adalb. Merx die Herleitung des Wortes صوفىّ von صوف „Wolle" durchaus zurück und erklärt es wieder entschieden für das griechische σοφός. Ich kann dem durchaus nicht beistimmen. Wir haben keine Spur davon, dass das Wort σοφός sich in Asien über die Länder griechischer Zunge hinaus verbreitet habe: weder das Späthebräische, noch irgend ein aramäischer Dialect scheint es zu kennen, während φιλόσοφος und selbst σοφιστής ihnen ganz geläufig sind [2]). Ein altgriechisches Wort, das dem Aramäischen fremd ist, darf man aber kaum im Arabischen suchen. Dass dabei σ durch ص statt durch س wiedergegeben wäre, gäbe zwar einen Anstoss, jedoch, wenn alles andere stimmte, keinen entscheidenden [3]). Aber nichts spricht eben positiv für diese Annahme.

Dagegen ist die Herleitung von صوف die im Orient selbst seit Alters herkömmliche, und wir müssten entscheidende Gründe gegen sie haben, um sie fallen zu lassen. Als einen solchen Grund betrachtet nun Merx, dass nach Qošairî die Ṣûfîs sich gar nicht in Wolle gekleidet hätten. Aber das sagt jener Mystiker gar nicht.

---

1) Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik. Akadem. Rede. Heidelberg 1893 (gehalten am 22. Nov. 1892) S. 37 f. und 75 f.

2) فيلسوف mit Ableitungen ist auch im Arabischen verbreitet; die Quasi-Wurzel سفسط dürfte aber rein auf gelehrtem Wege ins Arabische gekommen sein.

3) Vereinzelt findet sich wohl dergleichen. In صقلّية und صقلب (Σκλαβός) ist übrigens das ص durch ق herbeigeführt. Und die sicilischen Beispiele, die Merx anführt (صنت für sant u. s. w.), sind für den Osten nicht beweisend. — Gar nichts besagt das Umgekehrte, die Wiedergabe von ص durch σ; das war ja das einzig Mögliche.

القوم لم يختصّوا بلبس الصوف bedeutet nicht: „I n d e s s e n h a b e n d i e s e M y s t i k e r g a r n i c h t d i e b e s o n d e r e E i g e n t h ü m l i c h k e i t, W o l l e z u t r a g e n“, wie Merx übersetzt, sondern „I n d e s s e n i s t e s g a r k e i n e a u s s c h l i e s s l i c h e E i g e n t h ü m l i c h k e i t d i e s e r L e u t e, W o l l e z u t r a g e n“, d. h. auch manche andere Leute kleiden sich so. Nun wird aber in aller Welt eine besondere Menschenclasse sehr oft so benannt, dass der Name keineswegs alle andern ausschliesst [1])!

صوف als Kleidungsstoff ist wenigstens in älterer Zeit vorwiegend, wenn nicht immer, g r o b e W o l l e. Ich habe mehrfach gelesen, der oder der habe eine جبّة [من] صوف „einen wollenen Rock“ getragen, wo es sich um einen Anzug von geringem Werth oder die Kleidung des gemeinen Mannes handelt [2]). Solche Tracht legte nun aber der Muslim an, der sich der Askese widmete. Da heisst es [3]) von einem wilden arabischen Häuptling, dass er, nachdem der Chalif ʿAbdalmelik die inneren Fehden nicht mehr duldete, fromm geworden sei und mit seinen Hauptgenossen die Pilgerfahrt gemacht habe: فخرج فى المشيخة الذين شهدوا معه قد لبسوا الصوف وأحرموا وابروا انفهم اى خرموها وجعلوا فيها البُرَى Agh. 11, 61 „da zog er mit den alten Leuten, die seine Abenteuer getheilt hatten, aus, nachdem sie die W o l l e a n g e l e g t; sie schlugen das Pilgerkleid um und hefteten sich Kameelnasenringe in die Nase“. Also das Anlegen des Wollkleides (man beachte den Artikel للجنس) ist das Zeichen, dass sie Büsser werden. Der Bericht muss sehr alt sein, wie der Ausdruck ابرى zeigt, welcher der Erläuterung bedurfte. Ein Asket tritt zu Qutaiba b. Muslim, mit einem wollnen Rock bekleidet وعليه مدرعة صوف

1) Nicht bloss der S c h n e i d e r schneidet; nicht bloss vom *sartor* gilt das *sarcire*, vom خيّاط das خيط; vom *sutor* das *suere*, vom *Professor* das *profiteri*, vom *μοναχός* das *μονάζειν*, vom *ἀσκητής* das *ἀσκεῖν* u. s. w.

2) Leider habe ich mir keine Stellen notirt. Einige bei Dozy im Dict. des vêtemens s. v. جبّة. Da ist freilich auch eine, wo der Sultan eine Ġubba aus weisser Wolle صوف أبيض trägt; hier schliesst aber eben das „weiss“ den gemeinen Stoff aus. — Uebrigens würden auch wir, deren Oberkleider doch fast ausschliesslich aus Wolle gemacht sind, unter einer „wollenen Jacke“ schlechtweg eine solche von grober, die Fasern noch deutlich zeigender Wolle verstehn.

3) Die folgenden arabischen Stellen verdanke ich fast alle der Liebenswürdigkeit Goldziher's.

'Iqd. [1] 3, 348 ([II], 3, 344). Zur Zeit Jezîd's II erschien in Kûfa ein 'alidischer Agent فلبس الصوف واظهر سيما الخير „legte die Wolle an und trug Frömmigkeit zur Schau" Agh. 11, 73, 23. Abul 'Atâhija thut Busse ولبس الصوف Agh. 3, 140, 1; genauer eb. 160, 16 لبس ابو العتاهية كساء صوف ودرّاعة صوف „Abul 'Atâhija legte Ueberwurf und Leibrock aus Wolle an (und schwur, er wolle kein erotisches Gedicht mehr machen)". Eb. 164, 19 kommt der Dichter aber zu seinem alten Freunde, dem Sänger Muchârig, der ein Weltkind geblieben ist, wirft, nachdem er seine Andacht verrichtet hat, die wollnen (Büsser-) Kleider ab نزع ثيابه وهي صوف, wäscht sich das Gesicht und lässt sich etwas aus seinen eignen Liebesliedern vorsingen. Ḥammâd b. Salima († 167 oder 168) bezeichnet die Wollkleidung eines Asketen (وعليه ثياب صوف) als „Christenthum" (نصرانيّته) 'Iqd a. a. O. Sie erschien also wohl, und zwar mit Recht, als Nachahmung der christlichen Einsiedler- oder Mönchstracht 1). Jedenfalls sehen wir, dass das wollne Gewand schon im ersten und zweiten Jahrhundert d. H. die Tracht der Frömmigkeit und Weltentsagung war. In diese Zeit wird auch die Entstehung des Ḥadîth bei Damîrî 1, 23, 17 fallen, in dem schon der Prophet Wolle tragen als Zeichen der Frömmigkeit nennt. Ein in den Sammlungen von Abû Dâûd († 275) und von Ibn Mâǵa († 283) vorkommendes Ḥadîth wendet Matth. 7, 15 auf die heuchlerischen „Wollträger" an (ويلبسون للناس صوف الكباش) Damîrî 2, 317, 1.

Natürlich sind diese Leute, die sich in Wolle kleiden, keine Ṣûfî's im späteren Sinne, aber die Asketen haben sich allmählich zu Mystikern umgebildet, und die alte Bezeichnung blieb. So wird, wie mir Goldziher schreibt, auch in der spätern Litteratur „Ṣûfî werden" gewöhnlich durch لبس صوفً ausgedrückt.

Wann die Abkürzung صوفيّ für صاحب صوف, deren Berechtigung schon aus Dozy s. v. erhellt, und das Verbum تصوّف zuerst vorkommt, vermag ich nicht zu sagen. In den frivolen Versen, spätestens aus der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts, Jaq. 2, 680 (Qazwînî 2, 248) wird schon صوفيّة als Synonym von راهبة,

1) Den etwaigen Zusammenhang dieser Tracht mit dem *τριβώνιον* der Philosophen mögen andere untersuchen. Den orientalischen Mönchen galt Elias in seiner אדרת שער als Vorbild.

„Nonne" gebraucht. Das bestätigt den Hinweis auf die Aehnlichkeit der Tracht muslimischer Büsser und christlicher Mönche.

Dem arabischen Sprachgebrauch gleicht der persische. Als König Lohrâsp im Naubehâr Asket wird, kleidet er sich in Filz پلاس Schahn. (Vullers) 3, 1496, 19. پشمينه پوش „der in Wolle Gekleidete" = لابس الصوف ist der Asket Schahn. 3, 1387, 2257 (ein Beispiel aus Sa'dî citiert Vullers s. v.) und جامهٔ پشمين = لبس الصوف ist die Tracht eines solchen, Ethé, Nâṣir bin Khusraus Leben [1]) 53 v. 123.

Es bleibt also dabei, dass der Ṣûfî seinen Namen von صوف „Wolle" hat. Wenn sich Merx in dieser Beziehung geirrt hat, so mag er sich damit trösten, dass er zum Genossen seines Irrthums u. a. den grossen Scaliger hat.

1) Congrès intern. des Orient. à Leide, Vol. 2. Die Ausgabe des Diwâns (Tebriz 1280) S. 113 hat verkehrt خانهٔ پشمين.

Nachträge.

Zu S. 46 Anm. 2: جبّة صوف als Kleid eines Hirten, مدرعة صوف als Kleid eines Hirtenknaben Tab. 1, 2747, 5. 2764, 15.

Zu S. 47. Eine Variante des von Damîrî 1, 23 citirten Ḥadîth theilt mir Goldziher aus Muḥâḍarât al-udabâ (Cairo 1287) 2, 209 mit. Eb. heisst es auch كان عيسى عمّ يلبس الصوف „Jesus kleidete sich in Wolle"; das deutet wieder auf die Herkunft der Tracht von der Mönchskleidung.

Nachträge zur Erklärung der Aśoka-Inschriften.

(Fortsetzung.)

Von

Georg Bühler.

In dem nachstehenden Aufsatze fasse ich eine Anzahl nachträglicher Bemerkungen zu den Aśoka-Inschriften zusammen, die mir bei der Lectüre aufgestossen sind. Ich veröffentliche dieselben hier mit der Hoffnung, dass der Aufsatz die jüngeren Fachgenossen veranlassen wird, bei ihren Textstudien die Dhaṃmalipi des grossen Maurya im Auge zu behalten und weitere Beiträge zu liefern, damit in nicht zu ferner Zeit das Rathen und die Emendationsversuche bei der Erklärung dieser wichtigen Documente ganz aufhören und die rein philologische Interpretation ihr volles Recht bekommt.

Die nothwendigsten Materialien, die brahmanischen Schriften über den Dharma und die Nīti, die medicinischen Saṃhitās und das Mahābhārata, sowie die canonischen Bücher der Jaina und Bauddha, sind allgemein zugänglich. Ein Einzelner wird aber schwerlich im Stande sein, dieselben vollständig auszubeuten, oder zur rechten Zeit an jede Einzelheit denken. Das Zusammenwirken Mehrerer wird auch hier wünschenswerth sein.

Felsenedict I.

1. Aus der Vorschrift bei Viṣṇu LI, 31, *tittirikapiñjalalāvavartikāmayūravarjaṃ sarvapakṣimāṃsāśane cāhorātram* | scheint hervorzugehen, dass es wenigstens eine Smṛti giebt, der zufolge der Genuss des Pfauenfleisches erlaubt ist. Nach den vorhergehenden Sūtren ist die Busse für den Genuss von Krähenfleisch ein Cāndrāyaṇa (26), für den des Fleisches der Raubvögel ein Taptakṛcchra (28), für den des Fleisches der Kalaviṅka, Plava, Cakravāka, Haṃsa, Rajjudāla, Sārasa, Dātyūha, Śuka, Sārikā, Balāka, Baka, Kokila und Khañjarīṭa ein dreitägiges Fasten (29). Wenn nun Sūtra 31 ein nur vierundzwanzigstündiges Fasten für den Genuss des Fleisches aller, d. h. aller andern, Vögel mit Ausnahme der Rebhühner, Francoline, Wachteln und Pfauen vorgeschrieben wird, so ist der natürliche Schluss, dass die letztgenannten vier Vogelarten gegessen

werden dürfen. Aśoka's Brauch, täglich zwei Pfauen zur Bereitung von *curry* schlachten zu lassen, steht also nicht mit den Speisegesetzen im Widerspruche.

2. Mit Bezug auf die interessanten Formen in der Shāhbāzgarhi Version, *anudivaso* für *anudivasaṃ*, *trayo* für *trayaṃ*, *vo* für *eva* (*evaṃ*?), unter denen die letzte sich öfter findet [1]), ist zu bemerken, dass auch das literarische Pali die Partikel *vo* kennt, und dass in demselben auch sonst mitunter *aṃ* durch *o* vertreten wird. So heisst es Jâtakas, I, 267, Vers 50:

passāmi vohaṃ attānaṃ yathā icchiṃ tathā ahū || 50 || *ti* ||,

wozu der Commentar bemerkt *vo nipātamattaṃ*. Die Vertretung eines auslautenden *aṃ* durch *o* ist regelrecht in dem Suffix der 2. Person Plural Impf. Âtm. wo dem Sanskrit *dhvaṃ* im Pali *vho* gegenüber steht. Sonst tritt dieselbe sporadisch auf z. B. in *vaso* für *vasaṃ* Jātaka III, 211, 19 (siehe auch 24):

Evaṃbhūtassa te rāja āgatassa vaso mama |

wozu der Commentar bemerkt: *vaso mamā ti mama vasam āgatassa*.

Felsenedict II.

1. Der Gebrauch von *vijita* in Sinne von „Reich" ist auch im literarischen Pali sehr gewöhnlich, siehe z. B. Jātaka II, 121, 7; III, 304, 7; 337, 16; IV, 154, 23.

2. Mit dem Gebrauche von *aṃtā* im Sinne von „die Grenzer", vergleiche Jātaka II, 440, 25:

Migānaṃ koṭṭhuko anto pakkhīnaṃ pana vāyaso |
eraṇḍo anto rukkhānaṃ tayo antā samāpatā ||

Der Commentar sagt *anto ti hīno lāmako*.

3. Spätere Inschriften und verschiedene Stellen in Fa Hiens Reisen und in Hiuen Tsiangs Siyuki liefern den Beweis, dass Hospitäler in den verschiedensten Gegenden Indiens existirten. So heisst es bei Fa Hien, p. 107 (Beal): „The respective nobles and landowners of this country have founded *hospitals* within the city, to which the poor of all countries, the destitute, cripples and the diseased may repair .... *Physicians inspect their diseases*, and according to their cases order them food and drink, *medicine* or *decoctions*, every thing in fact that may contribute to their ease"; ferner in der Beschreibung von Haridwār, Siyuki I, p. 198: „Benevolent kings have founded here ‘a house of merit’ (*dharmaśālā*). This foundation is endowed with funds for providing choice food and *medicines*", und in der Beschreibung von Mulosamp'ulu (*Mūlaśāmbapura* oder *Multān*), Siyuki II, p. 274: „They (*the kings and high families of the five Indies*) have founded a house of mercy, in which they provide food, drink, and *medicines* for the poor and *sick*, affording succour and sustenance." Unter den älteren Sūtrakāras, die das Schenken von Arzneimitteln als ver-

1) Siehe Anmerkung zu Zeile 3 des Edictes.

dienstlich empfehlen, ist noch Baudhāyana zu nennen, der Dharmaśāstra II, 5. 19 sagt: *subrāhmaṇaśrotriyavedapāragebhyo gurvarthaniveśauṣadhārthavṛttikṣiṇayakṣyamāṇādhyayanādhvamsayogavaiśvajiteṣu dravyasaṃvibhāgo yathāśakti kāryo bahirvedi bhikṣamāṇeṣu.*

Felsenedict III.

1. Zur Bestätigung der Erklärung des Wortes *pādesika* oder *pradeśika* (Shāhbāzgarhī) durch *māṇḍalika*, 'Vasallenfürst' oder 'Unterkönig' kann man den Ausdruck *padesarajjaṃ* Jātaka II, 414, 20 anführen. Es heisst dort:

Padesarajjaṃ issariyaṃ cakkavattisukhaṃ pi yaṃ |
devarajjaṃ pi dibbesu sabbaṃ etena labbhati ||

Hiernach ist *padesarajja* die niedrigste Stufe für einen Herrscher.

2. Mit Bezug auf meine Uebersetzung des letzten Satzes: „Auch die (*Lehrer und Mönche aller*) Schulen werden beim Gottesdienste das Geziemende einschärfen u. s. w." ist zu bemerken, 1) dass auch im Pali der Buddhisten das Wort *parisā* ganz allgemein für jede Art von Versammlung, jede Schule, Hof und so weiter gebraucht wird, gerade wie *pariṣad* im Sanskrit [1]), 2) dass *gaṇanā* im Sanskrit allerdings im Sinne von „Verherrlichung" und mit *kīrtana* gleichbedeutend gebraucht wird. Das Maṅgala der Silahāra-Inschriften lautet:

labhate sarvakāryeṣu pūjayā gaṇanā yakaḥ |
vighnaṃ vighnan sa vaḥ pāyād apāyād gaṇanāyakaḥ ||

Im Indian Antiquary V, 279 habe ich *gaṇanāḥ* durch „consideration" übersetzt. Besser wäre es, den Ausdruck „eulogies" zu wählen, um den Plural wiederzugeben. Der Dichter spielt natürlich auf die *Gaṇeśapūjā* an, welche jedem Opfer und jeder heiligen Handlung zur Einleitung dient, und speciell auf den Mantra:

vakratuṇḍa mahākāya sūryakoṭisamaprabha

u. s. w. mit welchem Gaṇeśa eingeladen wird, herbeizukommen.

Felsenedict IV.

Zur Erklärung des Satzes „Jetzt aber (*hat*) der göttergeliebte König Priyadarśin in Folge seiner (*Bekehrung zur*) Erfüllung des Gesetzes Trommelschall oder vielmehr Gesetzesschall (*ertönen lassen*), nachdem er dem Volke den Anblick von Götterwagen, Elephanten, Illuminationen und andere wunderbare Schauspiele gezeigt hat", ist Folgendes nachzutragen.

1. Erstlich wird in den buddhistischen Schriften nicht selten erzählt, dass Könige Vorschriften des Dhamma unter Trommelschall bekannt machen liessen. So heisst es Jātaka IV, 177, 8 ff.: *So* (d. h. *Janasandha*) *ekadivasaṃ paṇṇarasiuposathadivase samādinnuposatho „mahājanassa bhiyyo bhiyyo hitasukhatthāya appa-*

1) Siehe die zu Edict VI angeführten Stellen.

mādavihāratthāya dhammaṃ desessāmīti cintetvā bheriṃ carāpetvā u. s. w., und Jātaka IV, 269, 15 f.: *ito paṭṭhāya sakalaraṭṭhavāsino pañcasīlāni rakkhantū ti dhammabheriñ carāpesi.* Es ist jetzt wohl nicht mehr nöthig nachzuweisen, dass der Brauch nicht speciell buddhistisch, sondern allgemein indisch ist.

2. Das Alter der *rathayātrā*, der feierlichen Umzüge mit den auf Wagen gestellten Götterbildern, welche bei allen indischen Secten noch jetzt sehr beliebt sind, wird unter andern durch eine interessante Stelle in Fah Hians Travels, p. 106 (Beal) bezeugt, wo es in der Beschreibung von Pāṭaliputra heisst: „Every year on the eighth day of the second month there is a procession of Images. On this occasion, they construct a four-wheeled car, and erect upon it a tower of five stages, composed of bamboos lashed together, the whole being supported by a centre post resembling a large spear with three points [1]), in height twenty-two feet and more. So it resembles a Pagoda. They then cover it over with fine white linen, on which they afterwards point all sorts of gay-coloured pictures. Having made figures of all the Devas, and decorated them with gold, silver and coloured glass (lapis lazuli), they place them under canopies of embroidered silk. Then at the four corners (of the car) they construct niches (shrines) in which they place figures of Buddha, in a sitting posture, with a Bodhisatva standing in attendance. There are perhaps twenty cars thus prepared, and decorated each one differently from the rest. During the day of the procession, both priests and laymen assemble in great numbers. There are all sorts of games and amusements (for the latter), whilst the former offer flowers and incense in religious worship. The Brahmacārīs (sons or disciples of Brahmans) come forth to salute Buddha, and one after the other the cars enter the city.“ Fah Hian hat sich Mühe gegeben das Fest als ein buddhistisches zu schildern. Es ist aber trotzdem deutlich, dass es im wesentlichen den brahmanischen Göttern zu Ehren veranstaltet ward, die die Hauptstelle in den Wagen einnahmen. Die Buddhastatuen waren Decorationen und zeugen nur dafür, dass um 400 p. Chr., unter der Herrschaft der Vishnuitischen Gupta, die Buddhisten in Pāṭaliputra mit den andern Secten des Bhaktimārga ebenso freundschaftlich standen, wie in Kaśmīr zur Zeit als das Nīlamata Purāṇa verfasst wurde [2]).

2. Das Alter der *āgjhāḍ* genannten Pfeiler mit Vorsprüngen zum Aufstellen von Lampen, auf die ich zur Erklärung des Wortes *agikhaṃdha- agikaṃdha* oder *jotikhaṃdha* (Shāhbāzgarhī) verwiesen habe, bezeugt die Amarâvatī-Inschrift Nr. 38, wo es am

1) I. e. a Triśūla, the sacred symbol of the Śaivas, taken over by the Buddhists and Jainas [G. B.].

2) Siehe meinen Kaśmīr Report p. 41; vergleiche auch Kern, Der Buddhismus II, 266 ff., wo die obige Stelle gleichfalls citirt ist.

Schlusse heisst: ***divakhambho patiṭhavito*** „a pillar of lamps (Hultzsch) ist aufgestellt". Der *āgjhāḍ*, noch genauer entsprechende Ausdruck *diparukkha*, findet sich im Buddhavaṃsa I, 54.

Felsenedict V.

1. Wenn Aśoka sich auch rühmt, dass er zuerst auf die Idee gekommen sei *Dhammamahāmātā*, eine Art Cultusdepartement, einzusetzen, so hat er doch nur, vielleicht unbewusst, eine alte brahmanische Institution nachgeahmt und ausgebildet. Schon nach dem ältesten brahmanischen Rechte gebührt dem Könige eine Einflussnahme auf den Ācāra oder Wandel, den wesentlichsten Theil aller indischen Religionen, die zu dem „Pfade der Werke" gehören. Das *varṇāśramācāravyavasthāpana*, „die Regelung des Wandels der Kasten und Stände" liegt, wie jede Smṛiti lehrt, dem Könige ob und die Dichter wissen ihren Gönnern kein höheres Lob zu spenden als ihnen nachzusagen, dass sie, gleich dem Dharmarāja Yudhiṣṭhira, den Brahmanen wie den Caṇḍāla, den Schriftgelehrten wie die Hetäre, zur Erfüllung ihrer Pflichten streng anhielten. Damit ist natürlich der König auch verpflichtet, dem richtigen Vollzuge der *Prāyaścitta* oder Kirchenbussen seine Aufmerksamkeit zuzuwenden und denselben im Nothfalle zu erzwingen. Seine Berechtigung hierzu wird gleichfalls in den Smṛtis betont, und die Literatur sowie die Schilderungen des modernen indischen Lebens zeigen, dass und wie die Fürsten dieser Pflicht nachkamen [1]). Nach Āpastamba ist es der Purohita, dem der König die unbussfertigen Sünder zusenden soll, damit er sie zur Vernunft bringt. Bei Manu XI, 86 (85) wird eine Pariṣad von drei oder mehr gelehrten Brahmanen als die Behörde erwähnt, welche befugt ist, die Bussen zu bestimmen. Das sind die noch jetzt häufig vorkommenden sogenannten Dharmādhikārin, in deren Familien das Recht die Prāyaścitta zu dictiren erblich ist (siehe meinen Kaśmīr Report p. 21 f.). Obschon Manu es nicht ausdrücklich sagt, so versteht es sich doch von selbst, dass die zu entscheidenden Fälle der Pariṣad vom Könige vorgelegt wurden, wie Mahārāja Raṇavīrasiṃha dies noch 1875 in Kaśmīr zu thun pflegte [2]). Auch die Dharmādhikārin sind wie der

1) Die ausführlichste Darstellung der Art, wie der Vollzug der Bussen erzwungen werden soll, findet sich bei Āpastamba, Dharmasūtra II, 10, 12—16. Für die Verhältnisse im modernen Indien sind u. a. wichtig Hodgson, Essays, Sections XII—XIII und Telang's Gleanings from Marāṭha Chronicles in den Transactions of the IX. Int. Or. Congress, I, 252—296.

2) Im englischen Indien werden die Dharmādhikārin von der Kaste consultirt. Wenn der Thatbestand des Vergehens vor der Versammlung der Kaste durch das Verhör des Angeklagten und der Zeugen festgestellt ist, heisst es: *ācāryaṃ labhasva prāyaścittaṃ samācara*, und die Häupter der Kaste sehen darauf, dass der Sünder der richtigen Busse sich unterzieht. In Surat kamen die Dharmādhikārin mehrmals zu mir, um die MSS. meiner und der Regierungsbibliothek einzusehen und sich in besonders schwierigen Fällen bei dem Mleccha, dem sie Vertrauen schenkten, Rath zu holen.

Purohita in Wirklichkeit als Inhaber einer Vṛtti, erbliche königliche Beamte. Der Jurisdiction der Könige waren natürlich alle Stände, auch die Asketen, unterworfen. Hiefür zeugt Yājñavalkya II, 183 (Stenzler, 188 Mitākṣarā):

pravrajyāvasito rājño dāsa āmaraṇāntikam |

„Wer den Asketenstand aufgiebt, soll bis zu seinem Tode des Königs Sclave sein": und Viṣṇu V, 152: *tyaktapravrajyo rājño dāsyaṃ kuryāt* || „Wer den Asketenstand aufgiebt[1]), soll dem Könige als Sclave dienen". Solche Verordnungen setzen eine stete Beaufsichtigung der Asketengenossenschaften voraus. Es ist indess fraglich, ob besondere Beamte mit derselben betraut waren.

Indem Aśoka nun die Dhaṃmamahāmāta ernannte, welche nach Felsenedict XII (Ende) einen *nikāya* oder Collegium bildete, folgte er den Satzungen des alten brahmanischen Rechtes. Dieselben waren im wesentlichen *Dharmādhikārin* mit erweiterten Functionen (vergleiche auch Säulenedict VII, 2, Z. 3—6). Es ist gar nicht unwahrscheinlich, dass Aśokas Versuch, ein Cultusdepartement zu organisiren, nicht der erste in Indien gewesen ist. In späterer Zeit wenigstens haben brahmanische, buddhistische und Jaina-Könige ähnliche Versuche gemacht. So heisst es in den Chammak- und Siwani-Landschenkungen des Vākāṭaka, Pravarasena, dass sie *vaijayike dharmasthāne* „im hohen Cultusministerium" ausgefertigt sind[2]). Sodann erzählt Hiuen Tsiang, Siyuki I, 176 (Beal) von einem früheren Könige von Jālandhara, den der Herrscher von Mid-India zum „sole inspector of the affairs of religion throughout the five Indies" machte. „Making light of party distinctions, with no preference or dislike, he examined into the conduct of the priests, and probed their behaviour with wonderful sagacity. The virtuous and well-reported of, he reverenced and openly rewarded; the disorderly he punished. Whenever there were traces of the holy one (*or ones*), he built either Stūpas or Saṅghārāmas, and there was no place within the limits of India he did not visit and inspect." Endlich berichtet Merutuṅga[3]) im *Yūkāvihāraprabandha*, dass der Caulukya, Kumārapāla, nach seiner Bekehrung zur Jainalehre eigene Beamten anstellte, welche darüber zu wachen hatten, dass die königlichen Edicte über die Schonung der Thiere, die Enthaltung vom Genusse geistiger Getränke u. s. w. von den Unterthanen genau befolgt wurden. Es bedarf wohl nicht des Nachweises, dass weder Hiuen Tsiangs Beherrscher von Mid-India noch Kumārapāla von Aśokas Dhaṃmamahāmāta gewusst haben können, sondern, dass sie vielmehr die alten Rechtsgrundsätze anwendeten, welche ihnen eine Beaufsichtigung des religiösen Lebens und des Wandels der Mönche wie der Laien gestatteten.

---

1) Der technische Ausdruck für einen solchen Sünder ist *ārūḍhapatita*.

2) Corpus Inscr. Ind., vol. III, p. 238, Z. 24, p. 246, Z. 27.

3) Ueber das Leben des Mönches Hemacandra p. 39 und Note 83.

2. Zu den schwierigsten Wörtern des fünften Edictes gehört der Ausdruck ***katābhikāra-kaṭābhikāla-kiṭabhikara*** im drittletzten Satze. M. Senart hat denselben zweifelnd durch „victime de la ruse“ wiedergegeben; Professor Pischel hat in seiner Recension vorgeschlagen das Wort durch die Deśī ***ahiyāra*** zu erklären. Da mich keiner dieser Vorschläge befriedigte und ich nichts Besseres wusste, habe ich früher nicht gewagt, das Compositum zu übersetzen. Ich möchte jetzt auf den Gebrauch von ***abhikṛ*** im Sinne von „überschütten, bedecken“ hinweisen, sowie auf den sehr ähnlichen Gebrauch des Zeitwortes im Pāli, wo es mehrfach „überwältigen, vernichten“ bedeutet. So sagt Prinz Yuvañjaya, Jātaka IV, 121, Vers 72:

Na m'atthi ūnaṃ kāmehi hiṃsitā me na vijjati |
dīpañca kātum icchāmi yaṃ jarā nābhikīrati || *ti* | 72 ||

„An Freuden leide ich keinen Mangel, Schädiger giebt es nicht für mich. Doch wünsche ich eine Leuchte anzuzünden, die das Alter nicht verlöscht.“

Der Commentar erklärt ***abhikīrati*** durch ***viddhaṃseti***. Andere Belege liefert Dr. Morris im Journal Pali Text Society 1886, p. 132 ***sub voce abhikīrati***[1]). Hiernach bedeutet ***abhikāra*** oder ***abhikāra*** „Vergewaltigung“ und das passt für das Compositum ***katābhikāra*** ganz vortrefflich. Dasselbe entspricht Sanskrit ***kṛtābhikāraḥ*** und ist durch ***kṛto'bhikāro yasya*** „dem eine Vergewaltigung widerfahren ist“ oder „Opfer einer Vergewaltigung“ oder „eines schweren Unglücks“ zu übersetzen. Ich glaube jetzt nicht mehr, dass in der Girnār Version ***prajā katābhikāro*** als ein Wort zu betrachten ist. Die etwas abweichende Fassung der andern Versionen spricht dafür, dass man ***prajā[iti] katābhikāra[iti]*** ergänzen und annehmen muss, dass ***prajā*** durch „***(es sind viele)*** Kinder ***(da)***“ zu übersetzen ist. Durch die Annahme dieser ganz erlaubten Ellipse, bekommt man denselben Sinn, welchen die Lesart der Kālsī Version ***pajāva-ti-vā*** im Sanskrit ***prajāvān iti vā*** klarer ausdrückt.

3. Der Ausdruck ***cirasṭitikā***, ***ciraṭhitika*** oder ***cilaṭhitikyā***, das sich am Ende dieses Edictes und sonst so häufig findet, ist im Pali ganz gewöhnlich, vergleiche z. B. Jātaka V, 508, Vers 485.

Felsenedict VI.

1. Dem Worte ***atiyāyika*** (Kālsī Z. 19) oder ***ācāyika*** (Girnār), welches ich durch das Sanskrit ***ātyayika*** „dringlich“ erklärt habe, entspricht noch genauer das oft in gleicher Bedeutung vorkommende Pali ***accāyika***, siehe z. B. Jātaka II, 47, 21: ***ācariya mayhaṃ kammaṃ accāyikan ti*** „Herr Lehrer, ich habe ein dringendes Geschäft“, womit der zukünftige Buddha sich Urlaub erbittet.

2. ***Parisā*** oder ***palisā***, welches M. Senart zu eng als „l'assemblée

1) Dr. Morris giebt auch die obige Stelle, die ich indess bei der Lectüre der Jātaka unabhängig gefunden hatte.

du clergé" fasst, dient auch im Pali ganz gewöhnlich zur Bezeichnung einer jeden Versammlung eines jeden Collegiums oder einer Schule, siehe z. B. Jātaka III, 240, 7; V, 238, 6, wo es den Hof oder Darbār eines Königs bezeichnet. Was die Sache selbst, die Existenz und Befugnisse der *Pañch* im alten Indien angeht, so werden dieselben von Yājñavalkya II, 191—92 und von anderen Smṛtikāra erwähnt. Wegen des Namens Pañch ist Baudhāyana I, 1, 9: *pañca vā syus trayo vā syur eko vā syād aninditaḥ* zu vergleichen.

3. Mit Aśokas Ausspruche, dass das *uṭhāna* die Wurzel der Pflichterfüllung ist, darf man Mahābhārata XII, 58, 13—16 vergleichen:

utthānaṃ hi narendrāṇāṃ Bṛhaspatir abhāshata |
rājadharmasya tad mūlaṃ ślokāṃś cātra nibodha me || 13 ||
utthānenāmṛtaṃ labdham utthānenāsurā hatāḥ |
utthānena mahendreṇa śraiṣṭhyaṃ prāptaṃ diviha ca || 14 ||
utthānavīraḥ puruṣo vāgvīrān adhitiṣṭhati |
utthānavīrān vāgvīrā ramayanta upāsate || 15 ||
utthānahīno rājā hi buddhimān api nityaśaḥ |
pradharṣaṇīyaḥ śatrūṇāṃ bhujaṃga iva nirviṣaḥ || 16 ||

sowie Mahābhārata XII, 56, 13 ff., wo auch die Phrase unseres Edictes *ānṛṇyaṃ yāti* mit Bezug auf den König gebraucht wird.

Felsenedict VII.

Meine frühere Bemerkung, dass die Lesart der Girnār Version *nicā bāḍhaṃ* zu *nice bāḍhaṃ* zu ändern sei, wenn man die Uebersetzung „bei einem Niedrigen" halten wolle, muss ich zurückziehen. Denn *nicā* kann für *nīcāya* stehen, da im Pali, ganz wie im Veda, auslautendes *āya* nicht selten zu *ā* zusammengezogen wird, siehe E. Müller, Simplified Pali Grammar p. 67 und 127. Wie ich in Note 8 zum Säulenedicte IV gezeigt habe, findet sich dort der Infinitiv *nijhapayitā* für *nijhapayitāya* neben *nijhapayitave.*

Felsenedict VIII.

1. Das Wort *vihārayātrā*, für welches B. R. W. einen Beleg mit der Uebersetzung „ein zum Vergnügen unternommener Gang" giebt, wird in Aśvaghoṣa's Buddhacarita III, 3 und an andern Stellen desselben Gedichtes, genau wie von Aśoka, im Sinne von „Vergnügungsreise" oder „Ausflug" gebraucht und der Verlauf einer solchen genau geschildert. Es heisst im Buddhacarita:

tato nṛpas tasya niśamya bhāvaṃ putrābhidhānasya manorathasya |
snehasya lakṣmyā vayasaś ca yogyām ājñāpayāmāsa vihārayātrām ||

„Als der König von dem Zustande seines heiss-erwünschten Sohnes Kunde erhielt, ordnete er (für ihn) eine Vergnügungsreise an, ent-

sprechend seiner Liebe, seinem Reichthume und dem Alter (*seines Sohnes*).“

2. Mit den Lesarten der Shāhbāzgarhī- und Mansehra-Versionen *tenaṃ da* und *tena daṃ* (für *tenatā* Kālsī, *tenesā* Girnār), welche ich durch *tena idā* oder *idānim* erklärt habe, ist Jātaka V, 79, 18 *asmin dha* für *asmiṃ idha*, Sanskrit *asminn iha* zu vergleichen. Der erwähnte Vers lautet:

Ko n'īdha tiṇṇaṃ garahaṃ upeti
asmin dha loke pāṇabhū nāgarāja |
samaṇo supaṇṇo athavā tav'eva
kiṃkāraṇā Paṇḍaraka-ggahito || *ti* | 231 ||

Felsenedict IX.

1. Mit dem Inhalte dieses Edictes im Allgemeinen kann man den des Mahāmaṅgala-Jātaka Nr. 453 (IV, p. 72 ff.) vergleichen. Noch genauer stimmt indess der Anfang des Daśavaikālika Sūtra der Jaina: *dhammo maṅgalaṃ ukkaṭṭhaṃ ahiṃsā saṃjamo tavo* | *devā vi taṃ namaṃsanti jassa dhamme sayā mano* ||. Ueber die Missbilligung des Unfugs mit den Maṅgala durch die brahmanischen Lehrer habe ich schon früher gesprochen.

2. Betreffs der Wörter *āvāha* und *vivāha* ist zu bemerken, dass das Verb *āvah* „sich eine Schwiegertochter holen“, „einen Sohn verheirathen“, sowie seine Derivative nicht nur im Pali ganz gewöhnlich ist (siehe z. B. Dīgha Nikāya I, p. 99, Ambaṭṭha Sutta 2. 1), sondern auch im Sanskrit vorkommt. So ist bei Āpastamba II, 12, 1—2, nach Haradatta die richtige Lesart *śaktiviṣayeṇa dravyāṇi dattvāvaheran* (d. h. *dattvā āvaheran*) *sa āsuraḥ* und *duhitṛimataḥ prothayitvāvaheran* (d. h. *prothayitvā āvaheran*) *sa rākṣasaḥ*.

3. Die Phrase *puññaṃ pasavati* „erzeugt Verdienst“ ist auch im literarischen Pali nicht ungewöhnlich, siehe z. B. Jātaka IV, 239, 9 *mahantaṃ puññaṃ pasavāmīti*.

4. Die letzten Sätze dieses Edictes in der Fassung der Version von Girnār und der mit demselben übereinstimmende Anhang des elften Edictes zeigt, wie M. Senart hervorgehoben hat, eine gewisse Aehnlichkeit mit Dhammapada 354 *sabbadānaṃ dhammadānaṃ jināti*. Noch näher stehen beiden Stücken zwei Prosastellen des Itivuttaka Tikanipāta V, 9 und Catukkhanipāta 1, (p. 98 und 101 f. Windisch):

Edict IX, Girnār Z. 6—7.	Itivuttaka, Chat. Nip. 1.
Asti ca pi vutaṃ | *sādhu dānaṃ iti* | *na tu etārisaṃ asti dānaṃ va anugaho vā yārisaṃ*	*Vuttaṃ hetaṃ Bhagavatā vuttam Arahatā ti me sutaṃ* . . . .[1]) *dvemāni*

1) Die ausgelassenen Worte besagen dasselbe wie die bei Vasiṣṭha, Dharmaśāstra II, 5, citirte Vedenstelle, nämlich, dass die Schüler des Buddha seine

dhammadānaṃ va dhamanugaho [1]) *va* ||

Edict XI, Girnār Z. 1.

Devānaṃ priyo Piyadasi rājā evaṃ āha | *nāsti etārisaṃ dānaṃ yārisaṃ dhammadānaṃ dhammasaṃstavo vā dhammasaṃvibhāgo v*[*a*] *dhammasaṃbadho* [2]) *va* ||

bhikkhave dānāni āmisadānañca dhammadānanañca | *etad aggaṃ bhikkhave imesaṃ dvinnaṃ dānānaṃ yad idaṃ dhammadānaṃ* | *dveme bhikkhave saṃvibhāgā āmisasaṃvibhāgo ca dhammasaṃvibhāgo ca* | *etad aggaṃ imesaṃ dvinnaṃ saṃvibhāgānaṃ yad idaṃ dhammasaṃvibhāgo* | *dveme bhikkhave anuggahā āmisānuggaho ca dhammānuggaho ca* | *etad aggaṃ bhikkhave imesaṃ dvinnaṃ anuggahānaṃ yad idaṃ dhammānuggaho* ||

Die erste Stelle der Girnār-Version ist, wie die einleitenden Worte zeigen, ein Citat, und man kann sich versucht fühlen, sie für eine ungenaue Wiedergabe der Stelle des Itivuttaka anzusehen. Wahrscheinlicher aber ist es, dass man darin ein ungenaues Selbstcitat aus Edict XI zu sehen hat, da auch der Schluss der Girnār-Version des Edictes IX mit dem von Edict XI beinahe ganz wörtlich übereinstimmt. Bei dieser Auffassung, die ich für die richtigere halte, ergiebt sich zunächst, dass Edict IX später als Edict XI verfasst ist. Sodann enthalten die beiden Stellen nur Reminiscenzen an den Paragraphen des Itivuttaka, sowie wahrscheinlich an eine oder mehrere andere Stellen, welche die Ausdrücke *dhammasaṃstava* und *dhammasaṃbandha* enthielten.

Felsenedict XII.

1. Ueber den Sinn der Worte *tehi vataviye* (Kālsī I. Z. 34, Mansehra Z. 7) und *tehi vatayvaṃ* (Girnār Z. 8) kann nach der Parallelstelle der Shāhbāzgarhi-Version *teṣaṃ vatavo* „denen ist zu sagen“ kein Zweifel mehr sein. Dagegen ist die Frage, ob *tehi* als Vertreter von *tebhyaḥ* anzusehen ist, noch nicht endgültig entschieden, da M. Senart noch neuerdings (Indian Antiquary XX, 169) vorgeschlagen hat die Formen auf *ehi* für Ablative anzusehen, die im Sinne des Dativs gebraucht sind. Mir scheint diese Er-

leiblichen Söhne sind, im Dharma geboren. Wie zu erwarten war, drückt der Rishi die Idee ungleich kräftiger und schöner aus als der Stifter des alten Puṣṭimārga.

1) Es ist nicht absolut nöthig *dhammānugaho* zu schreiben, da *dhama* bei der gewöhnlichen Auslassung der Verdoppelungen (nach der Orthographie der Kāyastha) *dhamma* gelesen werden kann und *anuggaho* seinen anlautenden Vocal beliebig verlieren kann. Natürlich ist die Möglichkeit einer fälschlichen Auslassung des Anusvāra und der Mātrā nicht abzuleugnen.

2) *Saṃbadha* steht für *saṃbaddha*, das für *saṃbandha* eintreten kann, wie *vajjha* für *vañjha*, *labbheti* für *lambheti* u. s. w.

klärung etwas umständlich, da *ehi*, auch wenn es Ablativ ist, für *ebhyaḥ* stehen muss und, da besonders in den Inschriften von Barābar und Nāgārjunī die Form *ājivikehi* (meist verlesen *ādivikehi*), gerade da auftritt, wo man den Dativ erwartet. Sodann glaube ich, dass kein Grund vorliegt, dem alten Pali den Dativ des Plurals abzusprechen. Die neueren Forschungen haben gezeigt, dass die Lehre von dem Verluste des Dativs in allen Prakrits ein Märchen ist, da das alte literarische Pali eine grosse Anzahl von Dativen Singularis auf *āya* zeigt, die in ihrer eigentlichen Bedeutung verwendet sind. Professor E. Müller hat in seiner Simplified Grammar p. 67 einige Beispiele aus dem Dhammapada angeführt, in denen der auch im Sanskrit [1]) gebräuchliche Dativ der Richtung vorkommt, und andere aus Professor Pischels Aufsatze, mit dem Dative des Zwecks [2]). Letzterer findet sich bekanntlich in Aśokas Edicten sehr häufig in der Phrase *etāya athāya* u. s. w. Wenn die *a*-Stämme also den Dativ Sing. ohne Zweifel bewahrt haben, sehe ich keinen Grund *a priori* zu bezweifeln, dass der des Plurals gleichfalls vorhanden gewesen sein kann und vorkommende Formen wegzudeuten. Wer sich auf Kaccāyana berufen wollte, würde sich auf ein geknicktes Rohr stützen. Kaccāyana ist ein später Schriftsteller, der auf die wirklich alte Literatur, insbesondere die Gāthā, wenig Rücksicht genommen hat.

2. Die Thatsache, dass Aśoka für die Vaiṣṇava Ājīvika die Höhlen zu Barābar herrichten liess [3]), giebt eine interessante Illustration zu seiner Behauptung, er habe alle Glaubensgenossenschaften geehrt und beschenkt. Ein gleiches Verfahren ist bei anderen indischen Königen nicht ungewöhnlich. Harshavardhanas Beispiel ist allgemein bekannt. Weniger bekannt dürfte es sein, dass sich auch der König von Kalinga, Khāravelasiri, *savapāsamḍapūjako* nennt (Hathigumphâ and three other Inscriptions p. 37).

Felsenedict XIV.

Zu meiner Erklärung der Worte *ṣaṃkheye kālanaṃ vā alocayitu* (Kālsī), *saṃkhaye karaṇa va aloceti* (Shāhbāzgarhī), *sachāya* [4]) *kāraṇaṃ va alocetpā* (Girnār) durch *saṃkhyeyaṃ*

---

1) Professor Müller scheint übersehen zu haben, dass man im Sanskrit *vanaṃ, vane* oder *vanāya gacchati* sagen kann, und diese drei Phrasen nur bedeuten, „er geht in den Wald“, siehe Speijer, Sanskrit Syntax § 79.

2) Vergleiche hierfür *atthāya*, z. B. Jātaka II, 223, 12 u. s. w. ferner *cetayase vadhāya* Jāt. III, 146, 16; *vadhāya . . . pahito* ibid. 25, *vadhāya hoti* Jāt. II, 176, 8; *na vedī saṃparāyāya* Jāt. III, 195, 1; *alaṃ yuddhāya* u. s. w.

3) Siehe Indian Antiquary XX, 361 ff., wo die einzigen verlässlichen Reproductionen der Inschriften von Barābar und Nāgārjunī nach Dr. J. F. Fleets Abklatschen gegeben sind. Sir A. Cunninghams Facsimiles im Corpus Inscr. Ind. sind nach mit Bleistift corrigirten „*rubbings*“ gemacht und haben nur den Werth von „*eye-copies*“.

4) Dies ist nach Dr. Burgess neuen Abklatschen die wahrscheinlichste Lesung; *saṃchāyaṃ* wäre indess auch noch möglich.

kāraṇaṃ vālocya „oder mit Rücksicht auf eine (*speciell*) zu bestimmende Ursache", sind einige Stellen der Jātaka zu vergleichen. So heisst es in der Antwort des zukünftigen Buddha auf die Frage des Yakṣa, warum er sich vor dem Tode nicht fürchte, Jātaka V, 31, 21:

Ahañca kho attano pāpakiriyaṃ
āvī raho vāpi sare na jātu |
saṃkhātajātimaraṇo'ham asmi
yath'eva me idha tathā parattha || 87 ||

„Ich erinnere mich durchaus nicht, dass ich eine Sünde begangen, sei es öffentlich oder ins Geheim. (*Künftige*) Geburt und Tod habe ich (*durch meine Erkenntniss*) erschlossen [1]); wie hier, so (*stehen sie*) mir im nächsten (*Leben bevor*)".

Eine zweite Stelle, an der *saṃkhāto* im Sinne von „erschlossen" gebraucht wird, findet sich in der schlüpfrigen Geschichte von der schönen Nalinikā. Als die Prinzessin sich der Einsiedelei des reinen Thoren Ṛṣyaśṛṅga nähert, sagen ihr ihre Führer, Jātaka V, 195, 21:

Eso aggi 'ssa saṃkhāto eso dhūmo padissati |

wozu der Commentar bemerkt: *eso aggi assa Isisiṅgassa ñāṇena saṃkhāto paccakkhato jalati.*

Das Pali kennt also sicher die Bedeutung des Verbums *saṃkhyā*, die ich für die obige Stelle des vierzehnten Edictes annahm.

Der Halbvers erinnert stark an das berühmte Beispiel der Nyāya und Vaiśeṣika-Lehre *parvato vahnimān dhūmavattvāt*, und es ist möglich, dass er darauf anspielt.

Das *pañcāvayavayuktaṃ vākyam* „der fünftheilige zur Belehrung anderer bestimmte Schluss" der Naiyāyika und Vaiśeṣika wird im Mahābhārata II, 5. 5 erwähnt, wo Nārada geschildert wird als:

pañcāvayavayuktasya vākyasya guṇadoshavit |

Nīlakaṇṭha erklärt die Stelle ganz richtig, über deren eigentliche Bedeutung das vorhergehende *pramāṇakṛtaniścayaḥ* keinen Zweifel lässt.

Separatedict I.

1. Das schwierige Wort *āsulopa* (I, Dh. Z. 10, J. Z. 5), welches ich nicht ohne Bedenken im Anschluss an M. Senart durch „Mangel an Ausdauer" übersetzt habe, ist durch Dr. Morris und Mr. Grierson richtig erklärt worden. Dr. Morris besprach in der Londoner Academy, vol. XXXVIII, p. 276 unter anderen seltenen Paliwörtern *asuropa*, welches durch *kodha* oder *dosa* (*dveṣa*) erklärt wird. Auf p. 298 desselben Bandes gab Mr. Grierson eine Note über „Pali *asuropa* and *āsulopa* of the Aśoka inscriptions", und

1) Der Commentar sagt: *saṃkhātajātimaraṇoham asmiti ahaṃ ñāṇena suparicchinnajātimaraṇo | jātasatto amaraṇadhammo nāma natthi ti jānāmi.*

meinte, es sei möglich, dass die beiden Wörter zusammenhingen. Die Bedeutung „anger“ passe für das Separatedict sehr gut, indess mache die Kürze des Anlauts im Pali gegenüber der Länge bei Aśoka Schwierigkeiten. Darauf veröffentlichte Dr. Morris eine dritte Note auf p. 322, welche neben der richtigen Uebersetzung auch die richtige Etymologie *āśuropa* d. h. *āśu* „schnell“ und *ropa* „durch Leidenschaft verblendet werden“, Nom. act. von *rup*, *rupyati*, *vimohane* giebt. Diese Deutung wird durch das Wort *āsurutte*, welches Professor Hoernle (Uvāsagadasāo Vol. II, App. III, p. 46) aus dem Vipāka Sūtra der Jaina beibringt, glänzend bestätigt. Abhayadeva erklärt es ganz richtig durch *āśu śighraṃ ruptaḥ*[1]) *krodhena vimohito yaḥ sa āsurutta.* Professor Hoernle verweist auf die Wurzel *rup*, *vimohane*, kann sich aber nicht entschliessen, die Ableitung von derselben zu billigen, weil das Verb im alten Sanskrit nicht belegt ist[2]). Seine Bedenken werden einerseits durch das Paliwort *ropa* beseitigt, andererseits durch den Umstand, dass *rup*, *ruppati*, *vimohane* und seine Derivativen im Pali sehr häufig vorkommen. In dem *Verklaring van eenige Woorden en Pali-Geschriften voorkommende* p. 81 ff. hat Professor Kern mehrere Stellen der Jātaka angeführt, in denen *ruppatu*, d. h. *rupyatu*, *ruppato*[3]) d. h. *rupyataḥ* und *ruppanam*, d. h. **rupyaṇam*, vorkommt. Ich kann noch einen Beleg für *ruppato* aus Jātaka II, 437, 14 anführen, sowie *ruppati*, d. h. *rupyati*, aus dem Commentare zu Jātaka III, 368, Vers 79. Es liegt hier einer der zahlreichen Fälle vor, in denen eine im Dhātupāṭha verzeichnete Bedeutung einer Wurzel, die in den spärlichen erhaltenen Resten der alten Sanskritliteratur nicht zu finden ist, durch das Pali als echt erwiesen wird[4]). Es ist indess zu beachten, dass im älteren Sanskrit das nahe verwandte *lup*, *lupyati vimohane* erhalten ist. B. R. W. führt unter *lup* (5) aus der Maitrāyaṇī-Upaniṣad *lupyamāna* mit der Bedeutung „sich verwirrend“ an. Das Endresultat dieser Untersuchung für die Erklärung von Aśokas *āsulopa* ist natürlich, dass es durch „Jähzorn“ zu übersetzen ist, was wegen des unmittelbar vergehenden *isāya* und des unmittelbar folgenden *nithūliyena* vortrefflich passt.

2. Mit *sakhina* (Dh. II, Z. 22) ist noch das Pali *sakhila*, Jātaka III, 269, 12, *vācāya sakhilo*, das durch *vacanena mudu* erklärt wird, zu vergleichen. Childers leitet *sakhila* von *sakhi* ab. Da aber im Pali mitunter *la* für *na* erscheint, so kann es

---

1) Die Ausgabe hat *rushṭaḥ*, wofür natürlich die von Prof. Hoernle angeführte Variante *ruptaḥ* in den Text zu setzen ist. Abhayadeva giebt ausser der richtigen noch eine verkehrte Erklärung durch *āsuroktaḥ*.

2) Die Form *āsuratte*, welcher Prof. Hoernle den Vorzug giebt, ist nur eine nachlässige Schreibweise für °*rutte*.

3) Der Vers 967, der Therīgāthā findet sich auch Jātaka III, 169, 13.

4) Vergleiche hierüber Wiener Zeitschrift f. d. K. d. Morgenlandes VIII, p. 32 ff.



für *sakhina* stehen. Umgekehrt könnte freilich *sakhina* auch als Vertreter von *sakhila* angesehen werden, da ebenso oft *na* für *la* eintritt. Auf jeden Fall sind die beiden Wörter identisch.

Säulenedict I.

1. Zwei Inschriften aus Sānchi, in denen das Zeichen für *ḍu* erscheint, welches dem in *saḍuvīsati* ganz gleich ist, sind von Dr. Burgess facsimilirt. Die Tafel mit denselben wird in einem der nächsten Hefte der Epigraphia Indica zugleich mit meinem Aufsatze über Dr. Führers Funde vom vorigen Jahre erscheinen.

2. Ich möchte jetzt meine Erklärung von *gevayā* „die Niedrigsten" durch *glepyāḥ* „die Elenden" zurückziehen und eine noch einfachere *gevakāḥ* „die Diener, die Sclaven" Nomen actoris zu *gev sevane* an ihre Stelle setzen. Bei meinem früheren Versuche hatte ich übersehen, dass *l* nach Gutturalen im Pali meistens erhalten bleibt, siehe Prof. E. Müller's Simplified Pali Grammar p. 54. Sodann war mir entgangen, dass der Ausfall von suffixalem *ka* auch im Pali sehr gewöhnlich ist und dass dann die *ya-śruti* eintritt. Wenn z. B. Indra in den Versen der Jātaka [1]) häufig mit *kosiya* angeredet wird oder die Eule *kosiyo* genannt wird, so kann es nicht zweifelhaft sein, dass Entstellungen von *kauśika* vorliegen.

Säulenedict II.

Zu dem Gebrauche des Wortes *cakhu* in *cakhudāne* (Note 4) ist die Lehre von den drei *cakkhūni*, *maṃsacakkhu*, *dibbacakkhu* und *paññācakkhu*, zu vergleichen, welche sich im Itivuttaka, Tikanipāta II, 2 (p. 52, Windisch) findet, und insbesondere der zweite Vers:

maṃsacakkhussa uppādo maggo dibbassa cakkhuno |
yato ñāṇam udapādi paññācakkhu anuttaraṃ |
yassa cakkhussa patilābhā sabbadukkhā pamuccati || *ti* ||

Säulenedict IV.

Der Gebrauch von *ko* im Sinne von *kaścit*, der etwa in einem halben Dutzend Stellen der Edicte und meiner Ansicht nach auch hier in *nātikā-va-kāni* (Note 8) anzunehmen ist, scheint sporadisch auch im literarischen Pali vorzukommen. Im Saṃbhavajātaka (V, 62, 27) heisst es: *Taṃ sutvā Sañjayakumāro „tāta Saṃbhavakumāraṃ daharo ti mā maññāsi; sace pi pañhaṃ vissajjane n'atthi ko, gaccha taṃ pucchā ti* etc. „Als Saṃjayakumāra das hörte, sagte er: „Mein Lieber, halte Saṃbhavakumāra nicht für unmündig; wenn auch Niemand im Stande ist, die Frage zu lösen, gehe und befrage ihn". Professor Fausböll bemerkt, dass alle seine

1) Jātaka II, 252, Vers 184; Jātaka II, 353, 2.

MSS. *ko* für *koci* lesen. Ueber den analogen Gebrauch von *kathaṃ* für *kathaṃcit* ist unten Note 1 zu Edict VII gesprochen.

Säulenedict V.

1. Zu meinen Bemerkungen über *okapiṇḍa* (13), *simala* (12) und *nilakhiyati* (27) sind noch Dr. Morris beinahe gleichlautende Noten in der Academy XXXVIII, p. 422 und im Journal Pali Text Society 1889, p. 205 zu vergleichen. Die Ehre der Priorität gebührt natürlich Dr. Morris, dessen Aeusserungen mir leider bei der Abfassung meines Artikels entgangen waren.

2. Zu *palasate* „Rhinoceros" (Note 14) ist noch Jātaka V, 406, Vers 267 zu vergleichen, wo es heisst:

Palāsāda ca gavajā mahisā rohitā rurū |

Die Form *palāsādā*, welche der Commentar mit der Erklärung *khaggā* wiederholt, lässt sich erklären, wenn man annimmt, dass das Wort dem Sanskrit *parasvat* entspricht, das in B. W. durch „der wilde Esel" erklärt wird. Die Zwischenstufen werden **parassanto* und **parāsāto* gewesen sein.

3. Zu den Bemerkungen über *anu-posathaṃ* (Note 22) ist nachzutragen, dass die Form *posatha* für *uposatha*, welche Aśoka gebraucht und die dem *posaha* des Jainaprakrit zu Grunde liegt, auch im literarischen Pali vorkommt. Sie findet sich, ebenso wie *posathika*, Jātaka IV, p. 329, 15, 25; 330, 6, 13, 18 u. s. w.

4. *Sudivasa* (Note 26) lässt sich durch Jātaka IV, 209, 11 in der Bedeutung „ein glücklicher Tag" belegen, wo der erfreute Brahmane und Zimmermann ausruft: *sudivasena vatamhi ajja araññaṃ paviṭṭho, tiracchānagato me rathānucchavikaṃ dāruṃ ācikkhati, aho sādhū ti* „An einem glücklichen Tage bin ich heute in den Wald gegangen, ein Thier (der *kāḷasiha*) sagt mir; was für ein Baum passend ist, um einen Wagen daraus zu zimmern, ach, das ist vortrefflich." In der Uebersetzung wird also „an glücklichen Tagen" für „an hohen Festen" zu setzen sein.

5. Genauere Vorschriften über die Befreiung von Gefangenen bei festlichen Anlässen (Note 30) finden sich in einem Verse, den Śaṃkara zu Harṣacarita p. 50, Z. 11 (Nirṇayasāgara Press) citirt:

uktaṃ hi ||
yuvarājābhiṣeke vā paracakrāvaropaṇe |
putrajanmani vā mokṣo bandhanasya vidhīyate ||

Gemeint ist ohne Zweifel, dass bei diesen drei Anlässen, der Salbung des Cäsar, der Vernichtung der Herrschaft eines Feindes und der Geburt eines Sohnes, alle Gefangenen begnadigt werden sollen. Im Jātaka V, 285, 25 wird dies ausdrücklich bemerkt:

Okkāko Kusāvatiṃ gantvā nagaraṃ alaṃkarāpetvā sabbabandhanāni mocāpetvā puttassa abhisekaṃ datvā Pabhāvatiṃ aggamahesiṃ kāretvā „Kusarājassa āṇā ti bheriṃ carāpesi".

„Ikṣvāku ging nach Kuśāvati, liess die Stadt schmücken, schenkte allen Gefangenen die Freiheit, liess seinen Sohn salben, machte Prabhāvatī zur ersten Königin und liess unter Trommelschlag ausrufen: „Jetzt (*gilt*) der Befehl des Königs Kuśa".

Säulenedict VII.

1. Zu *esa-me huthā* (VII, l. 14, 20) ist zu bemerken, dass das genau entsprechende *athassa etad ahosi* im Pali sehr gewöhnlich ist, siehe z. B. Jātaka II, 376, 12, 24 u. s. w.

2. Für *āpāna* (Note 12) kann man Kauśika-Sūtra 62, 15 herbeiziehen:

babhrer adhvaryo idaṃ prāpam ityuparyāpānaṃ karoti ||

Keśava sagt dazu in der Paddhati (p. 363): *odanasyopari gartaṃ karoti* || Hiernach wird es gerathen sein, *āpāna* im Edicte durch „Wasserloch" zu übersetzen und anzunehmen, dass nicht ausgemauerte Gruben gemeint sind, die man gleichfalls oft in Indien an den Wegen findet. Im Pali kommt *opāna* (Vedisch *avapāna*) im Sinne von *pushkariṇī* vor, siehe Jātaka IV, 34, 5.

3. Zu den Compositis, deren erstes Glied im Nominativ steht, kann man noch das ziemlich häufige *vanamantara* für *vanāntara* fügen, siehe z. B. Jātaka III, 380, 6, *vanamantarasmin*.

Die Bharata-Sage.

Erster Theil.

Von

Ernst Leumann.

Der Orden der brahmanischen Mönche hat als solcher nie zu einer so scharfen Begrenzung wie derjenige der Buddhisten oder der Jinisten gelangen können. Seine Mitglieder waren eben ursprünglich nur brahmanische Greise, die sich dem Leben im Walde zuwandten, ohne desshalb mit dem Stande, dem sie angehörten, irgendwie zu brechen. So kommt es, dass sie sozusagen keine besondere Literatur besitzen, sondern höchstens Nachträge zum Veda — eine Anzahl von Upanishad-Texten — ihr eigen nennen dürfen. Diese, in der ältern Zeit [1]) wesentlich bloss von pantheistischen Speculationen getragen, geben zudem erst späterhin [2]), und zwar in sehr schwankender Weise, Vorschriften darüber, wie der brahmanische Mönch sich vom brahmanischen Laien zu unterscheiden habe. Wer irgendwie, ohne aus dem brahmanischen Religionsverbande ausgetreten zu sein, sich der Askese befleissigt, wird darnach gewissermassen ohne Weiteres zum brahmanischen Mönch; nach dem Wandern (pari-vraj) und dem Dreistock (tri-daṇḍa) wird er in der Regel Parivrājaka oder Tridaṇḍin genannt, und die rothe Kleidung [3]) trägt ihm bei den Jinisten auch den Spottnamen „Röthel“ [4]) ein.

Ihm gegenüber steht zunächst als eine ebenso unbestimmte und vielartige Erscheinung der aus irgend einem andern als dem

1) In BṛĀrUp. etc.

2) In Saṃnyāsa-, Āruṇeya-, Paramahaṅsa-, Jābāla-, Kaṭha- (oder Kaṇṭha-śruty-), und Āśrama-Up.; alle mit Ausnahme der letzten herausgegeben von Rāmamaya Tarkaratna in der Bibliotheca Indica unter dem Titel The Atharvaṇa Upanishads, New Series fasc. 249. 265. 276. 282. 305.

3) kāshāya-vāsāḥ (adj.) SaṃnyUp. 3; dhāu-rattā (dhātu-raktā, scil. śāṭikā) im Jaina Canon an vielen Stellen, z. B. Bhag. II, 1 (Weber Fragment der Bhag. p. 255); Aupap. § 86.

4) geruya (gairika); dafür auch die neutrale Bezeichnung rattapaḍa (rakta-paṭa), die nach śveta-paṭa (= Śvetâmbara) gebildet ist.

Brahmanenstande hervorgegangene Mönch, der schlechthin Asket genannt wird und wegen der blossen Befolgung von Gelübden [1]) im Allgemeinen als ein Bild der Unwissenheit gilt.

Von diesem wie vom Tridaṇḍin unterscheiden sich gleichmässig durch die Geschlossenheit der Ordensgemeinschaft wie durch literarische Selbständigkeit die Anhänger der drei reformatorischen Religionen Indiens, der Buddhist, der Jinist und der Ājīvika oder Gosālist. Mit der Religionsgenossenschaft der Ājīvika sind auch ihre Ueberlieferungen untergegangen, und deren einstiges Vorhandensein ist nur noch zu erschliessen aus jinistischen und buddhistischen Andeutungen über Theorien, die in denselben zur Darstellung gekommen sein müssen. Noch im frühen Mittelalter aber scheint Gosāla's Secte von hinreichender Bedeutung gewesen zu sein, um mitgenannt zu werden in einer Halbstrophe des Nisītha-bhāshya (XIII, 163a), welche seit dem 9. Jahrh. in verschiedenen Jaina-Texten (Kalpa-c. I, 684, dann bei Śīlānka und Andern [2])) citirt wird und also lautet:

Niggantha Sakka Tāvasa Geruya Ājīva pancahā samaṇā

„Es giebt fünferlei Mönche: Jinisten, Buddhisten, Asketen, Röthel und Gosālisten".

So spärlich nach dem Vorhergesagten das ist, was man Parivrājaka-Literatur nennen könnte, wir finden doch Bharata darin erwähnt und zwar in einem Zusammenhange, der für unsere Studie über das mit jenem Namen verknüpfte Erzählungsgebiet als Ausgangspunkt gewählt zu werden verdient. Mit Bharata zusammen werden nämlich in der Jābāla-Upanishad [3]) noch mehrere andere als der Sage entnommene Beispiele von Paramahaṅsa-Mönchen aufgezählt. Paramahaṅsa, „Oberschwan", bezeichnet den auf der höchsten Stufe der Weltentsagung stehenden Parivrājaka-Mönch. Was dieses Ideal gewesen sei, zeigt folgender (auch in der Āśrama-Up. stehender, daselbst aber, weil keine Namen vorhergehen, präsentisch zu übersetzender) Zusatz, den wir durch zwei Parenthesen verständlicher machen:

Ohne besondere Abzeichen (während der gewöhnliche Parivrājaka ausser dem Dreistock noch dieses oder jenes brahmanische Kleidungsstück, Utensil oder Symbol beibehielt), ohne die (für den gewöhnlichen Parivrājaka in grösserem oder geringerem Umfang verbindlichen) Regeln der Lebensweise zu befolgen, lebten sie wie Verrückte ohne es zu sein.

Die Namen sind folgende:

1. Saṃvartaka	5. Nidāgha
2. Āruṇi Śvetaketu	6. Jaḍa-Bharata
3. Durvāsas	7. Datt'Ātreya
4. Ṛbhu	8. Raivataka.

1) Vgl. Aupap. § 74.
2) Ind. Stud. XVI, 381 n. 1.
3) An der von Weber in Ind. Stud. II, 76 f. übersetzten Stelle.

Da der Text den Ausdruck „und Andere“ hinzufügt, so vervollständigt der Commentar die Reihe noch mit den beiden weiteren Namen 9. Paksha 10. Vṛshabhadeva.
Er bemerkt im Uebrigen, dass diese Männer alle aus den Purāṇen bekannt seien. Hiemit erfahren wir denn, was unsere Untersuchung vollauf bestätigen wird, dass auch in manchen Theilen der Purāṇa-Literatur und — wie wir beifügen mögen — selbst im Mahā-Bhārata sich Parivrājaka-Traditionen erhalten haben. Anstatt also bei einer nähern Beschäftigung mit dem brahmanischen Mönchthum den geringen Umfang der Ueberlieferungen bedauern oder Verlorenes betrauern zu müssen, handelt es sich vielmehr darum, Verstreutes zu sammeln, aus der weitschichtigen brahmanischen Literatur — bekanntlich liefern, wenigstens hinsichtlich der Regeln für die Lebensweise, auch die Dharma-sūtren und Dharma-śāstren sowie verschiedene Smṛti-Texte nennenswerthe Beiträge — diejenigen Stücke herauszuheben, welche aus Mönchskreisen hervorgegangen sein müssen.

Was nun die obige Angabe des Commentars betrifft, so tritt sie nicht durch allfällige Nennung irgend welches bestimmten Textes aus ihrer Allgemeinheit heraus, während dagegen bei einer andern Gelegenheit aus mehreren Purāṇa-Texten [1]) einschlägige Stellen herangezogen werden. Wir sind also auf uns selbst angewiesen und sehen uns um, wo wir mit Bezug auf Bharata das Gemeinte finden.

Vorerst indess mag es dienlich sein, probeweise über den an der Spitze der acht Mustermönche Genannten ins Klare zu kommen. Saṃvartaka ist eine schon in der vedischen Sage vorkommende Person und wird als solche der vedischen Purāṇa-Literatur bekannt gewesen sein. Eine vermuthlich dieser entnommene Strophe, die sich auf die durch ihn vollzogene Königsfeier bezieht, wird nämlich mit fast denselben Worten in den beiden ältesten Brāhmaṇa-Texten [2]) und ferner in etwas abweichenderer Fassung zusammen mit einer zweiten in einigen Purāṇen [3]) citirt. Was die ganze ältere Erzählungsliteratur — bekanntlich auch diejenige der Buddhisten und Jinisten — kennzeichnet, ist hier ebenfalls wahrzunehmen: der eigentliche Bericht ist der mündlichen Ueberlieferung anheimgegeben und nur besondere Momente daraus sind schon in früher Zeit metrisch fixirt, gewissermassen zu einem literarisch-festen Kern ausgestaltet worden. Die beiden genannten Strophen enthalten denn auch nicht einmal den uns beschäftigenden

1) Ādityaр. (6 Str.); AgniP. ($1\frac{1}{2}$ Str.); BhavP. II (1 Str.); BrahmaP. (1 Str.).

2) AitBr. VIII, 21, 14; ŚatBr. XIII, 5, 4, 6.

3) VP. IV, 1, 18f.; BhP. IX, 2, 27f. [3, 27f. Bombay Śaka 1790]; MārkP. CXXX, 15—17 [hier mit Wiederholungen, welche die zwei Strophen zu drei werden lassen].

Namen; nur der Prosa-Satz, welcher im einen Brāhmaṇa [1]) dem Citat vorangeht, sichert dem „Saṃvarta aus der Familie des Angiras“ seinen Antheil an Marutta's gepriesener Krönungsfeier und zeigt, dass es auf einem Zufall beruht, wenn im Uebrigen erst die weit spätere und umfangreiche Bearbeitung der mündlichen Tradition im Mahā-Bhārata von Saṃvarta's Beziehungen zum König Marutta zu berichten weiss. Ja dieselbe Stelle setzt es auch ausser Zweifel, dass schon in einer später mitzutheilenden Strophe des ṚgVeda bei der Nennung von Saṃvarta gerade auf Marutta's Krönungsfest angespielt wird. Und so ergiebt sich, dass die früheste Erwähnung des sagenhaften Ereignisses ganz im Gegensatz zur Brāhmaṇa-Strophe nur von Saṃvarta spricht. Dies zeigt recht augenfällig, wie vorsichtig wir bei der Sagenforschung die älteste Literatur beurtheilen, wie sehr wir bedenken sollen, dass in derselben nie volle Erzählungen, sondern immer nur Bruchstücke und Andeutungen Platz gefunden haben.

Im Epos nun führt die Sage den Titel „Saṃvarta-Maruttīya“ und beschlägt nicht weniger als acht Capitel des XIV. Buches, von denen indessen die ersten beiden (**3** und **4**) nur als Einleitung dienen.

MBh. XIV, Cap. **5.** Des Angiras erster Sohn Bṛhaspati belästigte seinen Bruder Saṃvarta, so dass dieser Alles aufgab und „luftbekleidet“ im Walde lebte [2]). Den erstern wählte sich der Götterkönig Indra zu seinem Priester und nahm ihm das Versprechen ab, dass er dem König Marutta, auf dessen Macht Indra eifersüchtig war, keine Priesterdienste thun wolle.

Cap. **6.** Da erzählt man denn die alte Märe [3]), das Gespräch zwischen Bṛhaspati und Marutta. Als Marutta von dem Versprechen gehört hatte, nahm er sich ein Opfer vor und ging zu Bṛhaspati, um ihn zur Uebernahme der Leitung desselben zu veranlassen. Doch wies dieser ihn ab, da er durch sein Versprechen gebunden sei. Hiedurch empfindlich berührt, beklagte sich Marutta beim Weisen Nārada, der ihm rieth, sich an den zweiten Sohn des Angiras zu wenden, welcher „luftbekleidet und die Leute bethörend überall herumlaufe“ [4]) und wie ein Verrückter nach Belieben in Benares umherschweife, um des (Gottes) Maheśvara (Śiva) ansichtig zu werden [5]); er möge am Stadtthor einen Cadaver hinwerfen: wer

1) AitBr. VIII. 21, 12.

2) arthān utsṛjya dig-vāsā vana-vāsam arocayat; schon vorher hat er das Attribut tapo-dhana; „luftbekleidet“ (āśāmbara) wird auch in der Jābāla-Up. der auf der höchsten Stufe stehende Parivrājaka genannt, ja dieser erhält in jenem Texte noch drei andere Epitheta ornantia, die ebenfalls in der jinistischen Terminologie wiederkehren: nirgrantha „bandlos“, nishparigraha „besitzlos“ und śukladhyāna-parāyaṇa „reinem Denken zugethan“.

3) atrāpy udāharantimam itihāsaṃ purātanaṃ.

4) cankramīti diśaḥ sarvā dig-vāsā mohayan prajāḥ.

5) unmatta-veṣaṃ bibhrat sa cankramīti yathā-sukhaṃ Bārāṇasyāṃ, mahārāja, darśanepsur Maheśvaraṃ.

sich davon abwende, der sei Saṃvarta; ihm folge er bis zu einer einsamen Stelle, wo er unter Berufung auf Nārada seine Bitte vorbringe. Marutta ging nach Benares und that wie ihm gerathen war. Durch keine Demüthigung [1]) abgeschreckt ging er hinter Saṃvarta her, bis derselbe sich im Schatten eines Feigenbaumes niederliess.

Cap. **7.** Nach verschiedenen in der Art eines Verrückten [2]) vorgebrachten Ausflüchten (er leide an Blähungen und Launen [oder Irrsinn?] [3]), müsse seinem ältern Bruder den Vortritt lassen und hätte als Asket nichts mit Opfern und Gottesdienst zu thun [4]), erklärte Saṃvarta sich schliesslich bereit, unter der Bedingung, dass Marutta sich seinen Anordnungen füge [5]); Lohn und Opfer seien ihm gleichgültig, er möchte nur seinen Bruder und Indra demüthigen [6]).

Cap. **8.** So solle Marutta nun den Gott Śiva im Himālaya um Hülfe bitten, um dessen Gold zu erlangen. Marutta that so und liess in übermenschlichen Opfervorbereitungen lauter goldene Gefässe anfertigen. Aus Neid auf seinen Bruder ärgerte sich Bṛhaspati. Da fragte ihn Indra:

Cap. **9.** Was ist dir? Bṛhaspati gab die Ursache an, worauf Indra ihn dem Marutta durch Agni zur Verfügung stellen liess. Der Bote (Agni) begann eben Marutta's Bedenken durch Unsterblichkeitsversprechungen zu heben, als Saṃvarta jenen durch Drohungen dazu brachte, unverrichteter Sache wieder zurückzukehren. Auch Indra wollte es nun mit Drohungen versuchen, die Agni dem Marutta überbringen sollte. Derselbe hatte indessen Angst vor Saṃvarta und warnte Indra: „Cyavana, den du einst ebenfalls ein Opfer nicht hast leiten lassen wollen, hetzte den furchtbaren Dämon Mada gegen dich auf [7]); Brahmanenkraft geht über Kriegerkraft.“

Cap. **10.** Da schickte Indra den Gandharva Dhṛtarāshṭra, der dem Marutta durch einen Donnerschlag drohend Indra's Macht andeutete. Um den erschrockenen König zu beruhigen, lud Saṃvarta

---

1) Saṃvarta bewarf ihn mit Staub, Schmutz und Speichel (pāṅśubhiḥ kardamena ca śleshmaṇā . . . . shṭhīvanaiś ca). Sich solche Demüthigungen der Kshatriyas einzubilden, that den priesterlichen Epikern Indiens immer wohl; siehe auch den Schluss von Cap. 9.

2) unmatto vācā nirbhartsayann iva rūkshayā.

3) vāta-pradhānena mayā sva-citta-vaśa-vartinā evaṃ-vikṛta-rūpeṇa.

4) gārhasthyaṃ caiva yājyāś ca sarvā gṛhyāś ca devatāḥ.

5) sarvān abhiprāyān kartā 'si mama.

6) na tu me vartate buddhir dhane yājyeshu vā punaḥ
vipriyaṃ tu karishyāmi bhrātuś cêndrasya côbhayoḥ.

7) Dieser allegorische Mythus (der in MBh. III, 10389 ff. und XIII, 7317 ff. geschildert wird) ist reizend in seiner Durchsichtigkeit: mada heisst „R a u s c h“, und diesem ist der Kriegergott Indra nach den oft genug menschliche Erfahrungen auf die Götter übertragenden ṚgVeda-Dichtern nicht selten zum Opfer gefallen. Wir lernen da also einen entfernten Verwandten unseres Katers kennen!

den Indra zur Theilnahme an dem Opfer ein. Derselbe erschien denn auch mit den Göttern, wurde ehrfurchtsvoll empfangen und verherrlichte das Fest. Marutta aber gab den Priestern reichen Lohn und ward ein Herr der ganzen Erde.

Nur auf den Schluss der Sage, der von Indra's und der Götter Theilnahme am Opfer handelt, nimmt das alte Citat Bezug, von dem wir oben gesprochen haben [1]); es heisst nämlich, wenn wir seine drei Fassungen verbinden, jedoch den nur in den Purāṇen stehenden Anfang sowie die bloss in einem Brāhmaṇa vorliegende Mitte in Klammern setzen:

> (Indra berauschte sich am Soma-Trank, die Priester freuten sich des Opferlohns.) Die Windgötter waren Aufwärter im Hause des Marutta. (Agni war sein Speisevorsetzer.) Alle Götter nahmen am Opfer Theil.

Und auf jene selbe Scene weist auch, wie bereits angedeutet, schon die im Nachtrag [2]) zum Ṛg-Veda befindliche Stelle hin, welche lautet:

> Wie du dich bei Saṃvarta berauschtest, wie bei Kṛśa, so berausche dich bei uns, o Indra!

Aus der epischen Literatur verdienen noch zwei Strophen des Harivaṅśa [3]) Beachtung, welche besagen, dass Marutta seine Tochter Sammatā dem Saṃvarta als Opferlohn zur Frau gegeben hätte. Nach MBh. XIII, 6260 ist es indess sein Vater Angiras, dem Marutta die Tochter gab.

An Saṃvarta knüpft sich nun aber noch eine scheinbar ganz abseits liegende Ueberlieferung: es werden auf ihn nämlich besondere Lehren über die vier religiösen Lebensstufen und über Bussen zurückgeführt, Lehren, welche in einer ziemlich jungen metrischen Bearbeitung [4]) (von 227 Strophen) erhalten sind. Andere Lehren Saṃvarta's über schriftlichen Beweis, Zinsen, Gewaltthat u. s. w. sind aus Citaten bekannt [5]). So ist anzunehmen, dass einst ein vollständiges Lehrbuch über rechtliches und religiöses Leben (dharma-sūtra) vorhanden gewesen ist, das in letzter Linie auf Saṃvarta's Unterricht beruhen wollte. Es ist aber sogar auch eine Upanishad, die sich auf diesen selben Unterricht zurückleitet, noch um das Jahr 1360 A.D. dem grossen Veden-Interpreten Sāyaṇa bekannt gewesen, während dieselbe nunmehr verloren zu sein scheint. Das Wichtigste für uns ist jedenfalls, dass dieser Text mit den im Eingang (in Note 2) genannten sechs Upanishaden aufs Engste verwandt ist, indem das

1) Siehe S. 67 Note 2 und 3.
2) Im sechsten Vālakhilya-Lied: VIII, 54, 2b.
3) 1833 f.
4) Neudruck in Jibananda's Dharmaśāstrasaṃgraha. Mehrere MSS. davon in Tanjore: Burnell Cat. p. 127 f.
5) Stenzler in Ind. Stud. I, 240 f.

einzige bei Sāyaṇa erhaltene Citat [1]) daraus zur Hälfte fast wörtlich auch in der Jābāla-Upanishad zu finden ist. Berücksichtigen wir, dass die Āruṇeya-Upanishad in ihrer Einleitung wie im Titel sich auf Āruṇi zurückführt, so sehen wir, dass die Jābāla-Up. in ihrer Namen-Liste diejenigen beiden Männer — Saṃvarta und Āruṇi — voranstellt, welche den Parivrājaka-Mönchen als die ersten Verfasser oder Lehrer der Grundsätze ihres Ordens gegolten haben.

Darnach ist es nun wohl nicht zu gewagt, die Saṃvarta-Sage in der Form, wie wir sie aus dem MahāBhārata kennen gelernt haben, auf Grund der Uebereinstimmungen mit den Parivrājaka-Upanishaden [2]) unter die eigentlichen Parivrājaka-Traditionen zu rechnen, zumal da wir aus der Jābāla-Up. entnehmen können, dass dieselben jene Sage in irgendwelcher Form enthalten haben müssen. Dagegen dürfte es nicht angehen, den spezifischen Parivrājaka-Typus Saṃvarta als solchen auch schon der vedischen Sage zuschreiben zu wollen. Zwar spiegelt sich gewiss im Grossen und Ganzen die vedische Darstellung im MahāBhārata wieder, umsomehr als der unverfängliche Hinweis am Anfange von Cap. 6 die Anlehnung an ein früheres Original direct bezeugt. Allein es nöthigen uns doch gewichtige Bedenken vorauszusetzen, dass in der langen Zeit zwischen den Lyrikern des ṚgVeda und den Epikern des MahāBhārata auch die Saṃvarta-Marutta-Sage nicht unberührt geblieben sei von der allgemeinen Umbildungsfähigkeit und Wandelbarkeit der Erzählungsstoffe. Sehen wir doch, dass auch späterhin selbst die lakonischen Worte des Vāyu-Purāṇa [3]) eine etwas verschiedene Fassung zu verrathen scheinen, ja dass das Mārkaṇḍeya-Purāṇa, in der Purāṇa-Literatur der einzige Text, welcher über Marutta noch Besonderes zu wissen vermeint, an Stelle der alten Sage eine gänzlich neue, die sich mit einer Āvaśyaka-Erzählung [4]) berührt, eingeschoben hat. Auch das Rāmāyaṇa giebt in seinem späten Zusatzbuch [5]) der Sage eine sehr abweichende Fassung.

So bleibt es eine offene Frage, ob erst seit der Entstehung des MahāBhārata oder schon früher die Parivrājaka-Mönche sich

1) In der Erklärung von TaittĀr. X, 63, wobei auch zwei Stellen der Jābāla- und je eine Stelle der Saṃnyāsa- und Āruṇeya-Upanishad angezogen werden.

2) Ausser den MahāBhārata-Stellen (S. 68, Note 2. 4. 5; 69, Note 2—4) beachte man die des BhP. (IX, 2, 26, resp. 3, 26), wo Saṃvarta „der grosse Yogin", und die des MārkP. (CXXX, 7—13), wo er „Askese-Schatz" (tapasāṃ nidhi) genannt wird. Ferner sagt MBh. XIII, 7122 f., dass Saṃvarta sowie (der in der Jābāla-Up. mitgenannte) Durvāsas und einige Andere durch ausserordentliche Askese Berühmtheit erlangt hätten (atyanta-tapaso dāntās trishu lokeshu viśrutāḥ). So nennt auch Hariv. 9571 den Saṃvarta in einer langen Reihe von Weisen, die „scharfe Gelübde" befolgt haben sollen (saṃśita-vratāḥ).

3) II, 24, 9—11: mitgetheilt und übersetzt in Wilson's VishṇuP.[2] vol. III, p. 244 f.

4) Zu Āv.-niry. IX, 64, 1.

5) VII, 18 und 90.

der Saṃvarta-Marutta-Sage bemächtigt und dieselbe ihren Anschauungen gemäss umgeformt haben. Ja, es darf die Möglichkeit nicht ausser Acht gelassen werden, dass dieser so entstandenen, im MahāBhārata verewigten, Parivrājaka-Fassung gegenüber das Vāyu-Purāṇa und vielleicht sogar das Rāmāyaṇa Reste der ursprünglicheren, mit dem vedischen Purāṇa verlorenen, Darstellung erhalten haben könnten.

Dass ein Gegensatz zwischen altepischer Dichtung und mönchischer Wiedergabe — zwischen Sage und Legende — besteht, wird uns deutlicher, wenn wir uns nunmehr zu Bharata wenden.

Die Namen Ṛbhu, Nidāgha und Bharata der Upanishad-Liste gehören alle drei der Bharata-Legende an. Diese bildet im Vishṇu- und Bhāgavata-Purāṇa einen Theil von dem, was in der mythischen Weltgeschichte der Purāṇen über die erste Manu-Periode berichtet wird. Da des ersten Manu ältester Sohn die sieben Erdtheile unter sieben Söhne und der älteste von diesen wiederum die neun Zonen des Jambu-Erdtheils unter seine neun Söhne vertheilt haben soll, wird dies fast in allen Purāṇen Veranlassung, unmittelbar hinterher die Erdbeschreibung und hinter dieser sodann die sonstigen Theile der Kosmologie folgen zu lassen. So widmet sich zum Beispiel VāyuPurāṇa I, 33 und MārkaṇḍeyaPurāṇa LIII dem ersten Manu-Zeitalter, worauf VāyuP. I, 34—53 und MārkP. LIV—LX die Kosmologie behandeln. Dass die beiden Lehrgegenstände von Alters her mit einander in Verbindung gesetzt wurden, zeigt sich deutlich auch darin, dass VishṇuP. und BhāgP. sie je zusammen in einem Buch behandeln. Wie angedeutet, fügt nun aber im ersten Theil das VishṇuP. eine Legende bei über Bharata, den ältesten Vertreter der fünften Generation von des genannten Manu Nachkommen. Das BhāgP. bietet weiter vor dieser selben Legende noch eine über Bharata's Vater Ṛshabha(deva)[1], auf die der Commentar der Jābāla-Up. anspielt. Beide Sagen gehören anscheinend nicht zum ursprünglichen Bestand der Texte, weil sogar die erste, die nach dem Gesagten allein doppelte Textgewähr hat, im VishṇuP. nur als Nachtrag aufgenommen ist. Man ersehe dies aus folgender Inhalts-Gegenüberstellung:

1) In den Purāṇen selber lautet der Name Ṛshabha; dagegen Ṛshabhadeva in den Capitelunterschriften der schlechtern Recension von BhāgP. V, 3—6, ferner in Ratnagarbha's Commentar zu VishṇuP. II, 16, 24 und in der früher erwähnten Stelle des JābālaUp.-Commentars.

A. Die Nachkommen des ersten Manu.

	VishṇuP. II	BhP. V	VāyuP. I	
Erste Generation . .	1, 1—15	1	33,1—37	
Zweite und dritte G.	16—27	2	38—49	
Vierte G.: Ṛshabha	28—32a	3—6: Ṛshabha-Legende	50	
Fünfte G.: Bharata	32b—36a	7—14: Bharata-Legende	51 f.	MārkP. LIII
36a (Schlusssatz): „die Legende folgt später".				
Weitere Generationen: Sumati etc. . .	36b—44	15	53—65	

B. Kosmologie, eingeleitet durch die Erdbeschreibung.

	VishṇuP. II	BhP. V	VāyuP. I,34—53	MārkP. LIV—LX
Der Jambu-Erdtheil .	2	16—18		
Bhārata-Zone; die andern Erdtheile . .	3 f.	19 f.		
Unterwelt; Hölle . .	5 f.	24. 26		
Oberwelt; Sonne . .	7 f.	22. 21		
Die Welt als Schildkröte	9	23		
Die Halbgötter . . .	10	21,18		
Sonne; Mond . . .	11 f.	———		

(Nachtrag zu 1,36a) Bharata-Legende.

	VishṇuP. II	BhP. V
Hingabe der Herrschaft	13,1—11	7
Mitleid mit der Gazelle	12—35	8
Wiedergeboren als Schein-Thor . . .	36—47	9,1—12
	— —	13—20: Errettung vom Opfertod
Muss er die Sänfte eines Königs tragen helfen	48—58	10,1—11
Belehrt denselben	13,59—14,33	10,12—13,25
	— —	14,1—37 das Weltwirrsal in einem Gleichnisse.
Erzählt die Legende von Ṛbhu und Nidāgha .	15 f.	— — —

Aus diesem Schema ist ferner zu entnehmen, dass die von Ṛbhu und Nidāgha handelnde Episode nur der Fassung des VishṇuP. angehört, während andererseits das BhāgP. sich um zwei offenbare Interpolationen bereichert hat, deren eine, „Bharata's Errettung vom Opfertod", sich gegen die Grausamkeiten der Durgā-Verehrung wendet, während die andere, das Zusatzcapitel 14 mit dem sehr weit ausgesponnenen Gleichniss, eine harmlose literarisch-ethische Ausführung ist. Das Zusatzcapitel würde als solches kaum kenntlich sein, wenn wir nur auf die eine Recension des BhāgP., die durch Burnouf's und die beiden ältern Bombay-Ausgaben (aus den

Jahren Śaka 1782 und 1783) repräsentirt wird, angewiesen wären. Diese setzt nämlich die am Schluss der Sage beigefügten Citatstrophen (13,26—30) hinter jenes Capitel (als 14,41—45), sodass dasselbe noch zum eigentlichen Text zu gehören scheint. Die Sachlage ist aber damit doch nicht vollständig vertuscht, indem die Anknüpfungsstelle (13,24 f.) ganz deutlich den Schluss der Erzählung bildet und auf alle Fälle keine Fortführung der von Bharata ertheilten Belehrung in der vorliegenden Form gestattet. Jene eine Recension charakterisirt sich zudem als die schlechtere durch ungehörige Wiederholung der beiden Sätze 14,25 f. [als 14,34 f.[2]]*. Da wir demnach es nicht über uns bringen, unsere Citate auf dieselbe zu beziehen, sie aber unverdienter Weise in Europa sozusagen allein bekannt ist, so sind wir genöthigt, für den uns beschäftigenden Theil die folgende Concordanz vorzulegen, welche die andere im Jahre Śaka 1790 in Bombay gedruckte Recension zum Ausgangspunkt nimmt.

Ś. 1790	Burnouf	Ś. 1782. 1783
3,1—4,3	3,1—4,3	
4,4	4,4 f.	
5—17	6—18	
5,1—31	5,1—31	
32	32—34	
33	35	
6,1—20	6,1—20	
7,1—13	7,1—13	
8,1—22	8,1—22	wie Ś. 1790
23	23—25	
24—28	26—30	
9,1—6	9,1—6	
7	7 f.	
8—20	9—21	
10,1—5	10,1—5	10,1—5
6 f.	6	6
8	7 f.	7
9—26	9—26	8—25
11,1—8	11,1—8 b	11,1—8
9	8 c. 9 a	9
10	9 b. 10 a	10
11	10 b	11 a
12	11	11 b. c
13—18	12—17	12—17
12,1—16	12,1—16	
13,1—12	13,1—12	

Ś. 1790	Burnouf Ś. 1782. 1783
13,13—16	13,16—19
17—19	13—15
20—25	20—25
26—30	14,41—45
14,1	13,26
2—4	14,1—3
5 f.	4
7	5
———	6
8—20	7—19
21	20 f.
22—26	22—26
27—29	———
30	39 a
31 f.	28 f.
33	30 f.
34	32
35 a	33
. . .	34 f. = 25 f.
———	36 f.
35 b	40
36	38
———	39 b. c
37	27
15,1—14	15,1—14

* Man sehe auch S. 80, Note 8.

Man ersieht hieraus, dass mit einer einzigen Ausnahme (13,17—19) alle eigentlichen Abweichungen [Umstellungen [1]) und Zusätze oder Lücken [2])] das 14. Capitel betreffen und dass also dieses schon durch den blossen Textbestand, nicht nur durch den mangelnden Zusammenhang und die Wiederholung einer Stelle sehr verdächtigt wird. Dasselbe spricht nun seinerseits, da es eben in beiden Recensionen steht, gegen das BhāgP. überhaupt, stellt nämlich mittelbar auch alle andern Sagenbestandtheile desselben, soweit sie nicht durch das VishṇuP. bestätigt werden, in Frage. Vorerst also muss als eine vielleicht frühere Interpolation die Errettungs-Episode angesehen werden, über die wir schon ihres Inhalts wegen oben unbedenklich abgeurtheilt haben. Sodann wird auch die Ṛshabha-Legende von der Kritik bedroht. Schliesslich aber ist ja auch selbst die Bharata-Sage im VishṇuP. durch die Anordnung als Zusatz gekennzeichnet und allen übrigen Purāṇen ebenso unbekannt wie die andere. Mit andern Worten: Wir gewinnen hier einen Einblick in die Entstehungsgeschichte der Purāṇen; wir ahnen, wie durch successive Einschiebungen der alte rein mythisch-geschichtliche, kosmogonische und kosmologische Inhalt sectarische Färbung erhielt und sich vervielfältigte, so dass schliesslich unter Mitwirkung noch anderer die Ueberlieferung bestimmender Momente die bekannten achtzehn Paralleltexte entstanden sind.

Damit ist nun keineswegs gesagt, dass jene Legenden nicht alt seien; nur ihre Einverleibung in die beiden Purāṇen wird nicht besonders früh stattgefunden haben. Woher sie stammen, wird uns, wenn wir erst im Inhalt wieder die genaueste Anlehnung an die Parivrājaka-Upanishaden vorgefunden haben werden, nicht zweifelhaft sein, zumal da das Bhāgavata-Purāṇa selber sich in den Capitel-Unterschriften mit einem von Burnouf überall falsch übersetzten Ausdruck als eine durch Paramahaṅsa-Mönche gemachte oder für solche bestimmte, d. h. unter Zuziehung von Parivrājaka-Traditionen hergestellte Bearbeitung von Purāṇa-Ueberlieferungen bezeichnet. Alles deutet also darauf hin, die Bharata-Legende als der Parivrājaka-Literatur entlehnt erscheinen zu lassen. Und damit steht im Einklang, dass die vermuthlich älteste Erwähnung derselben in einem Hauptwerke brahmanischer Philosophie, in den Sāṃkhya-sūtren (IV, 8) enthalten ist, wo sich ein Hinweis auf die Gazellen-Episode vorfindet. Doch wenden wir uns nun zum Inhalt.

VP. II, 13,1—11. BhP. V, 7. Der fromme König Bharata zog sich [nachdem er das Reich seinem Sohne Sumati übergeben hatte] [3])

---

1) Zu den genannten kommen noch drei weitere: 14,30 = 39a²; 35b = 40²; 37 = 27².

2) Bloss in Rec.¹ stehen 14,27—29; bloss in Rec.² 14,6. 36f. 39b.c.

3) Das BhP. nennt ausser Sumati noch vier Söhne; im VP. steht der Satz in II, 1,33f.

nach Śālagrāma zurück und widmete sich ganz der Verehrung des „Herrn" Vāsudeva.

VP. II, 13, 12—35. BhP. V, 8. Als er einmal am Flusse Mahānadī eine heilige Waschung vollzog, wurde eine darin trinkende Gazelle durch Löwengebrüll plötzlich aufgeschreckt und verlor dabei ihre Leibesfrucht. Sie selbst ging zu Grunde; das Junge aber nahm Bharata an sich und hegte es so sorgfältig, dass er darüber sein frommes Sinnen vergass. So verfiel er bei seinem Tode der Wiedergeburt und wurde eine Gazelle, erinnerte sich aber des frühern Daseins und kam nach Śālagrāma, um Busse zu thun.

VP. II, 13, 36—47. BhP. V, 9, 1—11. Demnächst wurde er als Brahmane wiedergeboren und, obwohl weise, stellte er sich thöricht, so dass ihn Jedermann verachtete. Als sein Vater gestorben war, verwendeten ihn seine Brüder bei der Feldarbeit.

BhP. V, 9, 12—20. Einmal versuchten Śūdra-Leute ihn der Göttin Bhadrakālī zu opfern; sie verschonte ihn aber, indem sie vielmehr jene vernichtete.

VP. II, 13, 48—58. BhP. V, 10, 1—11. Einmal veranlasste ihn der Kämmerer des auf der Reise zum Weisen Kapila begriffenen Sauvīra[1])-Königs, die Sänfte desselben tragen zu helfen. Da er wegen seines fromm-bedächtigen Ganges mit den Andern nicht Schritt hielt und der König den Trägern sein Missfallen aussprach, sagten diese, dass der Eine nicht Schritt hielte, worauf der König sich an ihn wandte und sagte[2]): Du siehst doch kräftig aus? Der Brahmane versetzte: Kräftigkeit und dergleichen Eigenschaften sind nicht mein[3]).

VP. II, 13, 59—72. Wir Beide wie die Andern und die Sänfte sind aus Elementen zusammengesetzt, welche die Leiblichkeit bilden. Eigenschaften beruhen auf Handlungen, welche, immerdar in Unwissenheit begangen, die Lage der Einzelwesen bedingen. Der reine unsterbliche Geist aber hat keinen Theil daran und ist in allen Wesen ein und derselbe[5]).

BhP. V. 10, 12—14. Es giebt keine Unterschiede zwischen den Menschen. Was heisst Herr und Sclave? Was willst du von dem sich verrückt stellenden[4])?

VP. II, 13, 73—75. BhP. V, 10, 15—17. Da sprang der König aus der Sänfte, warf sich zu seinen Füssen und fragte: Wer bist du, der du unter der Maske eines Thoren einhergehst?

---

1) „Sindhu-Sauvīra" BhP.

2) Das BhP. lässt den König erst seinen Spott und Zorn über den Brahmanen äussern.

3) „betreffen nur meinen Leib" BhP.

4) unmatta-matta-jaḍa-vat sva-saṃsthām gatasya me.

5) Diese ganze Stelle folgt in BhP. erst in V, 12, 5—11.

VP. II, 13, 76—78. Brahmane: Der Geist erntet nur die Früchte der guten und bösen Handlungen, welche allein seine leiblichen Erscheinungen bestimmen. Wie kann ich also sagen, wer ich sei?

79—81. König: Warum soll denn das Wort „ich" nicht auf den Geist angewendet werden dürfen?

82—100. Brahmane: Es erweckt das Missverständniss, als ob ausser der Leiblichkeit auch der Geist in den Einzelwesen verschieden sei.

14, 1—11. König: Eigentlich im Begriff, Kapila nach dem Erstrebenswerthesten fragen zu gehen, möchte ich jetzt von dir darüber Belehrung erbitten.

12—28. Brahmane: Du frägst nach dem Erstrebenswerthesten anstatt nach dem letzten Grunde. Erstrebenswerth ist Vieles: Reichthum, Kinder, Herrschaft, im Jenseits sich belohnender Opferdienst, nach dem Höchsten begieriger Gottesdienst, Versenkung, am meisten aber die Vereinigung des Einzelgeistes mit dem Allgeist. Doch sind die erstern vergänglich und so natürlich auch was durch den mit vergänglichen Dingen thätigen Opferdienst erreicht werden kann; der nur auf Erlösung bedachte Gottesdienst aber kann nicht Endzweck sein, weil er Mittel ist. Versenkung ferner strebt nach Unterscheidungen, während der letzte Grund solche nicht zulässt; ja selbst die Vereinigung

BhP. V, 10, 18—26. Verzeih und belehre mich! Denn warum soll ich mich jetzt noch an Kapila wenden? Wie steht es denn mit dem Verhältniss von Leib und Geist?

11. Brahmane: Selbst die Veden enthüllen nicht die Wahrheit. Solange der Sinn im Streben befangen ist, verfällt der Mensch immer neuen Wiedergeburten; nur wenn jener sich von den Triebfedern des Daseins befreit, ist er eine Flamme, die nicht mehr raucht. Triebfedern aber sind die elf geistigen Zustände, das fünffache Denkvermögen und das Selbstbewusstsein. Hinter den mannigfachen Erscheinungen ist Vāsudeva, der reine Geist, welcher wie die Luft Alles durchdringt. Solange man die Täuschung nicht erkennt, irrt man; desshalb verehre den Hari[1]).

12, 1—4. König: Belehre mich weiter!

5—11. Brahmane: Wir Beide wie die Andern und die Sänfte bestehen aus Elementen, welche die Leiblichkeit bilden. Eigenschaften beruhen auf Handlungen, welche, immerdar in Unwissenheit begangen, die Lage der Einzelwesen bedingen. Den letzten Grund bildet allein das reine Wissen, das man den „Herrn", im Lied den „Vāsudeva" nennt.

12 f. Ihn erlangt man nicht durch Askese, Opfer und Spenden, nicht durch Erfüllung der häuslichen Pflichten oder durch Veda-Studium, nicht durch Verehrung von Wasser, Feuer oder Sonne, nur im Um-

1) „Hari" wie „Vāsudeva" ein Name für den Geist.

des Einzelgeistes mit dem Allgeist beruht auf einem Irrthum, indem Eines nicht zum Andern werden kann.

29—33. Letzter Grund ist der eine Alles durchdringende allgegenwärtige und unvergängliche, von allen Unwirklichkeiten [1]) unberührte Geist, der im eigenen Leibe und im Leibe Anderer einheitlich ist, wenn er auch — dem durch die Flöte strömenden Hauch, der die verschiedenen Töne erzeugt, vergleichbar — in Folge der Handlungen verschiedene Erscheinungen bietet.

gang mit den Weisen, die seine Herrlichkeit preisen.

14—16. So habe ich zwar in meinem frühern Dasein als König Bharata mich durch eine Gazelle vom Endziel ablenken lassen, aber seither dasselbe im Auge behalten.

13, 1—19. Die Wesen sind einer Karawane zu vergleichen, die sich in Folge der Täuschung im Daseinswalde verirrt und diesen oder jenen Gefahren zum Opfer fällt: durch Lockungen aller Art lassen sie sich auf dem Daseinspfad ins Verderben führen.

15, 1. Darauf trug der Brahmane eine diese monistische Lehre [2]) enthaltende Erzählung vor:

2—16. Höre was einst Ṛbhu dem Brahmanen Nidāgha verkündete. Ehrenvoll von diesem, der vor tausend Jahren sein Schüler gewesen, empfangen, sagte er: Was hast du für Nahrung im Hause? — „Grütze, Gerstenmus, Gerstenschleim und Kuchen". — Das lieb ich nicht; gieb mir etwas Leckeres, Weizenbrod, Milchreis und Syrup. — Nachdem er das gemäss dieser Aufforderung von der Hausfrau hergerichtete Mahl eingenommen hatte, fragte ihn Nidāgha:

17 f. Bist du satt? Wo wohnst du? Wohin gehst du? Woher kommst du?

19—31. Ṛbhu: Hunger und Durst sind nur Functionen des Leibes, die den Geist nicht berühren. Auch hat der Geist, der ja dem Aether gleich Alles durchdringt, weder Heimath noch Ziel noch Herkunft.

32 f. Nach diesen Worten fiel Nidāgha dem Gast zu Füssen und sagte: Wer bist du, durch dessen Gnade meine Verblendung gewichen ist?

34 f. Ich bin dein Lehrer Ṛbhu, hergekommen, um dich über den letzten Grund zu belehren. Wisse, dass dies eine ungetheilte All das Abbild des Geistes Vāsudeva ist.

36. Hiemit verliess er den andächtig zu seinen Füssen gefallenen Schüler.

16, 1—20. Nach weitern tausend Jahren kam Ṛbhu nochmal, um Nidāgha zu belehren. Er fand ihn einsam, während die Menge dem in die Stadt einreitenden König folgte. Ṛbhu (unerkannt)

1) d. h. den vorübergehenden Daseinsbedingungen.

2) advaita.

fragte ihn: Welches ist der König und welches der Elephant? — „Der oben ist der König, der unten der Elephant“. — Was heisst oben und unten? — Nidāgha sprang auf den Fragenden und sagte: ich bin oben, du unten. — Was heisst „ich“ und „du“? — Nun fiel ihm Nidāgha zu Füssen und rief: Wahrlich, du bist mein Lehrer Ṛbhu; denn kein Anderer ist so erfüllt von den monistischen Lehren. Hierauf entfernte sich Ṛbhu wieder; Nidāgha aber sah in Allem die Einheit und erlangte die Erlösung.

21—23. So mögest du dich als wesens-eins mit Allem erkennen! Gieb den Irrthum der Unterschiede auf!

24. Der König befolgte dies; er aber erlangte die Erlösung.

BhP. V, 13, 20. Gieb also die Herrschaft auf und widme dich ganz der Verehrung des Hari.

21—23. König: Dank und Verehrung dir!

24 f. Nachdem der Weise den König so belehrt hatte, wanderte er weiter. Den Irrthum aber, dass der Geist im Leiblichen wohne, gab der König auf.

BhP. V, 13, 26—29. Citat:

26. Dem Wege Bharata's folgt Keiner,
So wie die Mücke nicht dem Greif.
27. Weih, Kind und Thron und Freund verliess er;
Schon jung war er für's Höchste reif.
28. Nicht wunderbar ist solch Entsagen
Bei dem, der Vishṇu[1]) sich geweiht,
29. Der, als Gazelle neu geboren,
Schon pries den Herrn der Ewigkeit.

VP. II, 16, 25. Wer diese Bharata-Legende erzählt oder andächtig mitanhört, der nähert sich der Erlösung.

BhP. V, 13, 30. Wer diese Bharata-Legende mitanhört oder erzählt oder ihr Beifall spendet, erlangt Seligkeit.

[Zusatz: BhP. V, 14, 1. König: Erkläre mir, was du unter dem Daseinspfad [2]) verstehst.

2—37. Brahmane: Die Seelen wandeln, von der Täuschung getrieben, auf diesem unwegsamen Pfade, zu dem die Sinnlichkeit hinführt. Weih und Kind bedrohen dabei den Mann wie wilde Thiere, indem sie ihm die häuslichen Sorgen bereiten. Oder Ketzereien lassen ihn, Sinnestäuschungen vergleichbar, irgendwo abstürzen. Schlechte Leute gefährden wie Schlangen seinen

1) Wörtlich: dem „Madhu-Feind“. Madhu, einer der von Vishṇu bezwungenen Dämonen, ist eine der auf S. 69, Note 7 besprochenen ähnliche Personification: madhu (= μέθυ, Meth) heisst „süsser Rauschtrank“.

2) s. BhP. V, 13, 1—19.

Schlaf. Dem Honig eines verbotenen Genusses nachgehend verfällt er der Strafe. Alle die vielen Leidenschaften stellen ebensoviele Gefahren des Weges dar.]

König Bharata gehört genau demselben vedischen Sagenkreise an, aus dem wir oben den König Marutta kennen gelernt haben. An denselben Stellen der beiden Brāhmaṇa-Texte, welche über diesen ein metrisches Citat erhalten haben, findet sich auch ein aus mehreren Strophen bestehendes über den erstgenannten Helden. Und wie das erstere noch in den Purāṇen nachklingt, so das letztere, dieses freilich sozusagen unvernehmlich geworden und nur noch in Verbindung mit dem andern, das gleichsam als Resonanz dient, deutlich wahrzunehmen. Man vergleiche mit den p. 79 übersetzten vier Strophen des BhāgP. (V, 13, 26—29) die vier des ŚatapathaBr. und die fünf des AitareyaBr. Wir klammern in der Wiedergabe dieser wieder ein, was nur in einem der beiden Texte steht: der Anfang findet sich nur im zweiten (AitBr. VIII, 23, 3 f.), die Mitte bloss im ersten (ŚatBr. XIII, 5, 4, 13).

(Goldbekleideter schwarzer weisszähniger Thiere[1]) gab Bharata dem Mashṇāra[2]) ein Hundert und sieben Haufen dazu[3]). Des Duḥshanta[4])-Sohnes Bharata Altar ward geschichtet in Sācīguṇa[5]), wobei tausend Brahmanen haufenweise Kühe[6]) unter sich vertheilten.) 78 Pferde opferte der Duḥshanta-Spross Bharata an der Yamunā, 55 an der Gangā dem Vṛtra-Tödter. Als er so 133 Pferde geopfert hatte, da überwand er die listenlosen Könige[7]), der listenreichere[8]). (Die Apsaras Śakuntalā hatte in

1) mṛgān; nach Sāyaṇa sowie nach den beiden Commentaren zum BhP. (s. hierüber oben im Verlauf) sind damit Elephanten gemeint; vgl. MBh. VII, 2390 hairaṇyān aśvān dviradān.

2) „Bei der Mashṇāra-Feier" BhP. (mashṇāre karmaṇi); nichtsdestoweniger lassen auch die BhP.-Commentare die Auffassung Sāyaṇa's zu, nach welcher „in Mashṇāra" zu übersetzen wäre, indem es sich damit um eine Oertlichkeit handeln würde. Uns scheint der in buddhistischen und jinistischen Schriften genannte Masiṃhāra mit Mashṇāra identisch zu sein.

3) Oder „ein hundert Haufen und sieben dazu". Das BhP. spricht von „vierzehn Millionen (niyuta)"; unter „Haufen" ist ebenfalls eine sehr hohe Summe zu verstehen: 10 Milliarden nach TāṇḍyaBr. XVII, 14, 2; 1 Milliarde nach Sāyaṇa zur obigen Stelle.

4) „Dushyanta" Rec.[2] des BhP.

5) „sāciguṇe" vielleicht eher ein anomaler Dativ = „dem Śācigu (Indra)"; es wird zusammen mit citaḥ (geschichtet) im Comm. zu Rec.[1] des BhP. durch saciva-guṇe kṛtaḥ sācivyaṃ kṛtavān umschrieben.

6) Als Opferlohn.

7) Im AitBr., dessen Wortlaut unmetrisch ist, muss jedenfalls 'māyān gelesen werden. „Der Götter Täuschung" BhP. Im SBr. lautet die Stelle: da übertraf der Sudyumna-Spross die andern listenlosen.

8) „Mit vielen Listen" BhP. (puru-māyayā oder nach dem Comm. uru-m°); in der schlechtern Recension dafür vollständig sinnlos gurum āyayau, „er ging zum Lehrer"!

Nāḍapit [1]) ihn geboren, der da dem Indra über tausend Pferde darbrachte) [2]). Weder frühere noch spätere Menschen der fünf Stämme haben diese grosse That des Bharata erreicht, so wenig wie den Himmel ein Sterblicher mit den Händen [3]).

Wir meinen also, dass die erste Strophe des BhāgP.-Citates (V, 13, 26) dem Schluss dieser Stelle nachgebildet sei; mag der Wortlaut auch verschieden sein [4]), Gedanke und Vergleich sind durchaus ähnlich und beziehen sich anscheinend auf dieselbe Thatsache. Da wir beim Marutta-Citat ebenfalls nicht unbedeutende Abweichungen festzustellen hatten und da ferner hier schon die beiden ungefähr gleichaltrigen Brāhmaṇa-Texte, die man dem Purāṇa gegenüber beinahe als Parallel-Recensionen eines einzigen Originals ansehen darf, von sechs Strophen nur die Hälfte gemeinsam haben, so kann es nicht befremden, wenn in dem weit spätern Werk ganz anderer Gattung nur noch eine von vier Strophen die gemeinsame Herkunft verräth. Die Sicherstellung unserer Anschauung wird sehr behindert durch die in den Fussnoten angedeuteten Unklarheiten der Brāhmaṇa-Stelle. Namentlich in der Halbstrophe, welche des listenreichern Bharata Ueberwindung der Listenlosen erwähnt, möchten wir gerne den genauern Sinn der Anspielung kennen. Es sei uns indessen genug, aus der Schlussstrophe zu ersehen, dass es jene Ueberwindung der Listenlosen und nicht das ungewöhnliche Opferverdienst des Königs ist, was als „sein grosses Werk“ oder, wie das BhāgP. sagt, als „sein Weg“ gepriesen wird, auf dem er keinen Nachfolger hat.

Der Zusammenhang ergiebt dies zu deutlich, als dass man sich durch die fast wörtliche Wiederholung der Strophe in ŚatapBr. XIII, 5, 4, 23, wobei eine andere Beziehung vorliegen könnte, beirren lassen dürfte. Die letztere Stelle lässt nämlich kein Urtheil zu, da die vorhergehende „dritte“ Strophe, auf die sie sich daselbst bezieht, im Text übergangen ist.

Erst jetzt sei dem Leser eröffnet, dass nun freilich das BhP.

---

1) So wenigstens nach dem Commentar; man kann auch Nāḍapitī als Beiwort der Śakuntalā, das auf den naṭa Bharata Bezug nähme, lesen.

2) „Nachdem er die ganze Erde besiegt hatte“ fügt ein überschüssiger Pāda bei. Die ganze Stelle, die hier den Zusammenhang unterbricht, gehört natürlich nicht hieher und stammt offenbar aus der Śakuntalā-Sage; auch MBh. VII, 2385 spricht von tausend Pferdeopfern.

3) „Mit den Armen“ ŚBr. und BhP.

4) mahā-karma Bharatasya na pūrve nâpare janāḥ
divaṃ martya iva hastābhyāṃ nôdāpuḥ panca mānavāḥ ‖ AitBr.
ŚBr.: am Anfang mahad adya Bh° und in der zweiten Zeile bāhubhyāṃ statt hast°.
Bharatasya mahat karma na pūrve nâpare nṛpāḥ
naiv' āpur naiva prāpsyanti bāhubhyāṃ tridivaṃ yathā ‖ BhP.

Ārshabhasyêha rāja-rsher manasā 'pi mahātmanaḥ
nânuvartmârhati nṛpo makshikêva garutmataḥ ‖ BhP. V, 13, 26.

an einer andern Stelle und in anderm Zusammenhange alle fünf Verse des AitBr. mit unerheblichen Abweichungen aufweist [1]), damit also nahelegt, dass dieselben aus dem vedischen Purāṇa, jenem verlorenen Urtext unserer vielverzweigten Literatur dieses Namens, herstammen und von dort aus in das Brāhmaṇa geflossen sind. Wir haben demnach im BhāgP. von der Bharata-Sage eine ältere und eine, nach den Strophen zu urtheilen bis zur Unkenntlichkeit veränderte, jüngere Fassung, deren ursprünglicher Zusammenhang dem Verfasser gänzlich unbekannt gewesen ist.

Den, der die alte Sage in ausführlicher und deutlicher Form kennen lernen möchte, lässt diesmal das MahāBhārata gänzlich im Stich. Auch das BhāgP. theilt dieselbe nicht mit, erwähnt aber wenigstens noch, dass Bharata die unarischen Stämme bekämpft [2]) und im Alter, Alles für eitel haltend, auf die Herrschaft verzichtet habe [3]). Auf die letztere Thatsache wird auch in der Maitrāyaṇī Upanishad (I, 4) angespielt, freilich indem sie irrthümlicherweise gleichzeitig dasselbe auch von Marutta aussagt. Beide Vorkommnisse aber berichten ferner noch die Jaina in ihrer Fassung der Bharata-Sage, und zwar verknüpfen sie dieselbe mit der Ṛshabha-Legende und mit der Darstellung der Geographie, sodass das diese Gegenstände behandelnde Werk, Upâṅga 5, geradezu ein Paralleltext zu VishṇuP. II und BhP. V genannt werden kann. Demgegenüber hält das BhP., das, wie schon bemerkt, die ältere und die jüngere Sage durchaus getrennt behandelt, den alten Opferhelden für gänzlich verschieden von jenem mit der Erdbeschreibung verflochtenen Sagenkönig. Statt ihn in das Geschlecht des ersten Manu zu stellen, giebt es ihm in Anlehnung an die alte Ueberlieferung den Vater Duḥshanta und versieht diesen mit einigen Vorfahren, welche, da die übrigen Purāṇen [4]) ganz andere Namen nennen, sich als reine Erfindungen herausstellen. Selbst Duḥshanta übrigens kann nicht unbedingt von Alters her allein als Bharata's Vater gegolten haben, da das ŚatapBr., wie sich p. 80 Note 7 zeigte, anstatt seiner in einer Strophe den Sudyumna nennt. Immerhin bestätigt sich Duḥshanta's Vaterschaft durch die berühmte Śakuntalā-Sage, aus der uns vermuthlich oben eine Strophe begegnet ist [5]) und von der zwei weitere wohl ebenfalls schon vedische Purāṇa-Strophen mehrfach citirt [6]) werden.

Da nun also die jüngere Sage nur den Namen der Hauptperson mit der ältern gemein hat, und da, solange in der letztern

1) BhP. IX, 17, 25—29 [20, 25—29²] In der Reihenfolge 3. 2. 4. 1. 5.

2) IX, 17, 30 [20, 30²].

3) ibid. 33.

4) s. Wilson VishṇuP.² III, p. 130 f.

5) s. S. 81, Note 2.

6) MBh. I, 3102 f. und 3783 f.; Hariv. 1724b—1726a [= I, 32, 11b—13a]; VishṇuP. IV, 19, 2 Schl. und 3; BhP. IX, 17, 21 f. [20, 21 f.²]; VāyuP. II, 37, 131 f.; MatsyaP. IL, 12 f.

die vom Listenreichern handelnde Episode keine sichere Deutung zulässt, auch der Inhalt der beiden Sagen einander nicht nahe gerückt werden kann, wenn wir nämlich von der nebensächlichen Berührung, welche die jinistische Fassung bietet, absehen, so dürfte unsere Anschauung von einem ursprünglichen Zusammenhang berechtigten Zweifeln begegnen. Wir kennen nun aber noch eine dritte Bharata-Erzählung.

Diese wird uns in der ältern Volkspoesie geboten. Ihr Bharata ist kein listenreicher Opferkönig wie in der vedischen Sage, kein weiser Thor wie im Monismus der brahmanischen Mönche, sondern ein kluger Knabe oder Bauer. Legt nicht die blosse Feststellung dieser Thatsache es nahe, dass alle drei Personen nur dem Farbenspectrum ähnliche Zerlegungen derselben Lichtgestalt sind, die dem einen Stande so, dem andern anders erscheinen musste? Klugheit ist ihr Wesen, das sich auch im vedischen Abbild wiederspiegelt, mag nnn die bewusste Stelle vom „Listenreichern" sich auf rein sacrale Phantasien beziehen oder nicht.

Geschrieben im Frühjahr 1890, wesshalb in den Fussnoten nicht auf seither Erschienenes verwiesen ist. Die Abhandlung noch länger zurückzubehalten erschien nicht rathsam, da das für ihren zweiten Theil nothwendige MahāUmmagga-(MahOsadha-) Jātaka noch lange nicht zugänglich werden dürfte.

Miscellen.

Von

R. Otto Franke.

1) *A-pacasi* etc.

Da ich es nicht für angemessen halte, in der Recension eines Buches auf schwache Punkte vorangegangener Recensionen anderer Gelehrten von demselben Buche einzugehen, musste ich es mir bei der Besprechung von Liebich's Werke „Zwei Capitel der Kāçikā, übersetzt" (in der D. Lzg. 1893, Nr. 33, Sp. 1028 ff.) versagen, diesem Forscher gegen eine Bemerkung V. H(enry)'s Bundesgenossenschaft zu leisten. Ich thue es an dieser Stelle. Und ich hoffe, Herr Henry wird mit mir einig sein in dem Wunsche, den wahren Sachverhalt ans Licht gezogen zu sehen, und nicht etwa eine kleinliche Polemik in meiner Darlegung erblicken.

In seiner Anzeige von Liebich's Schrift bemerkt der genannte französische Gelehrte S. 334 der Rev. crit. von 1892 (Nr. 47): „Mais, a supposer que l'argot des tavernes hindoues eût créé des monstres tels que ***apacasi*** (p. 56) = lat. *incoquis „tu ne cuis pas", on doit convenir qu'ils sont à nos yeux quasi négligeables, puisqu'ils n'ont ni attache préhistorique, ni emploi constaté dans le sanscrit littéraire."

Je mehr wir mit der indischen Litteratur vertraut geworden sind, als um so gefährlicher hat es sich erwiesen, die indische Grammatik aprioristisch abzuthun. Nach allen Erfahrungen, die wir gemacht haben, ist es heutzutage rathsamer, nicht in Fehler zurückzuverfallen, die Mitte und Anfang dieses Jahrhunderts an der Tagesordnung waren. Dass finite Verbalformen mit ***a*** privativum keinen „attache préhistorique" hätten, ist schon von ganz allgemeinen Gesichtspunkten betrachtet eine gewagte Behauptung. ***a*** ist die tonlose Form, sogenannte nasalis sonans, von ***na***. Was soll deren Eintreten für ***na*** bei Verben hindern? Und dass t h a t s ä c h l i c h Bezeichnungen wie „monstres" und „négligeables" unberechtigt sind, kann ich durch Facta belegen. Ich will mit Henry nicht über sein „ni emploi constaté dans le sanscrit littéraire" rechten, da auch ich keinen s i c h e r e n Fall aus der u n a b h ä n g i g e n Sanskrit-Litteratur kenne, denn dass bei Çaṅkara zu Brahmasūtra 815,2

akalpate, 819, 8 *avyācakṣita*, und 265, 3 *avirudhyeta* vorkommt (s. Deussen, System des Vedānta S. 39, Anm. 26), darauf will ich kein Gewicht legen. Die Zeit wird aber kommen, wo man nicht mehr die einzige beachtenswerthe Instanz und die Quelle alles Heils in der Sanskrit-Litteratur erblicken wird. Auch die (mit Unrecht) sogenannte volkssprachliche Litteratur heischt Beachtung. Im Pāli finden sich denn in der That zahlreiche Belege für die in Rede stehende Angabe Kātyāyana's. Durch deren Anführung sei der Serie von Bestätigungen von Grammatikerangaben aus dem Pāli, die ich bisher beigebracht habe und die ich in Zukunft noch vergrössern zu können glaube, eine neue Nummer zugefügt [1]).

Schon Childers giebt auf der ersten Seite seines Dictionary zwei unanfechtbare Belege für finite Verbalformen mit *a*-, resp. *an*-: *an-āgami* und *an-abhineyya*. Die Fälle, die mir in eigener Lectüre vorgekommen sind, habe ich, soviel ich mich erinnere, nicht alle notirt, da sie für mein Gefühl nichts Ungewöhnliches hatten. Indessen kann ich doch noch eine kleine Anzahl beibringen. Pāt. VI, 13 (Dickson) findet sich *anādā* (Aor.) *ce bhikkhu* = wenn der Mönch nicht nimmt (ebenso VII, 58 *anādā ce*); Sāmaññaphalasutta 78 *anupaveccheyya*. Einige weitere, allerdings wegen ihres späten Erscheinens nicht gleich beweiskräftige, Fälle bietet der Comm. zu den Jātakas: Zu Jāt. 92 (I, S. 382, Z. 12 v. u.) *asakkhi*, denn hier scheint mir der Zusammenhang diese Erklärung zu verlangen, wenn auch die Auffassung von *a*- als Augment nicht ganz ausgeschlossen ist; und zu Jāt. 310 (III, S. 31) *sāsane anabhirami* (v. l. von Bid aber *nābhiramati*). — Den Uebergang zwischen Nomina mit *a*- und den finiten Verbalformen mit *a*- bilden solche negativen Infinitive wie *a-socitum* in Gāthā 112 von Jāt. 372 (III, S. 214).

2) Pāṇ. 6, 3, 57 (*uda* für *udaka*).

Der passenden Gelegenheit wegen sei gleich noch ein anderer Punkt in dem soeben erörterten Sinne angeführt. Pāṇ. 6, 3, 57 lehrt, selbstverständlich als etwas ungewöhnliches, das Eintreten von *uda* für *udaka* im ersten Glied gewisser Composita, und sein Revisor Kātyāyana ebenso für das letzte Glied. Vom Standpunkt der Sanskrit-Litteratur und -Sprache scheinen beide Grammatiker Recht zu haben, da sich in beiden Sanskritwörterbüchern kein Beleg für das selbstständige Vorkommen von *uda* = Wasser findet. Von unserem höheren linguistischen Standpunkte aus aber haben wir

1) Was ich Whitney auf seinen Angriff gegen mich (Am. Journ. of Phil., Vol. XIV, Nr. 2, S. 171—197) bezüglich dieser und ähnlicher Fragen zu erwidern habe, spare ich auf für ein Buch über Inschriften, das ich vorbereite.

die Sondererscheinung auf das allgemeinere Vorkommen von *uda* zurückzuführen. Und für dieses lässt sich die Bestätigung vorläufig nur aus dem Pāli erbringen. Als zweites Compositionsglied, um das zunächst anzuführen, also unter den von Kātyāyana aufgestellten Bedingungen, könnte das Wort vielleicht Mahāp. S. 237 im Vers aufgefasst werden, so dass als erster Hauptbestandtheil des Compos. *acchodisātodikaṃ accha + uda + in* hinzustellen wäre; analoge Fälle lassen es indessen richtiger erscheinen, einen Abfall von *ka* im ersten Gliede anzunehmen. — Aber auch *uda* allein habe ich gefunden, im Takkajātaka (Jāt. I, S. 296, Z. 4/5): *udasmiṃ*.

3) *pakṣa = rājakuñjara.*

Es würde eine sehr lohnende Arbeit sein, die Sanskrit-Lexicographen darauf hin zu untersuchen, wieviel ihres Materiales sie der Pāli-Sprache entlehnt haben. Ich selbst werde, mit anderen Arbeiten beschäftigt, mich kaum wieder auf derlei Untersuchungen einlassen können. Für den einen oder anderen, der sich eventuell dazu herbeilassen dürfte, möchte ich hier die angedeutete Anregung gegeben haben. Ich kann mir die Beweise dafür sparen, wieviel im P. W. noch als unbelegt notirte Angaben aus Koça's wie H. an., Med., Trik. im Pāli ihre Bestätigung finden. Sie begegnen auf Schritt und Tritt. Zudem hat schon Prof. Zachariae mancherlei Hierhergehöriges erörtert. Die Sachlage scheint mir aber von generellem Gesichtspunkt aus behandelt werden zu müssen. Es ist mir auf Grund meiner Beobachtungen sehr wahrscheinlich geworden, dass die Sanskrit-Lexicographen einfach Pāli-Wörterbücher mit eingeschmolzen haben. Man wird darum niemals für alle von ihnen überlieferten Worte und Bedeutungen Belege in der Sanskrit-Litteratur finden. Im Gegentheil wird sich herausstellen, dass ein grosser Theil davon gar nicht in das Sanskrit-Wörterbuch gehört.

Da ich erforderlichen Falles eine genügende Anzahl von Argumenten dafür, dass sich dem Pāli angehörige Wörter in Menge bei den Lexicographen finden, beizubringen im Stande sein würde, kann ich, indem ich heute hierauf verzichte, mir erlauben, von meiner sicheren Position aus an dieser Stelle einen immerhin einigermassen zweifelhaften Fall zu erörtern. Er gehört ausserdem nicht einmal dem Pāli an, aber doch wenigstens einer Sprachform, deren Adersystem in das des Pālidialektes hinüberläuft und sich mit diesem verschlingt, einer Art des Gāthādialektes, derjenigen nämlich, die in der Jātakamālā vorliegt [1]). Auch die Jātakamālā scheint mir den Sanskritlexicographen erhebliche Contribution geleistet zu haben. Im Viçvantarajātaka nun handelt es sich an einer Stelle

1) Dass deren Dialect eine Art Gāthā-Dialect genannt werden kann, habe ich dargethan in meiner noch ungedruckten Recension im Indog. Anz.



um das Dilemma, ob der Bodhisattva, der damals Prinz der Çibi-Dynastie war, den Staatselephanten, von dem des Landes Wohl und Wehe abhing, verschenken dürfe oder nicht. Mit Rücksicht darauf, dass er ihn wirklich verschenkt, heisst es dann S. 54, Z. 2: ***naya-pakṣapātāt*** = wegen des Fallenlassens des Gesichtspunktes (***pakṣa***) der Staatsklugheit (*naya*). Wenn man nun im P. W. allein nach H. an. und Med. für ***pakṣa*** die Bedeutung „*rājakuñjara*, ein königlicher Elephant" findet, ist da nicht die Vermuthung wenigstens gestattet, dass diese Bedeutung durch Missverständniss aus unserer Stelle abstrahirt ist und dass, da es sich thatsächlich um das Aufgeben eines solchen Elephanten handelt, ein excerpirender Lexicograph aus dem angeführten Compositum den Sinn herauslas: „Wegen des Aufgebens des königlichen E l e p h a n t e n (dessen Besitz die) Staatsraison (erforderte)"?

4) *iti* = „etc."

Die Litteratur darüber findet sich zusammengestellt in meinem Buche „Die indischen Genuslehren", S. 49. Böhtlingk hat Bühler gegenüber ZDMG. 41, S. 516 ff. darzuthun versucht, dass ein derartiger Gebrauch spät und scholastisch sei. Knauer schliesst sich ihm in verklausulirter Form an. Letzterer geht sogar soweit, das Vorkommen von ***iti*** in der genannten Bedeutung als Massstab für das relativ späte Datum der Werke, in denen es erscheint, vorzuschlagen. Als Material für eine künftige Lösung der Frage möchte ich einige Notizen aus dem Pāli beibringen. Da ist mir der in Rede stehende Gebrauch sehr häufig aufgestossen. Ein Beispiel hat schon Childers gegeben, S. 161 a seines Dictionary, allerdings erst aus dem Mahāvaṃsa. Eine grosse Anzahl weitere Fälle findet sich in den Jātakas, also in einer Prosa, die in ihrer leichtflüssigen Natürlichkeit mit allem anderen eher etwas zu thun hat als mit Scholastik. In No. 70 (I, S. 313) handelt es sich um einen Mann, der ganz in der Weise Bhartṛhari's 6 Mal Mönch wird und 6 Mal dem Mönchsleben wieder Valet sagt, um zu seinem Spaten und Kürbisbau zurückzukehren. Der uns interessirende Satz lautet: ***Evaṃ dutiyaṃ tatiyaṃ p i t i cha vāre taṃ kuddâlakaṃ paṭicchanne ṭhāne nikkhipitvā pabbajito c'ev' uppabbajito ca*** = „so warf er zum 2. Mal, zum 3. Mal, e t c e t e r a, zusammen 6 Male, seinen Spaten in die Ecke und wurde Mönch, gab aber jedesmal das Mönchsleben wieder auf". Ganz analog sind folgende Beispiele: Im Prosa-Text von Jāt. 399 (III, S. 331, Z. 14) heisst es mit Bezug auf 7 vorher im Wechselgespräch von einem Jägersohne und einem Geier vorgetragene Verse: ***nesādaputtena dutiyā gijjhena tatiyā ti imā gāthā paṭipāṭiyā vuttā***; in 424 (III, S. 471, Z. 11—12) im Prosa-Text: ***punadivasatthāya punadivasatthāyā ti evaṃ pañcamadivase nimantetvā***; in 322 (III, S. 75, Z. 20) in der Prosa: ***Evaṃ tam añño addasa tam añño ti evaṃ sasakasatasa-***

hassaṃ ekato hutvā palāyi = „So erblickte diesen ein anderer und den wieder ein anderer, etc., bis 100000 Hasen sich angeschlossen hatten und zusammen ausrissen“. Es gehören weiter hierher die vielen Fälle, in denen eine Erzählung mit einem redaktionellen Hinweis auf die gleiche Geschichte eines anderen Jātakas oder des voraufgeschickten Commentars abgebrochen wird. So in 343 (III, S. 135, Z. 7—8): *Tassa nivesane ekā kuntanī dūteyyahārikā ti sabbaṃ purimasadisam eva.* (Aus dieser Geschichte geht, nebenbei bemerkt, hervor, dass man damals schon Vögel als Briefboten benutzte.) Ebenso verhält es sich mit einem Satze in 303 (III, S. 13), 87 (I, S. 373) und an vielen anderen Stellen. — Einen eventuellen weiteren Fall will ich mit allem Vorbehalt anführen. Er gehört dem Dīghanikāya an. Band I, S. 13 werden die mannigfachen Erinnerungen an frühere Existenzreihen erörtert. Der abschliessende Satz lautet: *So tato cuto idhūpapanno ti iti sākāraṃ sauddesaṃ anekavihitaṃ pubbe nivāsaṃ anussarati* = „so erinnert er sich der verschiedenartigen früheren Existenzen mit allen Details, wie: aus jener Existenz abscheidend wurde ich dort und dort wiedergeboren, etcetera“. Ich glaube, diese Auffassung ist auch hier die einfachste und natürlichste. Aber ich kann mir vorstellen, dass an dieser Stelle der eine oder andere Gelehrte vorziehen mag, *iti* einfach mit „so“ zu übersetzen. — Derselbe Fall kehrt auf S. 15 wieder.

Die älteste Urkunde über Firdausî.

Mitgetheilt von

Hermann Ethé.

Dr. Rieu hat schon vor mehr denn zehn Jahren in seinem musterhaften „Catalogue of the Persian Mss. in the British Museum“ II, p. 533 b auf den in Muḥammed bin al-Ḥasan bin Isfandijâr's Chronik von Ṭabaristân (تأريخ طبرى, verfasst um A. H. 613, A. D. 1216) enthaltenen Bericht des Imâm Aḥmad bin ʻUmar bin ʻAlî an-Nizâmî al'arûḍî aus Samarḳand über Firdausî, bei Gelegenheit eines dem Grabe des Dichters A. H. 510 (A. D. 1116, 1117) abgestatteten Besuches, hingewiesen; und da dieser Bericht nicht nur der älteste ist, den wir besitzen, sondern auch bedeutend weniger als die späteren Lebensbeschreibungen des grossen Sängers von Ṭûs an legendenhaftem Aufputz leidet und daher auf grössere Glaubwürdigkeit Anspruch erheben darf, so ist es wohl an der Zeit, den genauen Wortlaut desselben weiteren Kreisen zugänglich zu machen. Nizâmî ʻarûḍî war nach dem Âtaśkada (Ouseley Add. 183 in der Bodleiana, f. 201 a) ein Schüler des Dichters Amîr Muʻizzî (der A. H. 542, A. D. 1147, 1148, starb) und verbrachte, wie er selbst in seinem Werke چهار مقاله angiebt (siehe Haft Iḳlîm, No. 49 im India Office, f. 495 a), 45 Jahre im Dienste der Könige von Ghûr, unter denen er besonders ʻAlâ-uddîn Ḥasan Ǵahânsûz (gestorben A. H. 549, A. D. 1156) preist. Dasselbe sagt auch das Chazâna-i-ʻâmirah (Ouseley Add. 6 in der Bodleiana f. 343 a) aus. Der folgende Text ist der British Museum Handschrift des تأريخ طبرى, Add. 7633, f. 185 b sq., entnommen und mit No. 1134 des India Office, f. 155 a sq. (I), sowie mit Ouseley 214 in der Bodleiana, f. 197 b sq. (O) verglichen worden.

روايت كرد امام عالم احمد بن عمر بن على النّظامى العروضى السّمرقندى(¹ رحمه اللّه كه استاد ابو القاسم فردوسى عليه الرّحمة

1) Die drei letzten Namen fehlen in O.

از دهاقین طوس بود از دیهی که آنرا ناحیت طبران خوانند وبزرگ دیهیست[1] چنانکه هزار مرد بیرون آید فردوسی در آن شرکت تمام داشت چنانکه از دخل آن ضیاع از امثال خود بی نیاز بود واز عقب یک دختر بیش نداشت[2] و شاهنامه بنظم[3] کرد و همه مراد او آن بود که از صلت آن کتاب جهاز آن دختر بسازد و بیست وپنج[4] سال در آن رنج برد تا تمام کرد الحقّ سخن را باوج علیّین برد و در عذوبت بماء مَعین رسانید چون فردوسی شاهنامه تمام کرد نسّاخ او[5] علی دیلم بود وراوی بو دُلَف و درستگو حسین قطیبه که عامل طوس بود و بجای فردوسی ایادی داشت بنام هر سه گوید

بیت

ازین نامه از نامداران شهر   علی دیلم وبو دُلَف راست بهر
نیامد جز از بختشان بهره ام   بگفت اندر اِحْسانشان زهره ام
حسین قطیبست از آزادگان   که از من نخواهد سخن رایگان[6]
نیم آگه از اصل و فرع خراج   همی غلتم اندر میان دُواج

حسین قطیبه عامل طوس ازو خراج فرو نهاد لاجرم نام او تا قیامت بماند، پس شهنامه را علی دیلم در هفت جلد نوشت و فردوسی بو دُلَف را بر گرفت وروی بغزنین نهاد و بحضرت سلطان بپایمردیٔ خواجهٔ جهان حسین بن احمد کتاب عرض کرد قبول افتاد و سلطان محمود از خواجه متّتها داشت امّا خواجهٔ بزرگ منازعان داشت که پیوسته خاک تخلیط در قدح جاه او می انداختند، سلطان محمود با آن جماعت تدبیر کرد که فردوسی را چه دهیم

1) O .ودیهی بزرگست 2) O einfacher .ویک دختر داشت 3) I .نظم 4) O .وسی وپنج 5) O .نسّاخ ابو 6) In O sind der zweite und dritte Vers in einen zusammengezogen:

بیامد همی بهره از بختشان — که از من نخواهد سخن رایگان

گفتند پنجاه هزار درهم وآن خود بسیار باشد که او مردی رافضی است و معتزل مذهب واین بیت را بر اعتزال او دلیل کردند که او گفت

بیت

به بینندگان آفریننده را   نبینی مرنجان دو بیننده را

واین بیتها برفض او دلیل آوردند[1] که او گفت

بیت

خردمند گیتی چو دریا نهاد   بر انگیخته موج او تندباد[2]
چو هفتاد کشتی درو ساخته   همه بادبانها بر افراخته
یکی خوب کشتی بسان عروس   بیاراسته همچو چشم خروس
محمّد بدو اندرون با علی   همه اهل بیت نبی وولی
اگر چشم داری بدیگر سرای   بنزد نبی وولی گیر جای
گرت زین بد آید گناه منست   چنین دان که این راه راه منست
بدین زادم وهم بدین بگذرم   چنان دان که خاک پیٔ حیدرم،

سلطان محمود متعصّب بود واین تخلیط درو در گرفت و مسموع افتد، در جمله بیست هزار[3] درهم بفردوسی رسانیدند[4] بغایت رنجور دل شد بگرمابه رفت و بر آمد وفقّاع بخورد و آن سیم میان حمّامی[5] و فقّاعی قسمت کرد و فردوسی سیاست محمود دانست بشب از غزنین برفت و بهراة بدکان اسمعیل ورّاق پدر ازرقی فرو آمد وشش ماه در خانهٔ او متواری بود تا طالبان از طوس رسیدند وباز گشتند تا پیش[6] سلطان شدند فردوسی ایمن شد از هراة روی بطوس نهاد و شاهنامه بر گرفت وبطبرستان شد[7] بیش

1) I وابن ابیات دلیل رفض او کردند.   2) O بر انگیخته از موج او تندباد; alles vom dritten Verse an bis در جمله inclusive fehlt in O.   3) O پنجاه هزار.   4) I رسانید.   5) O وآن سیم را بحمّامی.   6) I از طوس باز گشته پیش.   7) شد fehlt in I.

اصفهبد شهریار بن شروین[1] باوند که ملک[2] وبزرگیٌ او در کتاب یمینیٔ عتبی نوشته است وخال شمس المعالی قابوس وشمگیر بود آمد و سلطان محمود را هجا گفت وبیتی صد چند[3] در دیباچه بر اصفهبد عرض کرد و گفت من این کتاب را بنام تو خواهم کرد که این کتاب همه اخبار وآثار اجداد تُست اصفهبد اورا بنواخت ونیکوئیها گفت وفرمود سلطان محمود را ازین حال خبر نیست و اورا بر آن داشتند و کتاب ترا بشرط چنانکه عادتست عرض نکردند و با تو تخلیط کردند و دیگر که تو مردی شیعیٔ و هر که تولّا بر خاندان پیغمبر کند اورا دنیاوی هیچ پیش نرود[4] که ایشانرا خود نرفته است سلطان محمود خداوند منست تو شاهنامه بنام او همچنان بگذار وهجوی که گفتهٔ بمن ده تا بشویم وآنچه دست دهد ترا چیزی دهم[5] سلطان خود ترا باز طلبد و رضاء تو بجوید و مثل این کتاب هرگز ضائع نه بماند ودیگر روز از بهر فردوسی صد هزار درهم بفرستاد و گفت هر بیتی از هجو سلطان[6] بهزار درهم بخریدم آن صد بیت هجا[7] بمن فرست وبا محمود دل خوش کن فردوسی این بیتها بدو فرستاد و اصفهبد بفرمود تا آن بیتها بشستند و فردوسی سواد آن نیز بشست و آن هجو مندرس گشت و از آن[8] این دو بیت بماند

1) O شهروین. 2) I ذکر ملک. 3) I و صد بیت هجو, O وبیتی چند. 4) I نرفته. 5) O fügt hinzu وهم. 6) O که فردوسی از هجو سلطان گفتی. 7) O هجورا مگر. 8) Von فردوسی سواد bis این دو بیت hat O folgenden Wortlaut: این بیتها آنرا بشُست و نسخهٔ هجورا بنزد اصفهبد فرستاد و اصفهبد بفرمود تا آن بیتها بشُستند و آن هجو مندرس بگشت مگر . . . . .

بيت

مگر شاه را تنگ بد دستگاه   وگرنه مرا بر نشاندی بگاه
چو اندر تبارش بزرگی نبود   نيارست نام بزرگان شنود،

الحقّ اصفهبد شهريار نيكو خدمتی كرد مر سلطانرا[1] اين خبر بسلطان[2] رسيد از اصفهبد منّتها داشت تا وقتی كه سلطان بهندوستان بود از آنجا روی بغزنين نهاده می آمد مگر در راه او متمرّدی بود و حصاری استوار داشت وسلطانرا منزل بر در آن حصار بود پيش او رسول فرستاد كه فردا بايد كه بخدمت آئی و تشريف بپوشی[3] و باز گردی و ديگر روز سلطان بر نشست و خواجهٔ بزرگ بر دست راست او ميرفت فرستاده باز گشته بود و پيش سلطان همی آمد سلطان با خواجه گفت چه جواب داده است گفت[4] فردوسی گفت

بيت

اگر جز بكام من آيد جواب   من و گرز و ميدان و افراسياب،

سلطان فرمود كه اين بيت كه گفت كه مردی و شمشير ازو بارد[5] خواجه گفت بيچاره فردوسی بيست[6] و پنج سال رنج برد تا اين كتاب تمام كرد هيچ ثمره ندارد[7] محمود گفت سره[8] گفتی من از آن پشيمان شدم چه آن آزاد مرد از من محروم ماند چون بغزنين شوم مرا ياد دهيد چون برفتند[9] بمقام غزنين رسيدند خواجهٔ بزرگ آن حال با ياد سلطان داد سلطان فرمود كه شصت هزار درهم برای ابو القاسم فردوسی بفرستند بدست سنبل و با

---

1) I خدمتی برای سلطان باجا آورد. 2) O fügt hinzu محمود. 3) Diese drei Worte fehlen in O. 4) I fügt zwischen گفت und فردوسی diese Worte hinzu: جواب او فردوسی گفته. 5) I und O همی بارد. 6) O سی. 7) I und O نداد. 8) O hat بزه (Verbrechen). 9) Dieses Wort fehlt in I.

شتران تا بطوس برند[1] وازو عذر بخواهند، خواجه سلها در بند آن کار بود چون دراهم جمع کرد با شتران گسیل نمود تا بشهر طوس برند چون بدانجا رسیدند از دروازهٔ رودبار اشتر در میرفت و از دروازهٔ رزّاق جنازهٔ فردوسی ببیرون همی بردند[2] و در آن حال مذکّری بود در طبران تعصّب کرد و گفت من رها نکنم که جنازهٔ او بگورستان مسلمانان برند که او رافضی بود هرچند مردمان گفتند و شنودند با آن دانشمند هیچ در نگرفت، فردوسی را درون دروازه مِلْکی بود باغ فردوسی میگفتند در آن باغ که مِلْکِ او بود[3] دفن کردند و امروز قبر او آنجاست و من در سنهٔ عشر و خمسمائه خاک اورا زیارت کردم، گویند از فردوسی دختری ماند[4] سخت نیکو و بزرگوار آن صلت خواستند که بدو دهند قبول نکرد و گفت من بدان محتاج نیستم[5] صاحب بريد بحضرت پیوست و حال بر سلطان عرضه کردند سلطان مثال فرمود که آن دانشمند را از طبران بدر کنند که فضولی کرده است و خان و مان بگذارد و آن مال بخواجه امام ابو بکر بن اسحق کرّامی دهند تا رباط و چاه که بر راه مرو و نیشاپورست هم در حدّ طوس عمارت کنند چون مثال بطوس رسید امتثال نمود وعمارت چاه و رباط از آن مالست،

---

1) Von فردوسی bis برند ist der Wortlaut in I der folgende: فردوسی را بیرون بردند با چند شتران پربار بطوس برند. 2) O بردند. 3) که ملک او بود fehlt in O. 4) O دختر مانده بود. 5) Nach نیستم lautet es in O از برای صاحبش ببرید آن مالرا بحضرت سلطان بردند وحال برو عرضه کردند سلطان محمود مثال . . . . . .

Ueber eine rituelle Formel der Muhammedaner.

Von

Ign. Goldziher.

I. Der Ritus des häuslichen Opfers, welchen die Muhammedaner am ʿÎd al-ḳurbân (10. Ḏû-l-ḥiǵǵa) zur Erinnerung an das Opfer Abraham's üben, wird durch eine Formel eingeleitet, in welcher auf tasmija und takbîr (بسم الله[1] الله اكبر) nach der Ueberlieferung einiger muhammedanischer Schriftsteller unter anderen die Worte folgen sollen: اللهمّ هذا منك ولك وتقبّل منّى d. h. „O Gott, dies (Opfer) ist von dir (geschenkt) und dir (gewidmet), nimm es von mir (wohlgefällig) an“ [2]), also ungefähr derselbe Gedanke wie I. Chron. 29, 14 כִּי מִמְּךָ הַכֹּל וּמִיָּדְךָ נָתַנּוּ לָךְ. Nicht alle Gesetzlehrer billigen den Gebrauch dieser Formel. Abû Ḥanîfa z. B. lehnt sich gegen dieselbe auf, aus Gründen, die gewiss nicht in jener esoterischen Tiefe liegen, in welcher sie der Mystiker Al-Śaʿrânî sucht [3]).

Wir werden sehen, dass die eben erwähnte Fassung der Formel sich aus Missverständniss eingeschlichen hat und ein Beispiel dafür bietet, wie die Verkennung des ursprünglichen Sinnes gesprochener oder geschriebener Worte mit der Zeit unwillkürlich zur textlichen Veränderung derselben führen kann.

---

1) Ohne Hinzufügung der Worte الرحمن الرحيم, Burton, Personal narrative of a Pilgrimage to Mecca and Medina (Leipzig, Tauchnitz 1874) III, 98. Bei der Tödtung eines lebenden Wesens möge nicht der „Barmherzige“ herangezogen werden, Lane, Manners and Customs (London 1871) I, 119.

2) Al-Śaʿrânî, Mizân II, 61; derselbe erklärt das lâm in لك als لام الملك E. Sell, The faith of Islam 257: „O God, from Thee and to Thee (I do this)“.

3) l. c. ووجه كراهة قول ذلك إيهام أمرٍ لا ينبغي وضعه في كتاب فرحم الله الامام ابا حنيفة ما كان ادقّ علمه. Ueber die Differenzen der Maḏâhib s. Al-Ṣafadi, Raḥmat al-umma fî ichtilâf al-aʾimma 61.

Der Ḳurbân-Ritus soll dem die Ḥaǵǵ-Ceremonien abschliessenden Opfer im Thale Minâ entsprechen; die Ceremonien selbst werden begreiflicherweise auf die Art und Weise zurückgeführt, wie der Prophet bei Gelegenheit seiner die Ḥaǵǵ-Riten in definitiver Weise feststellenden Wallfahrt beim Opfer im Thale Minâ vorging. Hinsichtlich der Formeln, die er dabei aussprach, können wir in der Ueberlieferung eine stufenweise Entwickelung beobachten, die von der Abwesenheit jeder gesprochenen Formel, allmählich bis zu einem gedehnten Texte fortschreitet. Die Lehren der Maḏâhib berufen sich nun gewohnheitsgemäss auf je eines der unter einander verschiedenen Ḥadiṯe.

In der ältesten Codification des muhammedanischen Religionsbrauches, im Muwaṭṭa' des Imâm Mâlik (u. zw. ebenso in der Recension des Jaḥjâ II, 343 ff. wie in der des Šejbânî, Lucknow 1297, 275 ff.) ist überhaupt gar keine Benedictionsformel erwähnt. In einer andern Gruppe von Ḥadîṯ-Ueberlieferungen lässt man den Propheten bei Gelegenheit des Minâ-Opfers lediglich die tasmija und das takbîr aussprechen (d. h. in unsere Auffassung umgesetzt: zur Zeit der Entstehung dieser Nachrichten wurde in theologisch massgebenden Kreisen die Beschränkung auf diese Formel als ausschliesslich correcte liturgische Ordnung, hingegen die Erweiterung derselben als unstatthafte bid'a betrachtet). So Al-Buchârî, Aḍâḥî nr. 14: ضحّى النبىّ صلّعم بكبشين املحين اقرنين ذبحهما بيده وسمّى وكبّر ووضع رجله على صفاحهما womit die Angaben bei Al-Tirmiḏî I, 282 wörtlich übereinstimmen. Auch die bei Muslim IV, 346—48 gesammelten Versionen über den Opfer-Ritus des Muḥammed wissen im Allgemeinen nur von dieser einfachen Anrufungsformel; nur in einer am Schlusse seiner ṭuruḳ angefügten vereinzelten Version finden wir die Erweiterung derselben: ثمّ قال بسم الله اللهمّ تقبّل من محمّد وآل محمّد ومن أمّة محمّد.

Die ersten Spuren der am Anfang dieses Aufsatzes erwähnten Formel begegnen uns in den Sunan-Sammlungen des Abû Dâwûd und Ibn Mâǵa. Da mir die erstere jetzt nicht zugänglich ist, benütze ich das ohne Zweifel glaubwürdige Citat bei Al-Damîrî s. v. الكبش II, 316: وروى ابو داود وابن ماجة عن جابر رضه قال ذبح النبىّ صلّعم يوم النحر كبشين اقرنين املحين موجوئين فلمّا وجّههما[1] قال صلّعم انّى وجّهت وجهى للذى فطر السموات والارض

1) D. h. das Gesicht des Opferthieres in der Richtung der Ka'ba.

حنيفًا [مسلمًا وما انا من المشركين انّ صلاتى ونسكى ومحياى ومماتى للّه ربّ العالمين لا شريك له وبذلك أمرتُ وأنا أوّل المسلمين] اللهمّ منّك واليك،[1] (Ich bemerke hierzu, dass Ibn Mâǵa (lith. Dehli 1282) 232, unten, für die beiden letzten Worte die Formel giebt: منك ولك). Die ursprüngliche Fassung der fraglichen Worte lautet demnach: منك واليك. So ist dieselbe auch in den für die Correctheit in liturgischen Dingen massgebenden Adkâr des Nawawî[2]) vorgeschrieben und im Muslim-Commentar desselben Verfassers (IV, 348) constatirt: قال اصحابنا (يعنى الشافعيّة) ويستحبّ معه (يعنى التسمية) اللهمّ منك واليك تقبّل منّى فهذا مستحبّ[3]) عندنا وعند الحسن وجماعة وكرهه ابو حنيفة وكره مالك اللهمّ منك واليك وقال هى بدعة. Wie mir Vollers schreibt, wird die Formel ausschliesslich in der Fassung: منك واليك auch heute von den Šâfi'iten in Aegypten gebraucht. Sie bietet den ursprünglichen, in der massgebenden alten Litteratur, wo derselben zu allererst Erwähnung geschieht, am besten bezeugten Text der Anrufung.

II. Was aber ist die Bedeutung der Worte?

In alten Gebeten der Muhammedaner ist der Gedanke häufig, dass der vor Gott, d. h. vor den durch ihn verhängten bösen Schickungen und schlimmen Lebenslagen flüchtende Mensch (vgl. Ps. 139, 7) nicht anders als wieder nur zu Gott flüchten kann: er sucht Zuflucht vor Gott bei Gott.

Der Ausdruck dieses Gedankens begegnet bereits in der ältesten traditionellen Litteratur; so z. B. in einem im Muwaṭṭa' I, 387 Namens der 'Â'iša mitgetheilten Nachtgebet des Muhammed, lautend:

أعوذ برضاك من سخطك وبمعافاتك من عقوبتك وبك منك[4]) الخ

1) Al-Damîrî fügt (l. c.) hinzu, dass Al-Ḥâkim (im Mustadrak, vgl. Muh. Stud. II, 273 ff.) dies Ḥadiṯ als صحيح على شرط مُسلم restituirt. Vgl. II, 273 s. v. البدنة: وروى الحاكم عن ابن عبّاس انه قال اذا اردت البدنة ان تنحر البدنة فأقمها ثم قل الله اكبر اللهمّ منك واليك ثمّ سمّ وانحرها وكذلك فى الأضحية،

2) Bei Al-Kasṭallânî VIII, 344.

3) Vgl. Zâhiriten 69 Anm. 2.

4) 'Iḳd I, 394, 21.

Diese Gebetformel ist aus muhammedanischer Quelle auch in die jüdische Litteratur eingedrungen. Wie schon Kämpf (Makamen des Charizi 206) nachgewiesen hat, hat dieselbe Gabirol angewendet in den Worten: [1]אֶבְרַח מִמְּךָ אֵלֶיךָ, der wörtlichen Uebersetzung von: اعوذ بك منك.

Der hier in Rede stehenden Formel noch näher bringt uns ein Beispiel aus Al-Buchârî, Tauḥîd nr. 35, Daʿawât nr. 4 (in den entscheidenden Worten gleichlautend bei Al-Tirmiḏi II, 246): قال رسول الله صلعم يا فلان اذا أويت الى فراشك فقل اللّهمّ أَسْلَمْتُ نفسى اليك ووجّهْتُ وجهى اليك وفوّضتُ أمرى إِليك وأَلجأْتُ ظهرى إِليك رَغْبَةً ورهبةً اليك لا مَلْجَأَ ولا مَنْجا منك الّا اليك آمنتُ بكتابك الخ. Also: „es giebt keine Zuflucht und kein Asyl vor dir als bei dir (wörtl. zu dir)".

Dieser Gedanke liegt m. E. auch der beim Ḳurbân gebräuchlichen Formel منك وإِليك zu Grunde. Es ist zu beachten, dass dies Opfer kein priesterlicher, sondern ein privater, häuslicher Ritus ist, den der pater familias, also zumeist ein ungelehrter Mann, vollführt. So konnte bei der überwiegenden Menge der jene Formel aussprechenden Gläubigen der im Ḥadîṯ begründete Sinn derselben in Unklarheit gerathen und zunächst zu dem Wort مِنّى ein Verbum in der Bedeutung: es kommt (von dir), supplirt und in logischer Folge dieser falschen Deutung, bei إليك die Erklärung: dir (wird dies Opfer gespendet) angenommen werden. So entstand zunächst die volksthümliche Auslegung, die auch Hughes in sein Dictionary of Islam 552b (wo übrigens unter verschiedenen Artikeln nach verschiedenen Quellen immer andere Angaben über die beim Ḳurbân gesprochenen Worte geboten werden; vgl. z. B. 193b mit der eben angeführten Stelle) aufgenommen hat: „O God! this sacrifice is of Thee and for Thee! accept it from

1) Der formelhafte Charakter dieser Phrase ist, wie mir D. Kaufmann mittheilt, aus der Thatsache ersichtlich, dass der jüdische Dichter Salomo Dafiera aus Südfrankreich dieselbe in einer brieflichen Anrede an Astruc Crescas in folgender Weise gebrauchen kann: אולם אחי ממך ואליך אנכי אדרוש יכו׳ (H. Brody, Beiträge zu Sal. d. P. Leben und Wirken, Berlin 1893, S. 13). Hier ist demnach das Bewusstsein von der Quelle und ursprünglichen Anwendung der Redensart bereits völlig geschwunden.

Muḥammed and his people“. Die leichtgefühlte Unbequemlichkeit des Ausdruckes — denn اليك konnte ja dem Sprachgefühl für diese Bedeutung nicht entsprechen[1]) — führte dann unwillkürlich dazu, das Wort durch das diesem Sinn entprechendere لك zu ersetzen. So entstand dann die Formel منك ولك.

III. In eine wesentlich verschiedene Reihe gehört die im Verkehr der Menschen so häufig begegnende Redensart: „ich bin منك واليك“ d. h. ich gehöre ganz und gar dir an; „du bist منّى والىّ“ oder „منّا والينا“ u. s. w., wofür ich früher einmal in dieser Zeitschrift (XXXV, 524) Beispiele aus der volksthümlichen Litteratur zusammengestellt habe (vgl. auch Sîrat Sejf VII, 13, 17 انت خطبت التى هى منّى والىّ „du hast gefreit um eine Person, die von mir und zu mir — d. h. mein Fleisch und Blut — ist“ in Bezug auf die Schwester des Redenden). Die Redensart fehlt aber auch in der älteren Litteratur nicht[2]). Man beachte die in einem Bericht des Zuhrî über die Bekehrung des Bâḏân und seiner persischen Volksgenossen (bei IHišâm 47, 1) vorkommende Frage und Antwort: فقال الرُّسُل من الفرس لرسول الله صلّعم الى من نحن يا رسول الله قال انتم منّا والينا اهل البيت, oder den bei IHišâm 65, 2 angeführten Vers des Ḥuṣejn b. al-Ḥumâm al-Murrî: أَلا لستمْ منّا ولسنا اليكم الخ.

In der religiösen Formel, welche wir hier erörtern, konnte منك nicht in dieser Bedeutung gemeint sein. Kein Muhammedaner konnte je in einer Anrede an Gott den Ausdruck منك im Sinne von انا oder نحن منك gebraucht oder liturgisch festgesetzt haben.

---

1) Im klassischen Sprachgebrauch ist freilich auch eine solche Anwendung des الى nicht ausgeschlossen; die Sprachgelehrten sagen dann, es wäre لمرادفة اللام كما فى حديث الدعاء والامر اليك اى لك TA X, 424 s. v. الى.

2) Vgl. TA ib. 425 وقولهم انا منك واليك اى انتمائى اليك Lane I, 86a „I am to thee and related to thee“.

Diese Ausdrucksweise ist in der Bedeutung: „wir gehören eng zu einander“ nur im Verkehr der Menschen unter einander anwendbar; wie wenn man z. B. Ḥassân b. Ṯâbit, in der Voraussetzung der Gleichzeitigkeit des Ǵabala b. Ajham und Al-Ḥâriṯ (b. Abî Ŝamir)[1] zu letzterem sagen lässt: انّما جبلة منكى وانت منه (Aġânî IX, 177, 7).

IV. Im Anschluss an die hier behandelte Gebetformel möge auch die religiöse Redensart وانّما نحن به وله erwähnt werden (Abû Dâwûd, Marâsîl ed. Kairo — Maṭba'a 'ilmijja — 1310, p. 9, 15). Bei der an der religiösen Phraseologie der Muhammedaner in vielen Fällen erprobten Aneignungsfähigkeit ist es nicht ausgeschlossen, dass man hier einen Zusammenhang mit Röm. 11, 36, Coloss. 1, 16 (*δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτόν*) voraussetzen könne.

1) Nöldeke, Die ghassanischen Fürsten aus dem Hause Ǵafna's, 60.

Rechtschreibung im Veda.

Von

R. Roth.

I. Verkürzte Schreibung.

Dass es in den Grundschriften des Veda Varianten des Textes im gewöhnlichen Sinne nicht giebt, die Kritik vielmehr erst auf der nächsten Stufe beginnt und da genug zu thun findet, ist bekannt. Ein Herausgeber hätte also, sollte man denken, nichts anderes zu thun gehabt als den feststehenden Text abzudrucken, unter Ausscheidung von Fehlern der Handschriften. Eine an sich leichte Aufgabe, die nur für den schlechter überlieferten Atharvan nicht einfach durchzuführen ist, wenn man nicht grobe Anstösse mit in den Kauf nehmen will.

Wer nun Handschriften und Ausgaben vergleicht, der wird finden, dass sie keineswegs zusammen stimmen, sondern an hundert Stellen in der Schreibung auseinander gehen. Die Herausgeber, die indischen sonst am Herkommen klebenden nicht ausgenommen, folgen einer anderen Rechtschreibung als der Veda der Handschriften und verbessern, wie sie meinen, den überlieferten Text nach ihren schulmässigen d. i. grammatischen und etymologischen Regeln. Dass sie dabei gelegentlich gegen ihre eigenen Regeln verstossen, ist nicht zu verwundern und wird weiterhin gezeigt werden. Ich selbst bin der gleichen Methode, und ebenso inconsequent, früher gefolgt, würde aber jetzt, wenn ich einen vedischen Text zu drucken hätte, mich an das Gesetz der Handschriften halten.

Benfey hat in seinem Samaveda, einem für jene Zeit der Anfänge 1848 hoch zu schätzenden Buch, in der Einleitung S. XLVI ff. von der in den Handschriften herrschenden, wie er sie benennt, verkürzten Schreibweise schon fast erschöpfend gehandelt. Sie bestehe darin, dass nie ein Consonant doppelt (oder nicht adspirirt und adspirirt) geschrieben werde, wenn unmittelbar darauf ein weiterer Consonant folge. Sie beruhe auf der Aussprache im Gegensatz gegen die etymologische Schreibweise. So werden die vedischen Stellen auch in grammatischen Werken citirt, und wenn man sporadisch der vollen Schreibung begegne,

so zeigen doch andere Handschriften auch an solchen Stellen die Verkürzung. Benfey glaubt hiernach, dass dieselbe wenigstens in den Veden durchweg herzustellen sei. Ich füge bei, dass sie ebenso auch in Brāhmaṇa und guten Handschriften der Upanishaden herrschend ist, und vereinzelt durch die ganze Litteratur, auch Inschriften ihre Spuren zeigt. Vgl. auch Weber, Ind. St. 4, 318.

Die Aufforderung Benfey's ist unbeachtet geblieben. Alles ist befangen im Bann des scholastischen Herkommens.

Im Folgenden stelle ich, sein Verzeichniss ergänzend, ohne vollständig sein zu wollen, die Fälle zusammen, dabei nehme ich Bezug auf die Ausgaben des Ṛigveda von M. Müller, Aufrecht und die Bombayer in acht Bänden, sowie auf die durch Güte des Herausgebers in meiner Hand befindlichen Theile von Shankar Pandits Atharvan mit Commentar.

Es wird in den Handschriften geschrieben:

1. *jña* statt *jjña*, *majñā*.

2. *jya* statt *jjya*, *kshipajyām*.

3. *jva* statt *jjva*, *rajvā* AV.

4. *tya* statt *ttya*, *atyupajihvikā*, es verzehrt die Ameise, wie auch Bombay liest, aber nicht sollte, *avityā* Chānd. Upanishad;

5. *tra* statt *ttra*, *caratriṅśat*, *satram*, auch späterhin überall *patra chatra* nicht *chattra*.

6. *tva* statt *ttva*, *datvāya* Ṛv. 10, 85, 33, wo bei Müller erst in zweiter Ausgabe *dattvāya*, *utvām*, vgl. schon Böhtlingk zu Pāṇini II, 397. *kshetriyātvā* Av. 2, 10, 1 auch in Paipp. Shankar P. verzeichnet keine Variante, vermuthlich weil er darin einen gleichgiltigen Fehler sah.

7. *tsa* statt *ttsa*, *vidatsaruḥ* Ṛv.

8. *dya* statt *ddya*. Diese Ligatur mit doppeltem *d* ist ein Stein des Anstosses für die volle Schreibung. Man findet dafür fast in jedem Alphabet, sei es östlichen oder westlichen Ursprungs, eine andere Form, meist gezwungen und unschön. In alten Handschriften kommt sie gar nicht vor, ist auch in jüngeren selten, je nachdem der Schreiber sich an das hergebrachte hielt oder etymologisch verbesserte. Die Bombayer Herausgeber haben sich ein *ddy* zurechtgemacht, begnügen sich aber dennoch an einzelnen Stellen mit defectiver Schreibung wie *cidyām* 10, 111, 5 *bharshadyumatīm* 6, 38, 1. Diese Lautverbindung erscheint im Ṛv. etwa 25 Mal.

9. *dra* statt *ddra*, *bibhradrāpim asthādrapso*.

10. *dva* statt *ddva*, *cidveshaḥ*.

11. *dhya* statt *ddhya*, *adhyagne cidhyavatha* und innerhalb des Wortes *avarudhyai* AV. Tāṇḍya.

12. *dhva* statt *ddhva*, *cidhvasayo asmādhvarasaḥ* und im Wort *ayudhvī* Ṛv. 10, 108, 5, was schon Benfey a. a. O. richtig gefasst hat: Absolutiv mit Negation s. v. a. ohne zu kämpfen.

Die Bombayer A. druckt *ayudhvī* und im Commentar *ayudhvā*, beides gegen ihr System, desgleichen beide Ausgaben Müller's, trotz Sāyaṇa's correcter Erklärung und Hinweis auf Pāṇ. 7, 1, 49. Auch Aufrecht schreibt noch in zweiter Auflage *ayudhvī*. Diese Uebereinstimmung der Herausgeber in demselben Fehler bedeutet aber, dass alle Handschriften so lesen. Das Wörterbuch hat den Irrthum, der vor 46 Jahren s. v. *ayudhvin* unterlief, inzwischen gutgemacht.

13. ***nta*** statt ***ntta***, also in umgekehrter Folge, Verdoppelung am Ende und kaum sprechbar, wird vereinfacht in ***syantā*** Ṛv. 10, 22, 4. So aber auch Müller und Bombay, die *syanttā* zu schreiben hätten, desgleichen Aufrecht. Im Wörterbuch richtig sub ***syanttar***. Derselbe Fehler sämmtlicher Herausgeber in ***achānta***, das sie ***achāntta*** drucken mussten 1, 165, 12. Wiederum ein Beweis für die Einigkeit der Handschriften.

14. ***ndha*** statt ***nddha***. ***tṛndhi*** Ṛv. 6, 17, 3, auch Müller, Aufrecht und Bombayer A. ***bhindhi*** AV. Chānd. Up. ***avarundhe*** oft in den Brāhmaṇa.

15. ***ñdha*** statt ***ñgdha***, ***vṛñdhi añdhi*** AV.

16. ***ñta*** statt ***ñkta***, ***añte pañti***. Ich habe Belege dafür aus Ṛv., aber mein handschriftliches Material ist nicht so reich, dass ich über die Verbreitung dieser Schreibweise etwas sagen könnte. Meist steht die bequeme Schreibung mit Anusvāra ***aṅkte*** an der Stelle. Ich reihe die Fälle 15 und 16 in diesen Zusammenhang ein, da sie auf dem gleichen Princip der Vereinfachung der Aussprache durch Auslassung eines entbehrlich werdenden Lautes beruhen.

17. Endlich fallen sichtlich unter dasselbe Gesetz und finden dadurch ihre Regelung die Gruppen, welche sich bilden, wenn ein schliessendes ***s*** auf eine folgende Verbindung von ***ś*** + Consonant oder ***s*** + Consonant stösst, wobei das erste ***s*** schwindet. Die MSS. sind in diesen Fällen sehr schwankend und ihre Unsicherheit hat sich bis herein in unsere Wörterbücher fortgepflanzt. Das Schwanken erklärt sich, wie ich meine, daraus, dass hierbei der Visarga, der Vertreter jenes ***s*** in's Spiel kommt und nicht als vollgiltiger Consonant in Rechnung genommen wird, wodurch die Regel eine Störung erfährt. Unter den Vorschriften über Visarga kommen einige dieser Fälle bei den Grammatikern vor, z. B. Ṛv. Prātiśākhya 4, 12.

Bollensen, welcher in dieser Zeitschrift 45, 204 sachgemäss hierüber handelt, ohne den Zusammenhang der Schreibweise zu berühren, ist wohl mit Recht der Ansicht, dass der Visarga wenigstens in das I n n e r e d e r W ö r t e r keinen Eintritt haben sollte, also z. B. ***barhishṭha***. Beispiele sind:

a. ***śca*** statt ***sśca***, ***madhvaścotanti***.

b. ***śya*** statt ***sśya***, in einzelnen Mss. ***ābhyaśyeno*** AV. 3, 3, 3. ***yakshmaśyena*** 5, 30, 9. ***divaśyenāso*** Ṛv. 10, 92, 6.

c. ***śra*** statt ***sśra***, ***kṛtaśrava*** Ṛv. 6, 58, 3, vgl. mit 49, 8 Pischel, Ved. St. 1, 13.

d. *śva* statt *ssva*, *paraçvā* TBr. 3, 8, 4, 1.

e. *sta* statt *ssta*, *stha* statt *sstha*, *shṭa* statt *sshṭa*, *shṭha* statt *sshṭha*, *divastave anishṭṛta dushṭuti* u. s. w.

f. *sna* statt *ssna*, *majjabhyasnāvabhjaḥ* AV. 2, 33, 6.

g. *spa* statt *sspa*, *vasospārhasya niyutasspārhavīrāḥ*.

h. *sya* statt *ssya*, *vasyonam nāhasyāt* AV. 11, 6, 21. 2, 10, 7. Die Mss. haben meist den Visarga.

i. *sra* statt *ssra*, *parusraṅsa* AV. 6, 14, 1 wo Shankar Pandit sagt: all our Samhita Mss. and Vaidikas omit the visarga except A. Sayaṇa's text too omits the visarga. Aehnlich bei *arusrāṇam* 2, 3, 3, 5. *karumāsrimāḥ* 8, 6, 10.

k. *sva shva* statt *ssva sshva*, *kasvid dushvapnya nishva* AV. 6, 121, 2 Shankar: none of our Samhitā Mss. and Vaidikas have the visarga after *ni*. 7, 83, 4. 113, 1.

Es geht aus diesen Belegen hervor, dass die älteste grammatische Regel in Ṛv. Prātiś. 4, 12 zu eng ist, wenn sie den Abfall des *s* vor *s* + muta lehrt. Das ist nur der häufigste, aber nicht der einzige Fall. Und wir erfahren durch Taitt. Prātiç. 9, 1 und dessen Commentator, was wir aus dem Schwanken der Mss. vermuthen konnten, dass die Schulmänner getheilter Meinung waren, indem die einen jene Einschränkung machten, die anderen den Abfall auch bei *s* + sonans lehrten.

Auch in gelehrten Sachen ist die Gewohnheit eine Gebieterin. Ordnung und Uebereinstimmung wird ihr verdankt, und man soll nicht ohne Noth ihr widerstreben. Die überlieferte Schreibung des Veda wird also Schwierigkeit haben sich wieder in ihre Stellung zu setzen, aus welcher sie durch die meistens von uns Europäern eingeführte grammatische oder pedantische Schreibung verdrängt worden ist, die den Anschein der Correctheit für sich hat, aber der Einstimmigkeit der geschriebenen Ueberlieferung gegenüber unberechtigt ist.

Wie alt und wie tief wurzelnd jene ist, das möge man daraus entnehmen, dass der Padapāṭha des Atharvan das Wort *hṛdjota* — oder wie man grammatisch schreiben soll *hṛddyota* — in *hṛ* und *dyota* zerlegt, während dem Verfasser des Pāṭha, unter welchem wir doch einen in der Schule angesehenen Mann uns denken müssen, wenn seine Arbeit in der Folge normativ werden konnte, Unbekanntschaft mit der wirklichen Zusammensetzung des Wortes billigerweise nicht zugeschrieben werden kann. Er hat *hṛdyota* gesprochen und hat es geschrieben vor sich gehabt, und dagegen wollte er nicht verstossen. Was ihm vorgeworfen werden muss, ist, dass er dadurch einen falschen Schein erweckt. Noch anstössiger erscheint, dass er in 4, 19, 6 *tadyām eti* in *tat yām* auflöst, statt, wie auf der Hand liegt, in *dyām* „das geht zum Himmel". Das hat der Padamacher sicher auch verstanden, ist aber auch hier bei seinem Buchstaben geblieben. Unbegreiflich ist nur Sāyaṇa, der dem Pada blind nachlaufend das *yām* ernsthaft nimmt, also seiner-

seits von der defectiven Schreibung keinen Begriff hatte. Dergleichen Proben seines Könnens sollten seine neuerlichen Liebhaber im Gedächtniss halten.

Also der Samhitātext des Atharvan, der dem Padamacher vorlag — und dem Pada werden wir doch ein erhebliches Alter beilegen — hat verkürzt geschrieben. Diese Zeit reicht viel weiter hinauf als alles, was wir heute an Handschriften zu Gesicht bekommen. Und wir erkennen, dass jene Schreibweise nicht etwa eine im Lauf der Textüberlieferung erst aufgekommene Neuerung, sondern — soweit wir überhaupt sehen können — ursprünglich ist. Sie hat aber ausserdem auch die Einfachheit und Bequemlichkeit für sich. Wem fliessen die gekünstelten Figuren für *ddhy* oder *nddh* oder gar *ddy* geläufig aus der Feder? Es erging und ergeht dem indischen Schreiber schwerlich anders als uns, wenn wir uns vor diesen Verschlingungen befinden. Wir müssen die Figur mit besonderer Aufmerksamkeit zusammenstellen. Endlich könnte auch die Druckerei dabei nur gewinnen, dass einige dieser Conglomerate ganz entbehrlich oder auf ein geringes Mass beschränkt würden.

II. Schreibfehler.

Es wäre zu verwundern, wenn uns der Veda ohne Schreibfehler überliefert wäre. Er wird wohl als ein Menschenwerk an kleineren oder grösseren Schäden dieser Art leiden. Und auch der Umstand kann ihn davor nicht geschützt haben, dass sein Text seit Jahrhunderten festgemacht ist. Die Fehler sind damit gerade so befestigt, wie die richtige Lesung und für die Folgezeit unheilbar geworden. Was ist aber ein Schreibfehler? Im gewöhnlichen Sinne wird er eine Abweichung von der Schreibregel, also etwa das Fehlen eines Lautzeichens oder die Vertauschung eines solchen mit einem anderen sein. Nun fragt es sich, woher die Regel komme. Wie sich in den Litteraturen eine Uebereinstimmung der Schreibenden, die Regel gebildet habe, davon weiss natürlich kein Schriftsteller zu sagen. Er steht selbst in der fertigen Rechtschreibung. Dass aber lange Zeiträume dazu gehört haben, bis Verschiedenheiten sich ausgeglichen und die Schreiber einen festen Anhalt, eine allgemeine Regel vor sich hatten, werden wir annehmen müssen.

Ferner kann nicht ein Uebereinkommen die Regel gemacht haben, sondern Vorgang und Nachfolge der Schreibenden. Dieser sind in den Anfängen, je weiter rückwärts desto wenigere gewesen. Ihr Zusammentreffen war die Richtschnur für die Nachfolger und so entstand die erste Orthographie, deren Urheber Männer waren, die in ihrer Zeit und Umgebung für Gelehrte gelten konnten, der Natur der Sache nach wohl meist priesterliche Männer, und am gewissesten so in Indien.

Dass aber von diesen Bildnern der Schreibung in jedem Falle das richtige getroffen, die richtigen Zeichen für den nachzubildenden

Laut aus dem ihnen zu Gebot stehenden Vorrath gewählt worden seien, das ist nicht zu glauben. Sie müssten wunderbare Beobachter des Lautes gewesen sein, wenn ihnen das gelungen wäre. Was sie falsch niederschrieben, ähnlich klingende oder schwer unterscheidbare Laute verwechselnd, wurde von späteren Zeiten übernommen und fortgeführt, wurde zur Regel und ist falsche Rechtschreibung geblieben.

Ich glaube, dass in jeder Litteratur solche primitive Schreibfehler unangefochten fortlaufen und dass der eine und andere Knoten, den die Sprachwissenschaft vergleichend nicht zu lösen weiss, seine Entstehung nur falscher Schreibung in dieser oder jener Sprache verdankt. Die Möglichkeit solcher falscher Zahlen in der Rechnung sollte im Auge behalten werden. Ich wollte jedoch diese ganze Frage hier nur gelegentlich streifen.

Die eigentlich so zu nennenden gemeinen Schreibfehler, die Abweichungen von einer bestehenden Orthographie, von welcher ich im Folgenden einige Proben vorführe, gehören der fortgeschrittenen Entwickelung, der Zeit der Bücher an. Die Schriftkundigen folgen einem gemeinsamen Brauch und es ist dem einzelnen Schreiber nicht gestattet daran zu ändern. Zu der Zeit z. B. wo vedische Lieder und Sprüche aufgeschrieben und in Sammlungen gebracht wurden, muss eine Orthographie bestanden haben, welche sich trotz kleiner Differenzen fast einheitlicher darstellt als unsere heutige deutsche. Das ist bei dem Einfluss priesterlicher Schulen, die schon frühzeitig auf grammatisches Wissen sich richteten, verständlich. Der Verkehr innerhalb dieser Zunft, der Einfluss angesehener Lehrer scheint genügt zu haben, um Unterschiede auszugleichen.

Giebt so das gesammte vedische Schriftwesen Zeugniss von grammatischer Schulung, von welcher correcte Schreibung einen so wesentlichen Bestandtheil bildet, so sind uns die nicht seltenen in den Texten festgewordenen Schreibfehler um so anstössiger. Jedes Wörterbuch und jeder Erklärer sieht sich oft genug genöthigt, solche Steine aus dem Wege zu wälzen und sich dadurch dem Tadel der Gläubigen auszusetzen. Unserer Ausgabe des Atharvan ist verargt worden, dass sie die gröbsten und dümmsten Schnitzer stillschweigend beseitigt hat. Es wäre vielleicht besser, jedenfalls bequemer gewesen, alle diese Aergernisse stehen zu lassen zur Befriedigung hochconservativer Kritiker, aber nicht einmal der neue indische Herausgeber hat sich dazu entschliessen können, sein Auge überall zuzudrücken. Und jetzt nach 40 Jahren hat die Paippalâda Recension eine Menge von unseren Verbesserungen bestätigt.

Ich versuche im Folgenden an etlichen Beispielen den Stand der Sache zu beleuchten. Es ist mir aufgefallen, dass besonders in der Reihe der Dentale Verwechselungen aller Art auftreten, ich weise daher zunächst auf diese hin.

1. statt *t* wird *th* geschrieben: *aśvinobhéndrā̆vā́thuḥ* Ṛv. 10, 131, 5 beide Açvin sind Indra zu Hilfe gekommen, natürlich *ā̆vatuḥ*

unbetont und *índram* aufzulösen, s. Ludwig z. d. St. Der Fehler steht auch VS. 10, 34. *gṛhó hiraṇyáyo mitháḥ* ein goldenes Haus ist gebaut AV. 7, 83, 1 alle Handschriften, die Ausgabe corrigirt *mitáḥ*. Agni heisst Ṛv. 2, 4, 7 *kṛshṇávyathis*, verständlich ist *kṛshṇavyatis*, der mit schwarzem Gespann fahrende. Das Bild Agnis mit schwarzen Rossen ist gewiss ebenso zulässig als das mit rothen. In Vālakhilya 5, 8 lesen wir *tvā́m íd evá tám ame sám aśvayúr gavyúr ágre mathinā́m* mit dir suche ich einen Bund zu schliessen, wenn ich auf Rosse und Rinder ausgehe, zu Anfang meiner Gebete. Ich vermuthe, wie auch Grassmann gethan hat, *matinām* und sehe darin nicht eine sinnlose Aenderung (wie Ludwig: an der Spitze der Räuber), denn ich finde es natürlich, dass der Verfasser zuerst Indra zu gewinnen trachtet, wenn er sich auf die Kriegsfahrt macht. Von einem *mathi* Räuber weiss man sonst nicht, und dem Verf. traue ich nicht zu, dass er sich berühmt habe ein Räuberhauptmann zu sein.

2. statt *t* wird *d* geschrieben: *vayáṃ hí vām purudámāso aśvinā hávāmahe sadhamā́deshu kārávaḥ* AV. 7, 73, 1 soll heissen *purutamāso*, wir rufen am öftesten bei unseren (oder euren) Festen, vgl. *vayáṃ ghā te bráhmāṇi purūtámāsaḥ prá bharāmasi* Ṛv. 8, 55, 11. *kravyā́dam agním ishitó harāmi jánān dṛṅhántaṃ vájreṇa mṛtyúm* AV. 12, 2, 9 wo *tṛṅhantam* zu schreiben ist: das fleischfressende Feuer schaff ich weg, auf Geheiss, den Tod der die Leute mit der Keule zerschmettert. *samídhā yó niśiti dā́śad áditim dhā́mabhir asya mártyaḥ* Ṛv. 8, 19, 14. Ich kann nur *átithim* für richtig halten: der Sterbliche, der durch Brände und durch Bewirthung seinem Gast (dem Agni) dient nach seinen Satzungen, d. i. in üblicher Weise. Man vergleiche *niśiśānā átithim asya yónau* 7, 3, 5.

Unter denselben Gesichtspunkt fällt und lässt sich dadurch lösen die unerklärte Stelle Ṛv. 2, 31, 5 *stushé yád vām pṛthivi návyasā vácaḥ sthātúśca váyas trivayā upastíre.* Ich vermuthe, dass hier nach altem Stil geschrieben und gesprochen wurde *yatvām* für *yattvām*, woraus das Missverständniss *yad vām* erwuchs. Das ganze Lied ist von Windisch in dem Festgruss an R. R. S. 139 ff. behandelt und die Ansicht durchgeführt worden, dass nicht wirkliche Wagenfahrt seinen Gegenstand oder Hintergrund bilde, sondern dass der zu den Göttern geschickte Stoma, das Lied selbst, in einer breitgetretenen Metapher einem dahinfahrenden Wagen verglichen sei. Für unseren Zweck kann die Frage offen bleiben: die Worte müssen ja jedenfalls auf einen Wagen passen. Ich übersetze: wenn ich dich preise, o Erde, mit einem neuen Lied, so sollst du und das Unbewegliche (hier namentlich die Pflanzenwelt) ein dreifaches Gewebe (Teppich) unterbreiten — nämlich dem dahinrollenden Wagen. Ich wiederhole also aus *tvām* ein *tvam* zu dem Nachsatz, an welches sich *sthātuśca* anschliesst und dadurch erst passend wird; *trivayās* ist Neutrum und der Zusammenhang spricht, wie

ich meine, überzeugend für die angenommene Bedeutung von *vayas*, die etymologisch so nahe liegt.

3. Statt *d* wird *dh* geschrieben: *sárvā dhā́māni muñcatu* AV. 7, 83, 1 er löse alle Bande, also *dā́māni*, das gleiche in v. 2 *dhā́mno dhāmno muñca naḥ*, aber auch 23, 6, 22 ebenso. In unserer Ausgabe des AV. corrigirt. *ā́ yáthā mandasānáḥ kirā́si naḥ prá kshudréva tmánā dhr̥shát* Vālakh. 1, 4 aufzulösen *kshudram iva*: damit du in deiner Begeisterung uns überschüttest (mit Gaben), sowie der Mahlstein (Mühle) das Mehl (ausstreut), also nach der regelmässigen Schreibung *dr̥shat.*

Desgleichen in: *pári tvāgne púram vayám vípram sahasya dhīmahi dhr̥shádvarṇam divé dive* R̥v. 10, 87, 22, und in gleicher Schreibung auch 23, 11, 26. AV. 7, 71, 1. TS. 1, 5, 6, 4. 4, 1, 2, 5 wir legen dich um uns her wie ein Bollwerk dich den steinharten, wörtlich: wie ein Mühlstein gearteten. In diesem Falle kann es sich allerdings fragen, ob nicht in *dr̥shad*, der in der Litteratur gebliebenen Form, der Fehler liegt und *dhr̥shad* als die richtige, aber nicht orthographisch recipirte Form zu betrachten ist. *yéna cáshṭe váruṇo mitró aryamā́ yéna nā́satyā bhágaḥ vayám tát te śávasā gātuvíttamā índratvotā vidhemahi* R̥v. 8, 19, 16. Dazu hat schon Grassmann *videmahi* richtig vermuthet: wo Varuṇa erscheint (zu erscheinen pflegt) — den Ort möchten wir durch deine Kraft den Weg leicht verfolgend auffinden.

Hierher gehören auch die häufigen Verwechselungen von Formen der beiden Wurzeln 2. *dī* scheinen und 1. *dhī* wahrnehmen, denken, die hier zu verfolgen nicht möglich ist, sowenig als die Vertauschungen in den schwierigen Wortfamilien *meda* und *medha*, wo eine Ordnung schwer herzustellen sein wird.

4. Statt *d* wird *th* geschrieben: *áṅseshv ā́ vaḥ prápatheshu khādáyaḥ* Spangen an euren Achseln und Vorderfuss R̥v. 1, 166, 9. Ringe, welche um die Knöchel liegen, können richtig so bezeichnet werden.

5. Statt *d* erscheint *t*, indem das vedische *vibhīdaka* später *vibhītaka* wird. Dabei mag die Etymologie mitgewirkt haben. Der Baum ist gefürchtet, Bühler, Tour in Kaśmir p. 8. Was in AV. 14, 1, 45 richtig lautet *yā́ devír ántāñ abhíto 'dadanta*, ist in Mantra Br. 1, 1, 5 *abhito tatantha.*

6. Statt *th* wird *dh* geschrieben: *śūnyaishī nirr̥te yājagándhót tishṭha prá pata* AV. 14, 2, 19 so alle Mss., in der Ausgabe corrigirt: Genie des Unheils, die du gekommen bist, um hier öde zu machen (d. i. die Lebenden wegzuräumen, wohl *śūnyaishiṇī* zu lesen), mach dich auf, hebe dich weg! Einen eigenthümlichen Beleg — für den Kritiker erheiternd, dem Traditionsgläubigen lehrreich — bietet R̥v. 6, 67, 7 wo wir lesen: *tā́ vigrám dhaithe jaṭháram pr̥ṇádhyā ā́ yát sádma sábhr̥tayaḥ pr̥ṇánti.* Ich brauche die missglückten Versuche der Erklärung nicht aufzuführen; denn die Worte sind sinnlos, lassen sich also nicht übersetzen. Es giebt

ein *vigra*, das im Naighaṇṭuka unter *medhâvin* gestellt ist, aber *vígra* nicht *vigrá*, und *dhaithe* giebt es sonst nicht. Wir brauchen uns aber damit nicht zu bemühen, denn es ist zu lesen *vi-granthethe* zu *granth* knüpfen, gürten, für *ai* ist kein Grund, vgl. unmittelbar vorher in v. 6 *dhârayethe, druhethe.* Zu übersetzen ist: die Beiden (Mitra Varuṇa) entgürten sich [1]), um ihren Bauch zu füllen, wenn die aufwartenden die Tafel (mit Speise und Trank) füllen. Tische nach unserer Art sind dem Inder natürlich fremd, er hockte schon damals auf dem Boden. Jedes Brett genügte, ich wähle daher für diesen Untersatz die Bezeichnung Tafel.

Ein weiteres Beispiel aus Vâlakh. 5, 5 will ich nicht zurückstellen, obwohl die Sache weniger einfach liegt, als in den meisten bisherigen Fällen. Wir lesen dort: *índra nédiya éd ihi mitámedhâbhir ūtíbhiḥ | á śantama śántamâbhir abhíshṭibhir á svâpe svâpíbhiḥ.* Eine Erklärung Sâyaṇa's dazu haben wir in seinem Commentar zu Ait. Br. 3, 15 (von Aufrecht nicht abgedruckt) wo er, wie zu erwarten war, *parimitaprajña* oder *nirmitayajña* umschreibt. Sichtlich unbrauchbar. Wir haben in WB. übersetzt: festwurzelnde Kraft habend, im ersten Theil richtig, im zweiten unrichtig. Ich bin jetzt der Ansicht, dass *medha* zu derselben Wurzel gehört wie *mita*, 1. *mi* in den Grund einsenken, befestigen, also verschrieben ist für *metha* — nach sonstiger Orthographie. — Möglicherweise für *meta*, wenn wir auf Sâyaṇa bauen wollten, der zu Ṛv. 4, 6, 2 *metâ* mit *sthûṇâ* Pfosten, Säule erklärt. Es bezeichnet in späteren Schriften *methi* oder *methi*, auch *meṭi meḍhi*, vgl. WB. einen in die Erde gerammten starken Pfosten, an welchen das zum Melken sich sammelnde Vieh gebunden wird, auch den Pfosten inmitten der Tenne Kṛshisamgraha 16, 17, ebenso den Pfahl, auf welchen die Deichsel des Wagens gelegt wird. Davon leite ich *mitametha* ab, mit Uebergang in die *a*-Form und erkläre: aus eingerammten Pfählen bestehend. Und *ûti* verstehe ich concret: Schutz s. v. a. geschützter Ort wie Ṛv. 1, 46, 15 *ubhá naḥ śárma yachatam avidriyábhir ūtíbhiḥ.* Also ist von Schutzstätten aus festem Pfahlwerk, Palissaden die Rede, mit welchen Indra (bildlich) seinem Verehrer zu Hilfe kommen soll, einem Mittel der Sicherung, das den Leuten jener Zeit ebenso geläufig gewesen sein muss, als es den späten ritualistischen und mönchischen Vedenerklärern fern lag.

7. *dh* wird *d* geschrieben, *úd usríyânâm asṛjan nidânam* Ṛv. 6, 32, 2 würde heissen: er streifte den Kühen das Halfter ab. Es ist von dem bekannten mythischen Vorgang der Befreiung der geraubten Heerden die Rede. Schon der Singular *nidânam* ist zu beanstanden. Es galt aber auch, die Höhle zu erbrechen,

1) Ha! im alten Stuhl entgürtet,
Dehnt man sich, mit Trank bewirthet.
J. H. Voss.

nicht die Halfter abzuthun, die in diesem Falle überflüssig waren. Setzt man *nidhānam*, so ist alles in der Ordnung: er öffnete den Behälter (gleichsam einen verborgenen Schatz) der Kühe. — Ṛv. 2, 30, 4 *vṛkadvaraso ásurasya vīrā́n* die wie Wölfe fällenden (anfallenden und zu Boden reissenden) Mannen des Asura, d. i. des gespenstischen Unholds.

Einen eigenen kleinen Beitrag zu dieser Confusion unter den *t*-Lauten liefert Whitney's willkommene Abhandlung: The Native Commentary to the Atharva-Veda in dem mir gewidmeten Festgruss p. 92, wo eine Reihe von Fehlern aus diesem Kreis aufgezählt sind, die in der von Sāyaṇa benutzten Handschrift des Atharvan vorgelegen haben müssen und von ihm für echt genommen wurden, wie *uvakta* für *uvaktha*, *dṛthās* für *dhṛthās*, *asti* für *asthi* u. a. Sāyaṇa scheint also für dergleichen abgehärtet gewesen zu sein.

Hinzuweisen ist ferner auf das Schwanken in der Schreibung von *nādh* und *nāth*, jenes in älteren, dieses in späteren Texten, vgl. v. Bradke in dieser Zeitschrift 40, 679, auf *matya* Egge und *matikar* einebnen des Ackers neben späteren *madi madikā*, auf *du* und *dhu* sengen, vgl. Chānd. Up. 5, 23 mit MBh. 13, 1800, *kusidāyī* und *kusitāyī* und anderes.

Welchem Umstand es zuzuschreiben sei, dass gerade unter *t*-Lauten Verwechselungen häufiger auftreten, wird vielleicht ein Phonetiker uns sagen — *so aṅga veda yadi vā na veda.*

Auf Vertauschungen oder Fehler im Kreise anderer Laute will ich nicht näher eingehen, aber wenigstens auf einige Beispiele aufmerksam machen.

Ṛv. 10, 130, 2 *ut kṛṇatti* wird im AV. 10, 7, 43 *ud gṛṇatti*, jenes richtig, dieses falsch. Einem Fürsten, der soeben mit dem fürstlichen Gewand (*rāshṭrāya*) bekleidet wurde, wird AV. 2, 13, 3 auch 19, 24, 5 zugerufen *páridám váso adhithāḥ svastáyé 'bhūr gṛshṭīnā́m abhiśastipā́ u*, wie wenn er fortan nichts anderes zu thun hätte als junge Kühe, die mit dem ersten Kalb, vor bösen Einflüssen zu schützen. So löblich das Geschäft an sich wäre, so wird doch wohl *kṛshṭīnām* das richtige Wort sein, wie auch Paipp. hat, und die Beschirmung seiner Leute wird das richtige Amt auch für den geringsten Häuptling sein.

Aus dem Kreise der Palatale weise ich hin auf das räthselhafte *jāndhita* durch Uebereinkunft gutgeheissen, das im WB. unaufgeklärt geblieben ist. Ich weiss nicht, ob jemand dasselbe inzwischen gelöst hat. Ich zweifle heute nicht, dass *cāndhita* sollte geschrieben sein, dass es zu *cano dadhāti* er billigt, gehört und unmittelbar verwandt ist mit *candhana* und dessen Abkömmlingen *cāndhani* Gaṇaratna 2, 83 und *cāudhanāyana*. Und eben dahin ziehe ich *janidha*, vielleicht nur metrisch statt *jandha* geschrieben, in Ṛv. 10, 29, 5 *yé asya kā́mam janidhā́ iva gmán* die seinem Wunsch gefällig entgegen kamen. Denselben Wechsel, in einem

zur gleichen Sippe gehörigen Wort zeigt *janishṭat* des Sv. 1, 1, 1, 3, 9 neben *canishṭat* des Ṛv. 8, 63, 11. Desgleichen ist für *jetā* zu vermuthen *cetā* von 1 *ci* sammeln, in Ṛv. 4, 20, 5 *ví jó rarapśá ṛshibhir návebhir vṛkshó ná pakváḥ sṛṇyo ná jétā* der Ueberfülle hat von neuen Sängern wie ein reifer Fruchtbaum, wie der erntende Schnitter (Fülle haben). vgl. 1, 66, 2. Die Stelle ist von Grassmann ganz richtig übersetzt.

Wie weit bei derartigen Verwechselungen der Einfluss mündlicher Ueberlieferung, auch nach der Feststellung des geschriebenen Textes eingewirkt habe, wird sich nicht sagen lassen. Dass aber die heute sogenannten Vaidika, die Gedächtnisskünstler, die eine ganze Samhitā wortgetreu innehaben, an keinem Punkt eine bessere Ueberlieferung besitzen, geht aus den zahlreichen Angaben des indischen Herausgebers des Atharvan hervor, der sie zu Rathe gezogen hat. An keiner der schadhaften Stellen haben sie eine Correctur. Es ist ja auch anzunehmen, dass der Ausgangspunkt und der Rückhalt des Memorirten, mittelbar oder unmittelbar, ein geschriebener Text ist und bleibt, dass sie also aus keiner anderen Quelle schöpfen als wir auch. Wir können also von dieser scheinbar mündlichen Tradition keine weitere Hilfe erwarten, als von der schriftlichen, die in unseren Händen ist.

III. Uebervolle oder metrische Schreibung.

Uebervoll nenne ich die Schreibung, welche über das grammatische Bedürfniss und die bestehende Regel hinausgeht, indem sie Laute aufnimmt, welche nur in einzelnen Fällen, und zwar nach dem Erfordern des Versmasses, eingeschaltet sind. Die Schreiber des Textes haben Ausfüllsilben grundsätzlich nicht anerkannt, sondern überlassen es dem Recitator seine Lücken zu füllen. Sie schreiben nicht *tuvam* sondern *tvam*, nicht *rodasīyos* sondern *rodasyos* [1]). Und diese Sitte des Textes kennen die ältesten Grammatiker so gut als wir. Sie stellen daher ihre Regeln über den *vyūha* das Auseinanderrücken und den *vyavāya* den Einschub auf, Ṛv. Prātiś. 17, 14 und sonst.

Sie wissen aber nicht, dass die Redactoren des Textes in zahlreichen Fällen jenem Grundsatz der Unterdrückung der metrischen Silbe untreu geworden sind und vieles geschrieben haben, was sie nicht hätten schreiben sollen. Zuweilen vielleicht mit Absicht, meistens wohl wegen Unzulänglichkeit des Verständnisses. Im guten Glauben an die Unfehlbarkeit des Textverfassers, heisse er Śākalya oder wie sonst, haben die ältesten Erklärer, die Verfasser des Pada und des Prātiśākhya die irrig niedergeschriebenen Formen für giltig genommen. Und ihnen mussten die Epigonen folgen.

1) Dass man unter uns, einer in den Fussstapfen des anderen, diese Fälle mit *tu-am rodasī-os* wiedergieht und einer Sprache, die solchen horror vor dem hiatus hat, das zumuthet, ist mir auffallend. So gesprochen wurde sicherlich niemals, sondern so wie die Zunge es mit sich bringt.

Billigerweise lässt sich von dem Buchstabengrammatiker — und das waren jene Alten — nicht fordern, dass er seinen Gesichtskreis auf das Verständniss seines Textes ausdehne. Es kann also im Prātiśākhya keine Gegenregel gegen *vyūha* und *vyavāya* erwartet werden, die etwa lauten würde: in Fällen wo eine blosse Einschubsilbe geschrieben ist — gegen den Grundsatz der Samhitā — muss dieselbe, um die richtige Gestalt des Wortes herzustellen, weggedacht werden, z. B. wo *indriyam* metrisch richtig geschrieben wird, aber nur *indram* in den Sinn passen kann, muss *indram* verstanden werden.

Ebenso habe ich bei früherer Gelegenheit den Padamacher wegen ungenügender Behandlung gewisser unregelmässiger Samdhi, die er alle über einen Kamm schiert, in Schutz genommen in Kuhn, Zeitschr. 26, 50 [1]). Die Forderung geht über das hinaus, was er sich zum Zweck gesetzt hat, er will mit der Erklärung nichts zu thun haben.

Unsere Exegeten wissen das in der Hauptsache, aber sie wenden ihr Wissen nicht überall an. Eine Auslese solcher inconsequenter, also falscher Schreibungen soll jenen Mangel der Texte ins Licht rücken. Nur die Bedeutung der Sache für den Exegeten veranlasst mich dazu, nicht etwa die Lust, mir mit dem an sich so einfachen vedischen Metrum zu thun zu machen.

Aus der Taittirīya Samhitā hat Weber in seinen Indischen Studien 13, 104 eine reiche Beispielsammlung von Einschub, zum Theil hier einschlagend, mitgetheilt.

Mannigfaltig entwickelt sich ein subsidiärer Vocal in der Umgebung des *r*:

1. *tra trī* werden *tara tarī*: *tarasanti* statt *trasanti* zuckend, Ṛv. 10, 95, 8; *śvaitarī* statt *śvaitrī* in *prá ṛbhúbhyo dūtám iva vā́cam ishya upastíre śvaítarīṃ dhenúm īḷe* 4, 33, 1 ich sende hinaus meine Stimme (Lied) als Boten zu den Ṛbhu: um sie (die Stimme) zu begiessen erbitte ich mir weisse Milch, d. h. um die Kehle zu schmieren. Auffällig ist *starī* für *strī* in *starīr nā́tkaṃ vyūtaṃ vásānā sū́ryasya śriyā́ sudṛ́śī híraṇyaiḥ* wie eine Frau in buntem Gewand schönprangend wie die Sonne in ihrem Goldschmuck 1, 122, 2. Die Morgenröthe ist gemeint und eine Unfruchtbare weiss sogar Sāyaṇa nicht unterzubringen. Dass *strī* zu *strīs* würde, ist nicht unmöglich, aber es wird richtiger sein, an eine missverständliche Uebertragung der Form des wirklichen *starī* 7, 101, 3. 10, 31, 10 zu denken. Grassmann hat in beiden Fällen

---

1) Wie wenig diese Winke über die Methode des Pada, die doch dem Exegeten manchmal eine Verlegenheit ersparen konnten, Eingang gefunden haben, konnte ich öfters wahrnehmen. Neuestens in Bollensen's Abhandlung 47, 592 dieser Zeitschrift, wo die gleichen sehr bezeichnenden Beispiele, die dort vor zehn Jahren erklärt waren, neu entdeckt werden. Uebrigens freue ich mich, dass der verdiente Vedenforscher mir darin begegnet.

richtig übersetzt. Den gleichen Vorgang finde ich in ***pitáreva***, im Pada ***pitarā S iva*** aber nach dem Zusammenhange aufzulösen in ***pitre iva. āpí vo asmé pitáreva putrā́***, die Aśvin sind angeredet: vertraut seid ihr uns wie dem Vater die Söhne 10, 106, 4. Freilich fragt sich, ob der Vers des sonst suspecten Liedes ernsthaft zu nehmen ist. Das ***vas*** wäre jenes schüchtern Eintritt gewinnende ***vas*** adv. s. v. a. gewiss, ja und dgl., an das ich schon lange glaube, dessen Aufnahme in das Wörterbuch aber damals gewagt erschien. Vergleiche jetzt Delbrück, Syntax 206. Th. Baunack, Studien 353. Caland, Pronomina 59. Der Samdhi $e = e + i$ ist nicht ganz selten, natürlich meist mit einem der unzähligen ***iva***, aber nicht darauf beschränkt, z. B. 10, 20, 8. 5, 39, 1 ***meha = me iha***. Ein ***va***, dessen wir auch sonst nicht bedürfen, lässt sich daraus nicht ableiten.

2. ***arva*** wird ***arava***. Man liest in Ṛv. 7, 68, 7 den Bhujyu haben seine Gefährten ins Wasser geworfen, ihr Aśvin halfet: ***nír ī parshad árāvā yó yuvā́kuḥ*** euer Ross bringt ihn heraus. In ***arvan*** Renner, liegen die beiden Bedeutungen Ross und Wagenstreiter beisammen. Ich nehme an, dass die nächste metrische Aussprache ***aravā*** war und ***arāvā*** bereits die Deutung oder Verbesserung des Schreibers enthält, für welchen ***aravā*** keinen Sinn hat, während ***arāvā*** (***arāvan***) ein ihm wohlbekanntes Wort ist.

Dasselbe Wort finde ich in folgenden zwei Stellen, wo freilich ein genügsamerer Uebersetzer sich mit dem gewöhnlichen ***arāvan*** begnügen wird. Ṛv. 8, 28, 4 wird gesagt: was die Götter befehlen das geschieht, das vereitelt ihnen niemand ***árāvā caná mártyaḥ*** kein noch so kriegerischer Mann. Der Wagenkämpfer ist der Held, aber auch er vermag nichts gegen die Götter. In Ṛv. 10, 40, 7 ***yuvórárāvā pári sakhyám āsate yuvór ahám ávasā sumnám ā́ cake*** trennt der Pp. ***yuvor rarāvā***; ich meine, es ist auch hier ***arāvā*** zu suchen und der Gedanke klingt an die letzterwähnte Stelle an: der reisige Mann mag euer Bündniss vernachlässigen (nicht bedürfen), ich suche durch eure Gunst meine Befriedigung. Dass unter den Haudegen jener Zeit viele waren, die sich mit singenden und kochenden Priestern nicht sonderlich befassten, wird man natürlich finden. Es brauchen nicht immer Geizhälse zu sein, die sich nicht herbeilassen.

3. ***ṛṇa*** wird ***ruṇa***. Wenn im Veda das Volk als Abkömmlinge seiner Götter gälte, so wäre gegen das ***varuṇaśeshasas*** Kinder Varuṇa's Ṛv. 5, 65, 5 nichts einzuwenden, ob man auch daran sich stossen müsste, dass gerade Varuṇa der Vater sein soll. Aber einen solchen Mythus giebt es nicht, daher meine Vermuthung ***varṇaśeshasas***. Die Schreibung ***varuṇa-*** liegt nahe, weil das Lied an Mitra-Varuṇa gerichtet ist: mögen wir unter Mitra's weitreichendem Schutz leben — ***satrā́ váruṇaśeshasaḥ*** insgesammt des Volkes Nachwuchs. Zu dem Gebrauch von ***varṇa*** ist zu vergleichen ***té na ā́ vakshan suvitā́ya várṇam*** die mögen unser

Volk zum Wohlstand führen 1, 104, 2 und der Ausdruck *dāsa* und *ārya varṇa*.

Eine Einschiebung von *u* in anderer Umgebung vermuthe ich nicht bloss in *sumat* für *smat*, sondern auch in *ishukṛt* für *ishkṛt*. Die öfters besprochene Stelle Ṛv. 1, 184, 3 lautet: *śriyé pūshann ishukṛ́teva devā́ nā́satyā vahatúṃ sūryā́yāḥ*, prächtig rüsten den Brautzug (hier vielleicht nur den Brautwagen) der Sūryā die göttlichen Nāsatya aus. Bei dieser anspruchslosen Erklärung bleibe ich stehen, bis Jemand etwas Besseres gefunden haben wird, was sich von Ved. Studien 1, 17 nicht sagen lässt. — Ein ganz zweckloser und das Metrum störender Einschub von *u* findet sich in *dhūrushadam* statt *dhūrshadam* TBr. 1, 2, 1, 12.

4. *bhra* wird *bhura*. *yát sīṃ vām pṛ́ksho bhurā́janta pakvā́ḥ*, während euch die Speisen gar brieten Ṛv. 4, 43, 5. Also nicht zu *bhur*. wie im WB. vermuthet, sondern für regelmässiges *bhrajjanta*. Die Schreibung mit e i n e m *j* kann zufällig sein.

Eine Reihe metrischer Schreibungen zeigt die Einschaltung eines *i*, wegen folgenden Vocals *iy*, wie z. B.

5. *tra* wird *triya*, *kshatra kshatriya*: *agnír īśe bṛhatáḥ kshatríyasya* Ṛv. 4, 12, 3. *ná kshatríyam mithuyā́ dhārā́yantam* nicht den der die Gewalt missbraucht 7, 104, 13. 5, 69, 1. *agnír devébhyaḥ suvidatríyebhyaḥ* 10, 17, 3. Sonst weiss man nur von *suvidatra*. Dagegen wird r i c h t i g *kshatram* g e s c h r i e b e n, wo *kshatriyam* gesprochen wird 10, 180, 2, ebenso *kshetrā́sām* wo *kshetriyā́sām* zu sprechen ist 4, 38, 1. Hier vergleiche ich auch *ántam vindā́mi satrā́* 8, 46, 11, was nach den Analogien *satriyā* im Verse lautete; ebend. v. 4 und 1, 77, 3 ist *mitraḥ* als *mitriyaḥ* zu sprechen.

6. *dra* wird *driya*: *ád ín néma indriyáṃ yajante* beten Indra an Ṛv. 4, 24, 5, während richtig *indra* geschrieben wird, wo *indriya* gesprochen wurde: *índraṃ kā́mā vasūyánto agman* 4, 16, 15. 1, 33, 14. 7, 19, 2 und sonst. Dass der Accent nicht mehr der von *indra* sein konnte, sondern der von *indriya* werden musste, ist verständlich. Die Tongebung folgt dem geschriebenen Wort. Statt *rudra* erscheint *rudriya* in der bekannten Reihe *āditya vasu rudriya* 6, 62, 8. 10, 48, 1, aber auch *mahé rudríyāya* 5, 41, 11. Hier ist es augenscheinlich, dass es sich nicht um eine Nebenform, sondern nur um das Metrum handelt, und solche Fälle stützen dieselbe Auffassung für andere Verbindungen, wo der Interpret sich zur Noth auch mit einer „Indramacht" begnügt, obschon es natürlicher sein wird, dass einer den Indra als die Herrschaft Indra's anbetet.

7. *gra* wird *griya*: *prā́krāmisham ushásām agriyéva* Ṛv. 10, 95, 2 für *agre iva*, nach dem oben nachgewiesenen Saṃdhi, ich habe mich aufgemacht noch vor dem Morgenroth, oder auch *agram iva* wie in folgender Stelle: *prá vó 'chā jujushāṇā́so asthur ábhūta viśve agriyóta vā́jāḥ*, vor euch standen die beliebten (Tränke

mit Sâjaṇa, v. 3 *madâs*) und ihr Vâja insgesammt tratet an die Spitze 4, 34, 3 nämlich der trinkenden Götter als die *agrepâs*. Das einfache *agram iva* war metrisch ungeeignet.

8. *bhra* wird *bhriya*: *só abhriyo ná yávasa udanyán* Ṛv. 10, 99, 8. *vâvadato abhriyasyeva ghóshâḥ* 68, 1. *stómāñ iyarmy abhríyeva vâtaḥ*, wie der Wind die Wolke, für *abhreva* und dieses für *abhram iva* 1, 116, 1. Hiernach wird dem Wörterbuch *abhriya* nur als Adjektiv verbleiben. Dagegen wird, nach der Regel, *abhra* geschrieben, wo *abhriya* zu sprechen ist 10, 77, 3. Der pâda war zu sprechen *tmanā riricre abhriyāt* = *abhrāt*. Die Worte *na sūryaḥ* sind Einschub, wie dergleichen durch die fünf ersten Verse des Liedes laufen.

9. *kra* wird *kriya*. Die besprochenen Formen führen auf die Vermuthung, dass die vedischen *cakriyā*, für welche man ein Thema *cakrī* aufstellen musste, am Ende nur ein metrisch auseinander gezogenes *cakrā* enthalten. Die Fälle sind: *ví vartete áhanī cakríyeva* Ṛv. 1, 185, 1, für *cakreva* und dieses entweder = *cakre iva* oder was ich für besser halte für *cakram iva*: Tag- und-Nacht dreht sich wie ein Rad. *vartáyata tápushā cakríyābhí tám* den überfahret mit glühendem Rad 2, 34, 9. 14. *prá cakríyeva ródasī marúdbhyaḥ* 5, 30, 8 für *cakreva* = *cakram iva*. *yó ákshen̤eva cakríyā śacībhir víshvak tastámbha pṛthivím utá dyām* der wie zwei Räder an einer Achse auf beiden Seiten Himmel und Erde feststellte 10, 89, 4 also *cakrā* du. masc., als *cakradvayam* erklärt zu TBr. und in Sv. *cakriyau* geschrieben. Ob allein wegen des Gen. *cakryos* ein Thema *cakrī* anzusetzen sei, ist mir zweifelhaft und es bliebe für dasselbe nur das in den Brâhmaṇa Maitr. S. 4, 90, 16. 96, 1. Kâṭhaka 29, 7 vorkommende *cakriyau*. Ich verzichte aber hier auf eine Erörterung darüber.

10. *tsa* wird *tsya*, zu sprechen *tsiya*: *sadyó dásyūn prá mṛṇa kutsyéna* Ṛv. 4, 16, 12. Betonung entsprechend geändert. Dagegen wird 10, 49, 2 richtig *kutsam* geschrieben, wo das Metrum *kutsiyam* erheischt.

11. *ksha* wird *kshya*, gesprochen *kshiya*: *párvatasyāsy ákshyam* AV. 4, 9, 1. So die Handschriften, nur einzelne *aksham*. Desgleichen ist *aksha* Achse als *akshiya* zu sprechen: *áksho ná cakryòḥ śūra bṛhán* Ṛv. 6, 24, 3.

Solche Vorkommnisse erschüttern auch meinen Glauben an den wundersamen Angiras Namens Tiraści, der den Worten *śrudhī hávam tiraścyā́ índra yás tvā saparyáti* Ṛv. 8, 84, 4 seine Ueberlieferung auf die Nachwelt verdankt, der das Sâman, das nach ihm *tairaścya* heisst, geliefert und wie das Taṇḍya 12, 6, 12 erzählt, seinen Namen davon empfangen hat, dass er den Rakshasen, welche sich an die Angirase hängend mit ihnen in den Himmel hineinschlüpfen wollten, den Weg vertrat und sie von jenen abschnitt — *tiryañ paryavait*. Er thut das eben mit jenem zauberkräftigen Sâman, das aus dem Lied verfertigt ist, in welchem er sich bereits

„den Zwischentreter" nennt, muss also das Begegniss geahnt und sich zum Voraus seinen Namen gegeben haben. Mir scheint — aber ich will diese heterodoxe Ansicht niemand aufnöthigen — dass dieser verdiente Angirase weniger aus jenem Wunder als aus einem alten Lesefehler, sozusagen aus einem unberechtigten *s* entsprungen ist, indem die Erklärer *tiraścyās* ergänzten statt *tiraścyā* zu belassen, was nur die metrische Schreibung für *tiraścī* ist: höre den Ruf auch abseits (in die Quere, durch andere oder anderes hindurch), o Indra, wenn man dich verehrt [1]).

11. Ein *i* wird eingeschoben. *dadhire* ist nicht bloss die im Rv. so häufige, im Av. fast ganz fehlende 3. Person plur. des Perfekts von *dhā*, sondern auch die 3. Sing. von *dhar*, allerdings meist missverstanden z. B. (*tasmai*) *áchidrā śárma dadhire purūṇi* ihm gehören viele Schutzstätten Ṛv. 2, 25, 5. Das Zeitwort steht im Singular beim Neutrum des Plural, ebenso im folgenden *ā́ sū́rye ná raśmáyo dhruvā́so vaiśvānaré dadhire 'gnā́ vásūni* wie an der Sonne die Strahlen fest so haften an Agni V. die Güter 1, 59, 3. *dadúr asmai dadhiré kṛtnáve dhánam* sie gaben ihm und es gehört ihm (bleibt ihm) Geld und Gut 2, 13, 10. So auch wohl 6, 5, 2. 10, 8, 3. Dagegen ist *dadhre* AV. 18, 3, 63 auch *dadhire* zu sprechen. Aehnlich liest man in AV. 4, 18, 6 *śaśre*, wo metrisch *śaśire* gilt und so von der Paippalāda-Recension wirklich geschrieben wird. Ein ganz willkürliches *i* begegnet uns in *sutaḥ sudaksha dhaniva* Sv. 1, 6, 2, 3, 9, wofür Ṛv. 9, 105, 4 correct *dhanva* schreibt. So ist auch das *i* in *janidhās*, richtig *canidhās* (s. oben S. 110) anzusehen und *candhās* wäre die reguläre Form. Wenn es in TBr. 3, 7, 6, 16 metrisch heisst: *ahám vā kshipitáś cáran* und der Commentator darin das Causativ von 3 *kshi* sieht, also sva. *kshapitas*, so liegt es glaube ich näher darin *kshiptas* mit Einschub zu sehen: wenn ich von ihm zu Grund gerichtet bin.

12. Ein *a* wird eingeschoben und zwar in eine Umgebung, wo wir eher ein *i* erwartet hätten: *aśvayā rathayā* statt *aśvyā rathyā*. *gavyó shú no yáthā purā́śvayótá rathayā́, varivasyá mahāmaha* Ṛv. 8, 46, 10. Das kann nicht sagen wollen, wie der Verfasser des Pada es aufgefasst und darnach betont hat: mit Begierde nach Rindern, Rossen, Wagen schenk uns, sondern: schaff uns wie bisher Raum (Ausbreitung) mit unserem Rinderbesitz (bovinum), Rossebesitz (eqninum) und Wagenzeug also *gávyā aśvyā ráthyā*. Aehnlich in der Stelle *áśvayeva harítā yāti dhā́rayā mandráyā yāti dhā́rayā* 9, 107, 8. Sāyaṇa sieht darin den Instr. von *aśvā* Stute. Ich kann hier weder die goldene Stute noch einen goldenen Strom oder auch nur: mit einer Stute in gelbem Strom, gelten lassen, sondern muss, wie mir leider öfters geschieht,

---

1) Schade dabei ist, dass eines der wenigen Maskulinen auf *ī* dadurch verloren geht.

tiefsinnige und unpassende Bilder zerstören und durch ein gemeines und unerfreuliches aber passendes ersetzen, indem ich *áśvyā* instr. fem. des Adjektivs *aśvya* equinus, als die correcte Form annehme und übersetze: der Soma fliesst in gelblichem Strahl, wie des stallenden Rosses (equinus lässt sich nicht nachbilden), fliesst in langsamem Strahl. Wer sich an die Vertrautheit des Inders mit Kuhmist und Harn, an die gläubige Verehrung des letzteren durch die Parsen erinnert, der wird an dem Vergleich, welcher ohne Zweifel die Aehnlichkeit besser wiedergiebt als grosse Bilder, keinen Anstoss nehmen. — Ebenso *pavayā́* statt *pā́vyā* instr. zu *pā́vyā*, Läuterung: *utá na enā́ pavayā́ pavasva* Ṛv. 9, 97, 53, *enā́* ist das häufig gebrauchte Adverb. Schon Lanman N. Infl. 358, hat an jener Form gestrauchelt.

Zum Schlusse soll noch ein etwas schwieriger Fall besprochen werden. Wir finden an drei Stellen des Ṛv. das Wort *sūnáve*, das gemeinhin „dem Sohne" bedeutet, in Verbindungen, wo kein Verstand der Verständigen — den Commentator ausgenommen — auch nur von ferne etwas von einem Sohn zu entdecken vermag. Wie soll man sich helfen? Ich versuche das Geheimniss mit demselben Schlüssel, der uns bisher gedient hat, zu öffnen.

tám asya pṛkshám úparāsu dhīmahi
náktam yáḥ sudárśataro dívātarād
áprāyushe dívātarāt |
úd asyā́yur grábhaṇavad
vīlú śárma ná sūnáve |
bhaktám ábhaktam ávo vyánto ajárā
agnáyo vyánto ajárāḥ Ṛv. 1, 127, 5.

Der Leser möge im Auge behalten, dass es sich hier um eines jener geschraubten Lieder handelt, die von gesuchten Metaphern und Allegorien voll sind. Ich übersetze: diese Nahrung wollen wir ihm künftig vorsetzen, ihm der nachts weit schöner ist als zur Tageszeit — da wird handgreifliches Leben (d. i. materieller Lebensunterhalt: der Brennstoff) ihm zugewiesen (hingeschafft) — gleichsam sein festes Haus. Gekostete und noch nie gekostete Genüsse verzehren gern seine unermüdlichen Flammen, d. h. sie verzehren die gewöhnlich gebrannten und andere ihnen gleichsam unbekannte Hölzer. Das aufgeschichtete Holz ist das Haus des Feuers. Man wird damit nicht gespart haben. Sāyaṇa versteht unter *āyus*, worin ich ihm folge, dem Sinne nach *annam* und das Wort mag aus Stellen wie diese seinen Weg in das Naigh. 2, 7 unter die *anna-nāmāni* gefunden haben. Auf diese Weise allein wird *grabhaṇavat* verständlich. *sūnave* aber habe ich zurückgeführt auf *sunave* = *sunve* 3. pers. von 2. *su sū*, flektirt in der *nu*-Klasse, wie sonst 1. *su* und mit sowohl aktiver als passiver Bedeutung, wie das gleichbedeutende *hinve* 9, 65, 11. 44, 2.

bṛhatī iva sūnáve ródasī gíro hótā manushyò ná dákshaḥ 1, 59, 4. Der erste pāda schliesst mit *giro* und dem zweiten

fehlen zwei Silben vor ***hotā***, etwa ***sattó*** 1, 105, 13. 14. 2, 36, 6. Und zu sprechen ist ***bṛhatīva*** und ***rodasī*** ist Sing. nicht Dual, eine auch sonst vorkommende Verwechselung, welche hier die Verderbniss veranlasst hat. Dann ergiebt sich der befriedigende Sinn: die hohe Rodasī schickt hinaus (stösst aus) ihre Lieder, wie ein geschickter — menschlicher Hotar dem Vaiśvānara zu Ehren.

akró ná babhríḥ samithé mahīnām didṛkshéyaḥ sūnáve bhā́ṛjīkaḥ 3, 1, 12 wie ein Reitpferd im Kampfgedräng der Schaaren, das (seinen Reiter) trägt, ansehnlich, so wird losgelassen (mittitur) der lichtglänzende Agni. Der Reiter ist erhöht in der Menge sichtbar. Dass ***akra***, für welches Geldner Ved. St. 1, 168 richtig die Bedeutung Ross aufstellt, genauer das Reitpferd bedeutet und vielleicht am besten mit Fohlen, im mittelhochdeutschen Sinn, wiedergegeben wird, schliesse ich nicht bloss aus dem vorliegenden Zusammenhang, sondern auch aus 1, 143, 7 und 4, 6, 3, wo das Heben oder Tragen in der Höhe — ***ud yaṅsate***, ***ud anakti*** — von dem ***akra*** ausgesagt wird. Selten kommt das Wort vor, wie auch das Reiten selten ist. Dass aber geritten wurde, versteht sich nicht bloss von selbst bei einem das Ross liebenden und pflegenden Volk, wenn es auch für den Kampf nicht Sitte war, sondern wird durch Texte bezeugt. Den Scholiasten ist das Reiten so fremd, dass sie auf diese Bedeutung von ***akra*** nicht verfallen konnten.

Nach diesen Vorbildern können wir wohl auch dem bisher hilflosen ***vīrayā*** in Ṛv. 7, 90, 1 beispringen: ***prá vīrayā́ śúcayo dadrire vām adhvaryúbhir mádhumantaḥ sutā́saḥ*** für euch laufen heraus die von den Adhvaryu mit Kraft gepressten lauteren süssen Säfte. Also sva. ***vīryā*** instr. sing. Die zusammengehörigen Begriffe ***vīrayā*** und ***sutāsaḥ*** fassen, wie nicht selten, den Satz ein. Es wäre aber auch zulässig ***vīrayā*** zu ***dadrire*** zu ziehen: laufen mit Macht hervor, da in dem gewohnten hyperbolischen Stil dem Soma wohl ***vīrya*** zugeschrieben werden kann.

Desgleichen wird ***tusháyanti*** Ṛv. 10, 27, 16 zufrieden, vergnügt, nichts anderes sein als metrische Schreibung für ***tushyanti*** mit angepasster Betonung. So sehe ich in der Stelle: ***ābhogáyaṃ prá yád ichánta aítana*** Ṛv. 1, 110, 2 als ihr auszoget um Erwerb zu suchen — die Ṛbhu als fahrende Handwerker — nur eine Verschiebung aus ***ābhogyam*** vgl. 113, 5. Statt ***śushmyam*** wird TS. 2, 2, 12, 4 ***śushmayam*** geschrieben.

Hiermit ist dieses Kapitel noch lange nicht erschöpft, ich will es aber nicht weiter verfolgen. Dagegen möchte ich als Seitenstück dazu an eine eigene übervolle Schreibung erinnern, durch welche die Samhitā nicht der Aussprache nachgiebt, sondern mit ihr sich in Widerspruch setzt.

In allen Fällen, wo ***suvāna*** den aus der Presse strömenden Saft bezeichnet, schreibt die Samhitā des Ṛv. voll ***suvāna***, während stets, in etwa dreissig Fällen, ***svāna*** gesprochen werden

muss und vom Sv. auch geschrieben wird. Nur zwei Stellen scheinen davon eine Ausnahme zu machen: ***ápāyy asyā́ndhaso mádāya mánīshiṇaḥ suvānásya práyasaḥ*** 2, 19, 1 und ***píba sómam índra suvānám ádribhih*** 1, 130, 2. In der letzteren würde ich aber vorziehen bei der Regel zu bleiben, ***svānam*** zu sprechen und dafür ***indriya*** dreisilbig gelten zu lassen. Bliebe also nur in erster Stelle die Abweichung zu erklären.

Nun giebt es im Ṛv. ein ***suvāna***, das nicht bloss so geschrieben, sondern auch dreisilbig gesprochen ist, und zwar von Savitar's Thun in der bekannten Weise gebraucht: ***ā́ nṛ́bhyo martabhójanaṃ suvānáḥ*** den Männern Menschenspeise schickend, anweisend 7, 38, 2. Damit stimmt jene unsere Stelle sichtlich zusammen, nur dass das Wort in passivem Sinn gebraucht ist: getrunken ist von diesem Kraut, zur Fröhlichkeit, ihr Bittende, von dem uns zugeschiedenen köstlichen Trank, d. h. unser Antheil ist getrunken. Wir finden also in der Samhitā 1. ***suvāna***, gesprochen ***svāna***[1]), 2. ***suvāna***, so geschrieben und gesprochen, und endlich giebt es scheinbar von 1. und 2. verschieden 3. ein ***svāna***, gesprochen und geschrieben, mit einer Ausnahme. In diesem dritten Fall knüpft der Commentar das Wort stets an die Wz. ***svan*** und übersetzt schallend oder Schall. Dabei kommen sechs Stellen in Betracht: ***prá svānā́so ráthā ivā́rvanto ná śravasyávaḥ | sómāso rāyé akramuḥ*** 9, 10, 1. ***svānó rátho ná vājayúḥ*** 5, 10, 5. ***úd u svānébhir īrata úd ráthair úd u vājíbhiḥ*** 8, 7, 17. In diesen drei ist ***svāna*** vom Wagen ausgesagt, in der dritten trotz des wiederholten ***ud***, und bezeichnet, wie ich nicht zweifle, den in raschen Lauf gesetzten Wagen, ist also mit dem ***suvāna*** 2 identisch, obwohl ***svāna*** gesprochen. In der Stelle 9, 10, 1 ist der im Schuss befindliche Wagen, vgl. ***hinvānā́so ráthā iva*** ebd. v. 2, den eilenden Rossen parallel, nicht etwa ruhmbegierigen Rossen. Wie ehrsüchtig müssten jene Leute, Rosse und Wagen gewesen sein, wenn alles ***śravas*** κλέος wäre! Daran schliesst sich der Gebrauch vom Fahrenden, wie vorhin vom Wagen: ***yónish ṭa indra nishádc akāri tám ā́ ní shīda svānó nā́rvā*** (also ***suvāno*** gesprochen) da lass dich nieder ein herbeisprengender Renner (Fahrer) lösend die Stränge, abschirrend die Rosse 1, 104, 1.

Es bleiben also nur noch zwei Fälle übrig, in welchen, wie ich meine, der Commentar Recht behält: ***utó te tanyatúr yathā svānó arta tmánā diváḥ*** dein Schall geht aus ganz wie der Donner des Himmels 5, 25, 8 und ***utá svānā́so diví shantv agnés tigmā́yudhā rákshase hántavā́ u*** auch im Himmel seien deine (Donner-) Töne, scharfbewehrt, um das Rakshas zu erschlagen 2, 10. Agni als Blitzfeuer.

---

1) ***tā atra prītāḥ savān prasvanti tasmād devasvaḥ*** Kausb. Br. 19, 5. ***nishva*** AV. 6, 131, 1.

Zu Ǵaǵmînî's Astronomie.

Von

Dr. C. A. Nallino.

Für die Nicht-Orientalisten, an welche Rudloff und Hochheim's Aufsatz über die Astronomie des Ǵaǵmînî (in dieser Zeitschrift, S. 213 ff.) sich auch wendet, werden vielleicht folgende Bemerkungen nicht ohne Interesse sein.

Aus den wenigen hier zu meiner Verfügung stehenden Büchern kann ich ebenfalls keine genaue Notiz über Ǵaǵmînî's Geburts- oder Todesjahr herausbringen; ich bemerke nur, dass Herr Prof. V. von Rosen, in seinem Katalog der orientalischen Sammlung Marsigli zu Bononien, 618 d. H. als Ǵaǵmînî's Todesjahr angiebt, ohne die Quelle zu erwähnen; dagegen sagt der Verfasser des Kairoer Katalogs an mehreren Stellen, dass selbiger ein Gelehrter des 9. Jahrhunderts d. H. war: من علماء القرن التاسع. Vielleicht ist diese Angabe die richtigere, wenn man annehmen will, dass al-Ǵaǵmînî in der zweiten Hälfte des 8. und in der ersten des 9. Jahrh. lebte; da der sehr verbreitete, dem berühmten Oluǵ Beg gewidmete Commentar des Mûsâ ben Maḥmûd Qâḍî-Zâdeh ar-Rûmî [1]) im Jahre 815 d. H. verfertigt wurde.

Die beiden Nisbah, al-Ǵaǵmînî und al-Ḫuwârizmî beweisen, dass der Verfasser aus Ǵaǵmîn, einem Flecken in Ḫuwârizm, den heutigen transkaspischen Ländern, war [2]); dass er auch medicinische Studien betrieb, erfahren wir aus seinem Qânûnǵeh „der kleine Qânûn" [3]), welcher ein Compendium des Qânûn von Ibn Sînâ war, und von Ḥusain ben Muḥammed ben 'Alî al-Astarâbâdî im Jahre 831 commentirt wurde [4]).

1) Handschriftlich erhalten zu München (Aumer, Nr. 854), East India Office (Loth, Nr. 751), Bononien (Rosen, Nr. 423), Kairo (Fihrist al-kutub al-'arabijjah, V, 223—224, 4 Exx.). Glossen von al-Barǵandi (10. oder 11. Jahrh.) zu Qâḍi-Zâdeh werden im Kairoer Katalog, V, 221—222 u. 224 erwähnt. — Ein unbestimmter Commentar zu al-Ǵaǵmînî, in der Biblioteca Nazionale zu Neapel (Cataloghi dei codici orientali d'alcune Biblioteche d'Italia, S. 240).

2) Vgl. auch Ḫuwârizm S. 272 als Beispiel gewählt.

3) Vgl. Ḥ. Ḫ. IV, S. 495; Leidener Katalog III, S. 421.

4) Handschriften dieses Commentars sind nicht selten; z. B. India Office (Loth, S. 297), Neapel (Cataloghi, S. 236), Kairo (Fihrist al-kutub al-'arabijjah, VI, 21).

S. 213 liest man: „In der Litteraturgeschichte der Araber wird bisher ein aš-Šâfi'î überhaupt nicht erwähnt". In Wirklichkeit erscheint ein aš-Šâfi'î als Verfasser eines astronomischen Gedichtes, welches in einer Leidener Handschrift enthalten ist; ich kann jetzt nicht die genaue Stelle des Katalogs bezeichnen. — S. 220, Anm. 2, ist 950 ein Druckfehler für 850. Allerdings scheint jetzt der Verfasser des bekannten Handbuchs nicht **Muḥammed al-Ferǵânî** zu sein, sondern sein Sohn **Aḥmed ben Muḥammed al-Ferǵânî**, der noch um 861 n. Chr. am Leben war. Vgl. darüber de Goeje's Einleitung zu Ibn Rosteh (Biblioth. Geographorum Arabicorum, t. VII, 1892). — S. 234: „astronomische Fixirungen der Mittagslinie . . . . . findet man auf den Seitenflächen der bekannten Marmorsäulen": wozu die sonderbare Anm. 3 beigefügt ist. Ich vermuthe, dass im Text **ar-ruḥâmât** steht, was die technische Bezeichnung der „Sonnenuhr" ist. — S. 245, Anm. 2, ist es zu bemerken, dass Ibn Rosteh (ed. de Goeje, S. 16), der 290—300 d. H. schrieb, dieselbe Stelle des Ferǵânî in folgender Weise, welche auch die richtige zu sein scheint, anführt: „(die Schiefe der Ecliptik), wie sie Ptolemäus gefunden hat, beträgt 23° 51′, wenn man den Kreis in 360° eintheilt. Dagegen, nach der **geprüften Messung**[1]), welche al-Ma'mûn durch viele Gelehrte vollziehen liess, beträgt sie 23° 33′". — Endlich seien noch ein paar kleine Druckfehler bemerkt: S. 244, Anm. 2, ist Ḳorrah statt Kobrah, und S. 263, an mehreren Stellen, mihrǵân zu lesen.

Udine.

1) **Al-qiyâs al-mumtaḥan = az-zîǵ al-mumtaḥan** „die geprüfte astronomische Tafel", welche unter der Leitung des Jaḥjâ ben Abi Manṣûr für al-Ma'mûn verfasst wurde; s. Golii notae in Alferg., S. 66, und Kitâb al-Fihrist 275. Sie enthielt auch Beobachtungen vom Jahre 211 d. H.; s. Ibn Jûnus, Leidener Handschrift, S. 106: وذكر ابو معشر بن محمد البلخى فى زيجه ان اصحاب الممتحن قاسوه (اى قلب الاسد) فى سنة ٢١١ للهجرة. وفى سنة ١٩٥ ليزدجرد فوجدوا مكانه فى الاسد كح ل — Ibn Jûnus (S. 120 f.) hat auch ein Kapitel, das sechste, فى اوساط الزيج الممتحن وتعاديله واماكن اوجاته.

Nachtrag.

Meine Reise nach Kairo ermöglicht es mir, jetzt die Richtigkeit meiner Vermuthung über ar-ruḫâmât zu bestätigen. Der Text von Ġaġmînî lautet: وهذا الخط وخط المشرق والمغرب يستخرجان فى سطوح الرخامات „und diese (Mittags-) Linie, sowie „die Ost- und Westlinie sind auf den Flächen der ruḫâmât be„rechnet"; und diese Stelle wird von Qâḍî-Zâdeh, der auch den Uebersetzern vorlag, folgendermassen erklärt والرخامة آلة متخذة من رخامة او نحاس او غيرهما لغرض معين مخطوطة بخطوط منها خط الزوال والاعتدال يتوصل بها الى كثير من الاعمال كمعرفة الارتفاعات والاوقات والاظلال وغيرها „die ruḫâmah ist ein aus Marmor „oder Kupfer oder anderen Stoffen zu einem bestimmten Zwecke „verfertigtes und mit Linien versehenes Instrument, unter denen „die Mittags- und Aequinoctiallinie zu finden sind. Mit dessen „Hülfe gelangt man zu mehreren Operationen, z. B. zur Bestimmung „der Höhen, der Zeiten, der Schatten u. s. w." —

Ich lasse hier noch Barġandî's Glosse über den Commentar des Qâḍî-Zâdeh in ihrem nicht besonders vortrefflichen Arabisch folgen: الرخم بفتح الراء حجر بيض رخو الواحد رخامة وهذه الآلة فى الاصل تصنع من هذا النوع من الحجر فسميت بذلك وان مصنوعة من جواهر اخر وصناعتها تكون على انواع لان سطحها اما ان يكون فى سطح الافق او فى سطح نصف النهار او فى سطح اول السموت فتخرج مقادير اظلال الارتفاعات واظلال الساعات واظلال سير الاوقات على تقدير ان يكون مقياس الظل على هذه السطوح „ar-raḫâm, mit *a* nach *r*[1]), ist ein weisses und weiches Gestein; „sein nomen unitatis raḫâmah bedeutet ein Instrument das so be„nannt wurde weil anfänglich aus jenem Stein verfertigt. Jetzt „ist es auch aus anderen Stoffen, und verschiedenartig; weil seine „Fläche nach der Ebene des Horizontes oder des Mittags oder des „ersten Azimuth eingerichtet sein kann. Durch dies Instrument „werden die Schatten der Höhen, der Stunden und der übrigen „Zeiten nach der Länge des auf solche Ebenen geworfenen Schattens „bestimmt" (vgl. Ġaġmînî, 2. Abth., Kap. III).

Die Leser des Kitâb al-Fihrist wissen wohl, dass schon unter dem Chalifen al-Ma'mûn Bücher über die ruḫâmât verfasst wurden.

Kairo, d. 24. Januar 1894.

---

1) Diese irrige Angabe rührt wohl vom Verfasser her, weil sie in allen Handschriften der viceköniglichen Bibliothek zu Kairo enthalten ist.

Anzeigen.

Freund, Dr. S., Die Zeitsätze im Arabischen mit Berücksichtigung verwandter Sprachen und moderner arabischer Dialecte. Breslau, Wilh. Jacobsohn & Co. 1893. 8⁰. 107 S.

Die Zeitsätze im Arabischen sind im Zusammenhange nur behandelt in Ewald's Gramm. critica l. Arabicae, in den andern Lehrbüchern werden sie nur gelegentlich besprochen. So wählte sie die philos. Fakultät der Universität Breslau im Jahre 1890 als Gegenstand einer Preisaufgabe. Eine Bearbeitung derselben ist die vorliegende Schrift.

Es waren dabei zwei Arten des Vorgehens möglich: 1) Sorgfältige Sammlung eines möglichst reichlichen Materiales, das nach den äusseren Merkmalen, hier nach den in Anwendung kommenden Partikeln, zusammengestellt, und an das dann eine systematische Uebersicht angeschlossen wird: 2) Ausgehen von logisch-syntaktischen Kategorien, die durch Beispiele belegt werden. Die Gefahren der zweiten Art sind von Fleischer Kl. S. II, 1 ff. trefflich nachgewiesen.

Verf. musste die zweite Art wählen, da er die verwandten Sprachen berücksichtigen wollte und nur so einen Rahmen gewann, in den sich eine vergleichende Darstellung bringen liess. Andererseits erklärt er S. 4, seine Arbeit wolle nur als „eine Zusammenstellung des wünschenswerthen Materials“ für die Behandlung der arabischen Zeitsätze betrachtet werden.

Die Anordnung geht von dem Unterschiede der Coordination und Subordination der Sätze aus. Jeder, der so sich ergebenden Theile hat drei Kapitel, je nachdem das temporale Verhältniss das der Gleichzeitigkeit, Vorhergängigkeit, Nachfolge ist. Bei dieser Eintheilung war die strengste Sonderung nöthig, musste dies Verhältniss zwischen der Haupthandlung und der die Zeit derselben bestimmenden Nebenhandlung aufs Schärfste erfasst und gekennzeichnet werden. Einige Beispiele, wie weit Verf. dieser Forderung nachgekommen ist.

Für das Verhältniss der Nachfolge sollen bei Coordination der Sätze zwei Fälle zu unterscheiden sein (S. 16): 1) „Die Haupthandlung geschieht zu einer Zeit, als die Nebenhandlung überhaupt

nicht vorhanden ist [sic!], 2) die Nebenhandlung giebt den Endpunkt an, bis zu welchem die Haupthandlung sich erstreckt"; ähnlich S. 91 bei Subordination des Zeitsatzes, welcher eine, der des Hauptsatzes zeitlich nachfolgende Handlung enthält (mit „bevor") oder den Endpunkt für die Haupthandlung angiebt (mit „bis"). In Fall 1 der Coordination sollen *walammā*, *walam*, *walā* in der Bedeutung „und noch nicht" als Verbindung der Sätze dienen. Von den drei Beispielen fallen zwei aus: Ḳur 19, 10 liegt in dem *walam* nicht der Begriff des „noch nicht"; das ist auch von keinem Ausleger behauptet worden und gut hat Rückert [1]): „ich habe dich ja auch zuvor geschaffen, da du Nichts warst"; Fleischer, Zerstr. Perlen Nr. 261 هلك الحريص ولا يعلم heisst nicht: „Verloren ist der Gierige, bevor er es merkt", sondern nur: „ohne dass er es merkt". Aber auch das Beispiel, in welchem sich ein wirkliches „und noch nicht", *walammā* findet, kann nicht als ein Beweis für die Behauptung gelten, eine derartige Verbindung bezeichne das Verhältniss der Nachfolge; denn in dem Satze Ḳur 3, 136: „Vermeintet ihr, ihr würdet eingehen in den Garten, ehe Gott erkenne die von euch, die stritten" — auch Rückert hat hier das „und noch nicht" durch das sinnverwandte „ehe" ersetzt — liegt zunächst nichts von einem später erfolgenden Erkennen, wie denn auch die vom Verf. S. 17, Anm. 4 angeführten Aeusserungen der Sprachgelehrten ausdrücklich nur die Erwartung des Eintretens der Handlung als in dem *lammā* liegend bezeichnen. Nicht um eine Nachfolge handelt es sich also, sondern um eine Gleichzeitigkeit, nämlich der Haupthandlung mit dem Nichteingetretensein der Nebenhandlung, welche nebenbei als eine erwartete bezeichnet wird. Ist das Verhältniss ein anderes, wenn der Zeitsatz durch ein „ehe noch, bevor noch" dem Hauptsatze subordinirt wird? Hier zeigt sich so recht die Gefahr, die sich bei dem generalisirenden Vergleichen unserer Ausdrucksweise und ihrer sprachlichen Mittel mit der fremden ergiebt: weil die Sätze mit „bevor" bei uns häufig dies spätere Eintreten der Handlung annehmen lassen, soll in ihnen allen „die Posteriorität des Zeitsatzes im Verhältniss zum Hauptsatz" vorliegen (S. 91). In Wirklichkeit handelt es sich auch hier nicht um Nachfolge, sondern um Gleichzeitigkeit, nämlich der Haupthandlung mit dem Sichbefinden vor einer Handlung oder einem Ereignisse, dem Nichtvollbrachthaben einer Handlung oder dem Nichteingetretensein eines Ereignisses, Zustandes. „Er starb, bevor er die Spitze des Berges erreichte": hier ist es klar, dass die Handlung des Temporalsatzes der anderen nicht nachfolgt: sie würde ja nachfolgen, ist auch

1) Verf. hätte sich in nicht ganz sicheren Fällen ruhig auf diesen Sprachmeister verlassen können, der mit feinem Gefühl und richtigem Blick fast immer das Richtige getroffen hat.



erwartet; aber darauf kommt es gar nicht an, sondern darauf, dass das Sterben in die Zeit vor ihrem erwarteten Eintreten fällt, gleichzeitig mit ihrem Nichteingetretensein ist. Das Zusammenfallen dieses Verhältnisses mit dem anderen, dem der Nachfolge als Regel ist nur ein scheinbares, herbeigeführt dadurch, dass unser Sprachgebrauch in zahlreichen Fällen das nachträgliche Eintreten der mit „bevor“ eingeleiteten Handlung annehmen lässt, wie: „ich kam herein, bevor es regnete“, „ich ging fort, ehe der Zug eintraf“, obwohl, streng genommen, in diesen Sätzen eine Sicherheit für das nachfolgende Eintreten des Regnens, des Eintreffens nicht liegt. Nach der bekannten Anwendung der zwei semitischen Tempora für die objectiv-absolut vollendete und unvollendete Zeit — im Gegensatz zu unserer Dreitheilung in die subjectiv-relativen Zeitbegriffe der Gegenwart, Vergangenheit, Zukunft —, darf von Rechtswegen in den semitischen Sprachen der Temporalsatz mit „bevor“ kein Perfectum enthalten; gerade weil sie unvollendet ist, wird seine Handlung mit der des Hauptsatzes in eine Beziehung gesetzt [1]). Und so ist es auch: arab. *ḳabla an*, hebr. *ṭerem* haben, ersteres ausschliesslich, letzteres mit wenigen Ausnahmen [2]), das Imperfectum nach sich, und so durchaus auch der ägyptische Vulgärdialect, wie Sp. § 165 a ausdrücklich unter Anführung mehrerer Sätze mit ḳablĕ mā bemerkt [3]), während die Sprache des Talmud, nach der vom Verf. angeführten Stelle jPes 54 a mit *ḳōdem še* und dem Perf. schon eine unsemitische Verwilderung zeigt. In den Worten des Verf.'s S. 91 f.: auf *ḳabla an* „folgt der Conjunctiv, da ja die Handlung des von *an* abhängigen Satzes vom Standpunkte der Haupthandlung aus eine zukünftige ist“, liegt eine völlige Verkennung des Sachverhaltes; schief ist auch die Betonung des Conjunctivs, der nach *an* selbstverständlich ist.

Als verfehlt muss auch die Construction der Sätze mit „bis“ bezeichnet werden; mit der Phrase: „der Zeitsatz giebt den Endpunkt für die Haupthandlung an“ ist nichts gesagt, keinesfalls ist sie identisch mit dem anderen Satze, mit dem Verf. sie ohne Weiteres zusammenwirft: „die Handlung des Zeitsatzes folgt der Haupthandlung nach“. In den „bis“-Sätzen ist die Nachfolge durchaus nicht die Regel; es ist bei ihnen vielmehr genau so wie bei der Präposition ilā, bei welcher in Betreff der Frage, be-

1) Bei „noch nicht“ ist natürlich das Perfectum erforderlich; denn hier ist es ja eben dieses Tempus mit der Negation, das allein das Nichtvollendetsein ausdrücken kann.

2) Das interessante *ṭerem* musste ganz anders behandelt werden als S. 18 geschehen; hier war eine vollständige Zusammenstellung der Stellen nöthig; in dem coordinirten ṭerem jiškābūn Jos. 2, 8, liegt ein wunderbares Zusammenwerfen des, hier zunächst anzunehmenden Begriffes „noch nicht“ mit „bevor“ vor. Ansprechend ist die Emendation jēda‘ für jāda‘ 1 Sam. 3, 7, S. 18, Anm. 1.

3) Auch der syrische Sprachgebrauch verbindet, meiner Erinnerung nach, sein ḳabl mā nur mit dem Imperfectum.

deutet sie b i s z u — a u s s c h l i e s s l i c h oder b i s z u — e i n s c h l i e s s l i c h, „Sinn und Zusammenhang und innere Bestimmungsgründe den Ausschlag geben müssen", wie schon die arabischen Sprachgelehrten richtig erkannt haben (Fl., Kl. S. I, 402) [1]). Im Allgemeinen ist bei den Sätzen mit „bis" nicht Nachfolge, sondern Gleichzeitigkeit anzunehmen: der letzte Theil der Haupthandlung fällt mit dem Eintreten der Zeitsatzhandlung zusammen. In dem Verse Ḥam p. 81, V. 4: فطاولها حتى اتتها منية „er zog sie hin [2]), bis der Tod zu ihr herankam (S. 95), ist das Herankommen des Todes [3]) gleichzeitig mit dem Ende des Hinhaltens, es tritt nicht erst n a c h dem Hinhalten ein. Ebenso in dem anderen Beispiele, Mutanabbî 172. 3: إِنَّ ٱلْخَلِيفَةَ لَمْ يُسَمِّكَ سَيْفَهُ، حَتَّى بَلَاكَ فَكُنْتَ عَيْنَ ٱلصَّارِمِ, der Chalife hat dich nicht sein (des Reiches) Schwert genannt, bis er dich erprobte und (fand, dass) du warst das Urbild des schneidenden (Schwertes) [4]); nach der Rubrik, unter der Verf. diese Worte als Beispiel bringt, würde es hier darauf ankommen, dass das Erproben dem Nicht-Nennen f o l g t; der Dichter sagt aber zunächst nur: das Ende (die letzten Momente) des Nichtnennens fällt mit dem Erproben und Schneidend-Finden zusammen. Allerdings ist bei den Sätzen mit „bis" noch ein zweites Moment eingeschlossen, nämlich dass die Haupthandlung nicht mehr ist (aufhört), nachdem die Handlung des Zeitsatzes eingetreten ist; so liegt in dem ersten Beispiele zugleich: er hielt sie nicht mehr hin, nachdem der Tod herangekommen war, in dem zweiten: er übte das Nicht-Nennen nicht mehr, d. h. nannte ihn, nachdem er ihn erprobt u. s. w. hatte. Das ist eben der Unter-

1) Die zwei ersten Beispiele Zamaḫšarî's im kaššâf zu Ḳur 5, 8 bei Fl a. a. O. sind nicht glücklich gewählt, und es ist auffällig, dass Fl sie nicht beanstandet hat: „bis zu guten Umständen" und „bis zur Nacht" bedeutet in denselben natürlich bis zum E i n t r e t e n der g. U., der N., und dieses Eintreten ist eingeschlossen.

2) So ist zu übersetzen, nicht: „Er lebte mit ihr".

3) d. h. das Nahesein: vgl. den Vers des Abû Nuwâs: قَالَتْ لِى ٱلنَّفْسُ أَتَاكَ ٱلرَّدَا, es sprach zu mir die Seele: der Tod ist dir nahe!

4) Was hat Verf. aus diesem Verse gemacht! „Siehe der Chalif hat dich nicht sein Schwert genannt, bis er dich erprobte und du Wächter des Schwertes warst". Das hâ von saifahû kann sich nicht auf den Chalifen beziehen; es geht auf das „Reich", dessen Schwert ja der Name des saif eddaule, den M. hier preist, bedeutet, und „von dessen vorgängiger Erwähnung der Dichter Abstand nehmen konnte, weil die Beziehung erkennbar ist", wie Nâṣîf eljâziǧî in dem recht guten Comm. (Beirut 1884) sagt; die Bed. von 'ain hier lag auf der Hand für Jeden, der etwas belesen ist; ein „Auge des Schwertes" für „Wächter des Schwertes" ist unarabisch.

schied der bis- und der bevor-Sätze: in den letzteren ist diese Folge nicht gegeben. Ein: nachdem der Tod zu ihr gekommen war, hielt er sie nicht mehr hin, ist nur scheinbar in dem Satze: er hielt sie hin, bevor der Tod zu ihr kam, gelegen; dass dieser Schluss nicht auf dem Verhältniss, in welches die beiden Handlungen durch den sprachlichen Ausdruck zu einander gesetzt sind, beruht, zeigt sich schlagend, wenn wir sagen: sie starb, bevor er sie befriedigte; der Schluss: er befriedigte sie, nachdem sie gestorben war, ist ebenso unsinnig, wie unbegründet in der sprachlichen Fassung.

Aus diesen Ausführungen erhellt schon, welche Bewandtniss es mit den Aufstellungen des Verf.'s S. 96 hat: „die Bedeutung des ḥattā ist, wenn der Hauptsatz negirt ist, eine etwas modificirte, indem sie sich der von *ḳabl* nähert: „ich that es nicht, bis er kam" ist ungefähr soviel wie „ich that es nicht, bevor er kam" .... Ist die Haupthandlung negirt, so wird [durch *ḥattā*] ausgesagt, dass das „Nichteintreffen" der Handlung so lange andauert, bis die Nebenhandlung eintrifft, sobald aber die Nebenhandlung eintritt, hört das Nichteintreffen der Haupthandlung auf. Streng genommen sind also in diesem Falle die beiden Handlungen gleichzeitig, oder die Nebenhandlung geht sogar der andern voraus[!][1]); und die eigentliche Bedeutung von *ḥattā* ist somit verändert .... Wenn es 1001 N. I, 38, Z. 3 v. u. heisst فما زال سائرا حتى وصل الى بلده „er hörte nicht auf zu reisen, bis er in seine Stadt kam", so ist das Aufhören und das Kommen gleichzeitig. Dem Wesen nach ist hierbei *ḥattā* selbstverständlich nicht verändert [eben hiess es: die eigentliche Bed. ist verändert!] ...., praktisch aber kommt es ungefähr auf dasselbe heraus, was durch *ḳabla* [l. *ḳabla an*] ausgedrückt wird." Von dem vielen Schiefen in diesen unklaren Sätzen sei hier nur Eines hervorgehoben: in *mā zāla sā'iran ḥattā* u. s. w. ist nicht „das Aufhören und das Kommen gleichzeitig", sondern das erstere folgt dem letzteren; gleichzeitig ist vielmehr der letzte Moment des Nichtaufhörens und das Kommen, und erst nachdem das Kommen eingetreten, tritt das Nichtsein des Nichtaufhörens ein, d. h. das Aufhören. Der deutsche Sprachgebrauch lässt zwar in diesem Falle die Anwendung des „bevor" im Sinne von „bis" zu; streng genommen heisst aber: „er hörte nicht auf zu reisen, bevor er in seine Stadt kam" nicht: „er kam in seine Stadt und dann hörte er auf", sondern nur: „sein unaufhörliches, beständiges Reisen war in der Zeit vor dem Kommen in die Stadt", und über das, was nach dem Kommen in die Stadt geschieht, ist nichts gesagt. In den meisten Fällen scheidet übrigens auch das Deutsche scharf, in manchen ergiebt sich bei falscher Anwendung der Conjunction Unsinn: „er war

1) Da ist auf ein Mal die Negation escamotirt: die Haupthandlung ist ja ein Nicht-thun, Nicht-geschehen!

nicht krank, bevor er hierher kam" sagt wohl Jemand, der nicht weiss, wie es nachher geworden; „er war nicht krank b i s u. s. w." nur Jemand, der weiss, dass der Betreffende nachher krank geworden, und: „er war nicht krank bis er starb" ist wohl lodderige Rede für „bevor", aber nach dem richtigen Sprachgebrauch vollkommener Unsinn. Das Arabische kennt dieses Zusammenwerfen durchaus n i c h t: *ḥattā*, bis, behält allenthalben seinen vollen Werth und kommt nirgends auf Eines mit *ḳabla an* heraus.

Verzeihlicher ist die Verkennung des Richtigen in dem Falle von lammā = als, das für Gleichzeitigkeit soll angewendet werden können (S. 21). Kein Geringerer als Fleischer ist die Quelle dieses Irrthums [1]), der entstanden ist durch Uebertragen von Vorstellungen und Ausdrucksweisen, die uns geläufig sind, in ein Sprachgebiet, dem sie fremd sind, ein Verfahren, vor dem Fl. selbst so eindringlich gewarnt hat (s. oben). Es ist das ein lehrreiches Beispiel, wie selbst dem Vorsichtigen, dem Warner die altgewohnten Formen einen Streich spielen können. Nach Fl., Kl. S. I, 107 f. steht die durch das Perfectum nach lammā ausgedrückte Thatsache nicht „immer nnd nothwendig zu der andern durch das Perfectum des Hauptsatzes ausgedrückten in einem Anterioritätsverhältnisse", „beide Thatsachen können auf einander gefolgt, sie können in einem Zeitpunkte zusammengefallen, ja, es kann sogar die durch lammā eingeführte bei der Vollendung der zweiten selbst noch nicht vollendet gewesen sein". Die von Fl. angeführten Beispiele sind gerade solche für das Gegentheil. 1) Baiḍāwī II, 333, 8—10: لَمَّا قَدِمَ ٱلْمَدِينَةَ نَزَلَ قُبَآءً; das soll heissen: „als er nach Medina kam, kehrte er (unterweges) in Ḳubā' ein"; das heisst es aber nicht; denn قَدِمَ ٱلْبَلَدَ heisst nur أَتَاهُ, d. h. er ist zu dem Ort gekommen, so dass er b e i ihm ist [2]); das ist aber etwas Anderes als unser „nach dem Orte kommen", denn damit meinen wir das Eintreten in den Ort; davon ist hier gar nicht die Rede; übers.: „als er vor Medina gekommen war, stieg er in (dem, $^1/_2$ Stunde südlich von der Stadt gelegenen, einen Vorort von ihr bildenden) Ḳobā ab" [3]). 2) Baiḍ. I, 254, 11—12: لَمَّا أُحْتُضِرَ أَخْبَرَهُمْ das soll heissen: „als er (durch

1) Das Falsche auch, wohl ebenfalls nach Fl, Casp-Müller[5] § 369, 1 b).

2) Der Grundbegriff, aus dem sich das „Herankommen zu" entwickelt hat, ist der des Vornseins: *ḳadima albalada* eigentl. er ist vorgetreten zu dem Ort hin, v o r den Ort gekommen, so dass er ihn vor sich hat und selbst ihm gegenüber ist; vgl. vulg. *ḳuddām*.

3) Verf. hat das Schiefe der Fl'schen Uebersetzung wohl gefühlt, und hilft sich mit: „als er zog" oder „sich auf den Weg gemacht hatte" (S. 21, Anm.); das ist sprachlich unhaltbar.

den Tod) abgefordert wurde, kündigte er ihnen an"; *uḥtuḍira* heisst aber nicht „er ist durch den Tod abgefordert worden", sondern nur: der Tod ist zu ihm herangetreten, und so wird das part. *muḥtaḍar* ganz richtig erklärt durch *ḳarib min almaut*, dem Tode nahe; übers.: „als er dem Tode nahe gekommen war"; 3) كَانَ عُمْرُهُ انوش لمّا توفّى ٩٥٠ سنة „Enos war, als er starb, 950 Jahre alt": *'umruhu kaḏā sana* heisst: die von ihm zurückgelegte Lebenszeit ist so und so viel Jahre, er hat so und so lange gelebt, ist ... alt; *kāna 'umruhu kaḏā sana* heisst also: er h a t t e so und so lang gelebt; wird dieser Satz in zeitliche Beziehung zu dem Tode derselben Person gesetzt, so kann das nur in der Weise gemeint sein, dass der Tod vorhergegangen ist; auch hier also ist zu übersetzen: als er gestorben w a r, hatte er 950 Jahre gelebt; so erledigen sich auch Beispiel 4) und 5), von denen das letztere mit 2) zusammenfällt, insofern der dort gebrauchte Ausdruck für „dem Sterben nahe kommen", durch die Worte حضرته الوفاة erklärt wird, welche völlig gleich dem *uḥtuḍira* von 2) sind. So zerfliessen diese Belege in nichts, und es wird schwer sein, bessere zu finden; entscheidend wäre z. B. ein لمّا توفّى أخبرهم, das doch nur heissen könnte: „als er starb, verkündete er ihnen"; darnach wird man aber, wenigstens in der älteren Litteratur vergeblich suchen. In erster Linie ist der Sprachgebrauch des Ḳur'ān, des ḥadīṯ und der alten Dichter selbstständig zu prüfen; denn die Offenbarungen der arabischen Sprachgelehrten sind in dergleichen Dingen durchaus mit Misstrauen aufzunehmen, wie die Gleichsetzung von *lammā* mit *ḥīna* beweist, welche der gelehrte Zamachšarī Muf. 69 leistet und welche durch das Beispiel لمّا جئتَ جئتُ durchaus nicht gesichert ist. Das, was uns die Erkenntniss des Richtigen erschwert, ist der Gebrauch unseres „als" mit dem Imperf. in doppeltem Sinne, für die Gleichzeitigkeit und Vorgängigkeit des Zeitsatzes.

Wie bei lammā ist auch bei den anderen Zeitconjunctionen sorgfältig zu prüfen, ob die Weisheit, welche die Araber mit so grosser Sicherheit uns vortragen, auch in Uebereinstimmung ist mit den sprachlichen Thatsachen, ja, ob nicht selbst den europäischen Meistern der arabischen Sprachkunde ein sehr menschliches Irren begegnet ist. Dann erst kann an eine Darstellung gegangen werden, welche den einzelnen Erscheinungen des Arabischen ihren Platz anweist in dem mächtigen Gebäude der in der Sprache zum Ausdruck kommenden Gedankenformen, Begriffs- und Urtheilsverhältnisse überhaupt und an und für sich.

Vielleicht hat der Verf., dessen Arbeit in Hinsicht dieser, nur bei weiten Kenntnissen, Scharfsinn, Schulung im strengen Denken zu lösenden Aufgabe als verfehlt anzusehen ist, zu der Sammlung des Materiales, auf das sich die zunächst vorzunehmende Feststellung der specifisch arabischen Denk- und Ausdrucksweise zu stützen hat, ein Erhebliches beigetragen; will er doch selbst seine Arbeit als eine „Zusammenstellung des wünschenswerthen Materiales“ betrachtet sehen. Verf. hat aus dem Ḳur'ān, Baiḍāwī, den Six ancient Poets (Ahlw.), Mu'allaḳāt (Arn.), Mutanabbī, Chalef elaḥmar (Ahlw.), Maidānī, der Ḥamāsa, 1001 N., den arabischen Uebersetzungen der Bibel und den hauptsächlichsten grammatischen Werken eine Anzahl Stellen gesammelt, und das ist ganz verdienstlich. Aber es ist in einer Art geschehen, die nicht gebilligt werden kann: dieses Zusammenwerfen von Brocken aus ganz verschiedenen Litteraturkreisen und Litteraturperioden hilft uns nicht zu einer klaren Erkenntniss der Thatsachen, auf die es ankommt, vor Allem nicht zu ihrem Verständniss, welches nur durch ein Verfolgen der Entwickelung, durch die historische Betrachtungsweise möglich ist. Es war, wie schon oben angedeutet, vor Allem der Sprachgebrauch des Ḳur'āns, der Ḥadīṯ-Bücher, der alten Dichter festzustellen, für den ersten eine langweilige, aber nicht schwierige Arbeit, für die anderen freilich nur nach längerem, mühevollem Studium möglich. Dann sind die älteren Historiker und die späteren Dichter durchzuarbeiten, und dann erst kommt der grosse Schwarm der Grammatiker und Sprachgelehrten. Bei dieser Art der Behandlung wird sich freilich manche Partikel ganz allein zu einem Heft vom Umfang des vorliegenden auswachsen, sie ist aber die einzige, welche die würdige Darstellung der arabischen Syntax, die Verf. mit Recht in den bisherigen Werken vermisst, möglich macht.

Dass in der Erklärung der mitgetheilten Stellen im Einzelnen sich Versehen finden, ist einigermassen damit zu entschuldigen, dass die Arbeit eine Erstlingsfrucht der arabistischen Studien des Verf.'s ist; das Meiste hätte bei grösserer Aufmerksamkeit und sorgfältigerer Benutzung der Hilfsmittel vermieden werden können. Hier sei nur Folgendes zur Sprache gebracht: S. 48 wird behauptet, bei Sätzen mit *iḏā*, die mehrere Glieder haben, komme es vor, dass „das erste Glied im Perf. steht, bei den folgenden mit dem Imperf. fortgesetzt wird“ und als Beispiel angeführt Ḳur 2, 111 وإذا قضى أمْرًا فإنّما يقول له كن فيكون „und so oft er eine Sache beschliesst, und nur sagt: Werde, so wird sie“; nur vier Seiten weiter erkennt Verf. richtig, dass das *fa* von *fa'innamā* den Nachsatz einleitet, wie das in solchem Falle (d. h. wenn der Nachsatz das Imperf. hat) gewöhnlich eintrete, „da ja dann die sogen. Conversivkraft des *iḏā* aufgehoben wird, z. B. Ḳur. 19, 36 إذا قضى“ u. s. w. Verf. hat nicht gesehen, dass 19, 36 = 2. 111; sonst könnte er nicht

denselben Satz als Beispiel für zwei sich ausschliessende Behauptungen anführen; andererseits übersetzt er die Worte S. 52 genau ebenso falsch wie S. 48! Sie bedeuten natürlich: „Wenn er beschliesst ein Ding, sagt er zu ihm nur: Sei! so ist es" (Rück.). Das ist eine arge Confusion. — S. 54 „Erwerbsmittel": wie ist Verf. nur zu dieser wunderlichen Deutung gekommen? *maksab* ist hier, wie sonst allenthalben, Gewinn. — S. 57 „wenn der Hunger es zu unternehmen trieb"; den Text giebt Verf. richtig *kullifahu*, d. h. wann er dem Hunger aufgelegt wurde. — S. 60, Anm. 3 „الالف لا تتصل بما بعدها فى الخط سواء كتبت بصورتها ام... „das Elif wird nicht verbunden mit dem, was ihm nachfolgt in der gleichen (richtigen) Schrift, ob es geschrieben wird" u. s. w. *sawā'un* hat Verf. mit dem ihm vorangehenden *filchaṭṭ* zusammengenommen! also eine grammatische Ungeheuerlichkeit neben dem Uebersehen der sehr bekannten Thatsache, dass *sawā'un* mit folgendem Perf. und *'am* und Perf. bedeutet „mag es so oder so sein". — S. 67 und 69 hat Verf. die Stellen Ḳur. 7, 170 und 8, 9 gegen die herkömmliche und vollkommen richtige Deutung übersetzt, und sie als Belege verwandt, im ersten Falle zu einer, noch besonders aus dieser falschen Uebersetzung construirten Aufstellung: in beiden Fällen hat *iḏ* keinen Nachsatz nach sich und das vom Verf. als solcher angesehene ist nur ein zweites Glied des *iḏ*-Satzes; in beiden Fällen hat Rückert meisterhaft den Ton des Originals getroffen. — S. 68 Ḳur 4. 74 „als ich nicht ... zugegen war": *iḏ* ist hier vielmehr causativ (*litta'lîl*); Rück.: Gott war uns gnädig, d a s s ich bei ihnen nicht gewesen. — S. 76 soll der Nachsatz nach lammā mit ṯumma eingeleitet werden können wie Mut 6, 1 S. 16: لمّا نُسِبتَ فكنت.... ثم اختُبِرت „nachdem du nach deiner Herkunft gefragt worden bist [? schr. deine Ahkunft festgestellt worden ist] und du bist [schr. und (erfunden wurde, dass du bist)] ein Sohn keines Vaters, bist du gerechtfertigt"; der Nachsatz beginnt aber erst mit V. 2, und zu dem Vordersatz (V. 1) gehört noch فلم ترجع الى الادب; übersetze: „als man bei Feststellung deiner Herkunft gefunden, dass du keinen Vater hast, und bei der Erprobung deiner persönlichen Eigenschaften, dass du keine Bildung hast, so u. s. w." — S. 78 oben: وبينهُمْ, das Versm. verlangt بَيْنَهُمُ. — S. 96 der Vers aus Mut. arg verkannt; s. oben S. 126. — S. 97, Anm. 1: قصدت حكاية تلك الحال du beabsichtigst die Erzählung dieses Zustandes; Fleischer, Kl. S. I, 443 hat für das ḥikāja in der hier vorliegenden Anwendung schon den richtigen Hinweis gegeben; er übersetzt es „Darstellung",

in den meisten Fällen ist die Uebers. „Aufführung" treffender; vgl. noch das تحكى الحال الماضية Muf. 110, 21. — S. 103 Suh. 11, 18 bei Ch[alef] El. S. 351 حتى اذا ما (bei Ahlw. ةً) تَرَبَّعَ صارةً: das صارةٌ Ahlwardts ist aber ganz richtig und auch nach dem Versmass allein zulässig; im folgenden Verse ist das والاضآءِ für das والاضاء A.'s keineswegs eine Verschönerung; das nichtsnutzige *medde* in diesem Falle ist zwar eine Ungezogenheit zahlreicher orientalischer und occidentalischer Drucker und Herausgeber, darum aber nicht berechtigter: الاضآءِ würde immer nur el-'iḍa'ā'u gelesen werden können.

Von den „verwandten" d. h. den anderen semitischen Sprachen ist nur das Hebräische herangezogen — das Ausschreiben von einem halben Dutzend Sätzen in syrischer Sprache und die Nennung einiger äthiopischen Partikeln nach Nöldeke und Praetorius [1]) kann doch wohl vergleichende Heranziehung der betr. Sprache nicht genannt werden —, und dieses nicht bloss in seiner biblischen, sondern auch in seiner nachbiblischen Form, die hier mit dem schiefen Namen „Neuhebräisch" bezeichnet wird. Das Gebotene enthält manche gute Bemerkung, und die Liebe, mit welcher Verf. offenbar das „Neuhebräische" behandelt, möchte fast ein künftiges Sichbeschränken auf das ihm wohl vertrautere Gebiet räthlich erscheinen lassen.

Im Ganzen ist die Arbeit ein warnendes Beispiel, wie gefährlich es ist, Theile der arabischen Syntax systematisch behandeln zu wollen, auf denen noch im Einzelnen erhebliche Vorarbeiten zu machen sind. Zur Zeit sind noch eine Anzahl Specialuntersuchungen über die verschiedenen temporalen Verhältnisse und ihre Exponenten anzustellen, ein umfassenderes Ingenium mag dann das Gesammtbild herstellen, in das, bei der Feinheit und Vorbildlichkeit der arabischen Syntax, die Züge der Schwestersprachen, soweit sie mit Sicherheit erkannt sind, hineingewoben werden mögen. Bis dahin wird aber von dem, der solchen Versuch macht, das gute, alte Sprichwort gelten: Qui trop embrasse, mal étreint.

1) Nach Anfängerart sind dabei syrische und äthiopische Typen verwandt; Fremdworte in Originalschrift bringen ist doch nur da nöthig, wo ein allgemeines System der Umschrift nicht vorliegt, wie im Chinesischen; in den semitischen Sprachen findet sich jeder Fachmann bei Anwendung eines bekannten schnell zurecht.

Martin Hartmann.

Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde von M. Grünbaum. Leiden. E. J. Brill. 1893. 291 S. 8.

Der Titel des vorliegenden Buches scheint mit Bezug auf die erste grössere Publication des Verfassers gewählt zu sein, nämlich seine in dieser Zeitschrift (Band XXXI, S. 183—359) erschienenen „Beiträge zur vergleichenden Mythologie aus der Hagada". Denn auch jene waren richtiger als Beiträge zur Sagenkunde zu bezeichnen, da der behandelte Stoff nur zu geringem Theile mythologischen Inhaltes war. Weitere Arbeiten ähnlichen Characters, wenn auch theilweise linguistischen und religionsgeschichtlichen Inhaltes veröffentlichte Grünbaum ebenfalls in der Z. d. D. M. G. (Bd. XXXIX, S. 543—616, Bd. XL, S. 234—304, Bd. XLI, S. 644—656, Bd. XLII, S. 45—55, 248—295), zuletzt die aus jüdischen und sonstigen, besonders arabisch-spanischen Quellen geschöpften Beiträge zur Geschichte der Josephsage (Bd. XLIII, 1—29, XLIV, 445—477). Dieser letzteren Arbeit Grünbaum's schliessen sich inhaltlich seine „Neuen Beiträge" an, ein stattlicher Band, der in einer Reihe von Abschnitten die in der agadischen Litteratur, sowie bei arabischen und syrischen Schriftstellern zu findenden Sagen über biblische Personen in vergleichender Darstellung vorführt. Er enthält in chronologischer Folge Abschnitte über Adam (S. 54), Noah (S. 79), Abraham (S. 89), Lot (S. 132), Isaak und Jakob (S. 141), Joseph (S. 148), Moses (S. 152), Saul (S. 185), David und Salomo (S. 189—237). Doch beschränken sich die Abschnitte nicht auf die in den Ueberschriften genannten biblischen Personen; unter Adam werden auch Kain und seine Nachkommen, sowie die Riesen (Gen. 6) behandelt, unter Abraham auch Ismael, im Anhange zum Moses-Abschnitte auch Josua, nach dem letzten Abschnitte die Sage von Nebusaraddan, dem Feldherrn Nebukadnezzars (S. 237—240). Das Verhältniss der von Grünbaum zur Vergleichung herangezogenen arabischen und syrischen Sagen zu den jüdischen kennzeichnet er am Schlusse der langen, weiter unten noch besonders zu erwähnenden, Einleitung (S. 54) mit folgenden Worten: „Manche der arabischen Legenden sind jüdischen Ursprunges, andere sind nicht entlehnt, sondern autochthon, wie auch manche Personen ein Sagenkreis umgiebt, die zwar in der Bibel erwähnt, aber von der jüdischen Sage nicht weiter berücksichtigt werden, so z. B. Hiob. Die syrischen Legenden, die sich alle auf die Bibel beziehen, haben mehr aus dem Judenthume aufgenommen, als die arabischen, deren manche übrigens syrischen Ursprunges sind". „Im Folgenden — so schliesst die Einleitung — sollen, mit wenigen Ausnahmen, nur solche Sagen berücksichtigt werden, zu denen sich Parallelen nachweisen lassen, und zwar die arabischen Sagen in der Form, wie sie anknüpfend an die im Koran nur flüchtig erwähnten, bei den Commentatoren und den späteren Autoren vorkommen". Diese Schlussworte der Einleitung enthalten die einzige

Aeusserung, in der Grünbaum von seinem Verfahren und seinen Quellen Rechenschaft giebt. Thatsächlich beschränkt er sich in der Regel darauf, zu dem in der agadischen Litteratur gefundenen Sagenstoffe die parallelen Stellen des arabischen oder syrischen Schriftthums mehr oder weniger ausführlich zu reproduciren. Dabei ist die Abhängigkeit der letzteren und die Ursprünglichkeit der agadischen Quelle naturgemäss vorausgesetzt. In einzelnen Fällen wird darauf hingewiesen, inwieweit die nichtjüdischen Sagen von den ihnen zu Grunde liegenden jüdischen abweichen, welche Veränderungen oder Erweiterungen der Sagenstoff bei seinem Uebergange in andere Volks- und Religionskreise erfuhr. Werthvoll ist der Nachweis eines principiell zu nennenden Unterschiedes in der Auffassung der Königsgestalten Davids und Salomos bei Juden und Muhammedanern; mit weiteren Belegen ist die bekannte Thatsache erhärtet, dass in der Legende des Islâm Ismael an die Stelle Isaaks trat; mehrere Beispiele werden für die Uebertragung einzelner Sagenelemente von einem Helden auf den andern gebracht (s. S. 52, 190, 192, 200); zu der Erzählung des Korân, wie sich der Satan (Iblîs) weigert, sich vor Adam niederzuwerfen, wird nachgewiesen, dass ihr die syrische Version der Adamlegende zu Grunde liegt. Diese und andere Einzelheiten können als Beiträge zu einer wissenschaftlichen Bearbeitung des zusammengetragenen Sagenmaterials betrachtet werden, an welche unser Buch vermöge seiner ganzen Anlage gar nicht herantritt. Eine allgemeine Kritik der benützten Litteraturwerke und eine kritische Erörterung der aus ihnen genommenen Sagenstoffe ward von dem Verfasser nicht beabsichtigt. Und darin besteht hauptsächlich der Mangel seines Werkes. Wir vermissen eine zusammenhängende Untersuchung darüber, auf welchen Wegen der jüdische Sagenstoff zu seinen älteren oder späteren Bearbeitern bei Christen und Muhammedanern gelangt ist, aus welchen unmittelbaren oder mittelbaren Quellen diese geschöpft haben mögen; wir vermissen eine allgemeine Darstellung der Factoren, welche bei der Entwickelung der biblischen Sagen wirksam waren. Wenn wir von diesem Mangel absehen und das Buch als das nehmen, wofür es sich schon durch seinen Titel ankündigt, als Sammlung von Beiträgen zur Sagenkunde, so können wir der klaren, ruhigen, den von Poesie durchhauchten Gegenständen der Sage entsprechenden Darstellung mit Befriedigung folgen. Wir finden uns einer Fülle des anziehendsten, neben dem Hauptstoffe des Werkes, wie das die Art des Verfassers ist, noch eine Menge sonstiger aus den mannigfaltigsten Litteraturkreisen genommenen Bemerkungen bietenden Materiales gegenüber; wir bewundern, wie in den früheren Arbeiten Grünbaum's, eine gediegene Kenntniss der semitischen, sowie anderer Sprachen und Litteraturen, die es ihm gestattet, stets nur aus den Quellen zu schöpfen und die Früchte einer ungewöhnlichen Belesenheit in der zuverlässigsten Form zu bieten. Diese neuen Beiträge werden im Vereine mit den oben genannten früheren Arbeiten

Grünbaum's stets ein reiches Repertorium der Sagenkunde bilden, besonders was die auf die Agada zurückführenden Stoffe betrifft, und auch sonst kann die Kenntniss der unendlichen Mannigfaltigkeit der in der Agada behandelten Gegenstände sowie ihrer sprachlichen und sachlichen Eigenthümlichkeiten durch des Verfassers interessante und vielseitig belehrende Darstellung in hervorragendem Masse gefördert werden. Fast könnte man sagen, dass selbst die Form seiner Darstellung, die den leitenden Faden des eigentlichen Gegenstandes fortwährend fallen lässt, an die Form des agadischen Schriftthums erinnert. Auch an dem Verfasser bewährt sich das von ihm selbst — aus den Noten zum westöstlichen Diwan — citirte Wort Goethe's, indem ihm aus der reichen Fülle seiner Belesenheit „bei Allem Alles einfällt". Die verschiedensten Bemerkungen über Ausdrücke, Sprüche, Anschauungen machen es besonders in seiner Einleitung schwer, seinem Gedankengange zu folgen. Doch ist diese Einleitung vielleicht der interessanteste Theil des Buches. Sie ist ein Capitel zur vergleichenden Litteraturgeschichte; man kann sie auch als Causerie über die Agada und die agadaartigen Elemente der arabischen Litteratur bezeichnen. Trotz der erwähnten fortwährenden Abschweifungen geht das eigentliche Thema keineswegs leer aus, und besonders die feinsinnigen Beobachtungen über die Aehnlichkeiten zwischen der agadischen und der arabischen Litteratur verdienen Aufmerksamkeit. Es sei nur auf die Bemerkungen hingewiesen, die Grünbaum unter die Stichworte „dualistische Gruppirung" (S. 32, 40), „katoptrische Tendenz" (S. 34), „Anachronismus" (S. 52) gebracht hat.

Der hauptsächlichste Fortschritt, den Grünbaum's Buch gegenüber früheren Behandlungen der biblischen Sagen in der muhammedanischen Litteratur bezeichnet, beruht auf der grossen Anzahl arabischer Schriftsteller, die er zu seinem Zwecke benützt hat. Es sind dies ausser den Korâncommentatoren Baiḍâwî und Zamaḫšarî und dem Traditionswerke Boḫârî's noch folgende Autoren: Hamza Isfâhânî, Ṭabarî, Ibn al-Aṯîr, Abulfidâ, Mas'ûdî, Jâḳût, Ḳazwînî, Dimiśḳî, Bîrûnî, Ja'ḳûbî, die lauteren Brüder, Śahristânî, Ġazâlî, Ḥarîrî, Maidânî, Ṯa'âlibî und Andere. Ausser diesen in gedruckten Ausgaben zugänglichen Schriftstellern benutzte er fleissig in einer Handschrift der Münchener Hof- und Staatsbibliothek die Prophetengeschichten des al-Kisâî (قصص الانبيا). s. S. 197, 201, 215, 227, 231. — Geringer ist die Anzahl der excerpirten syrischen Litteraturwerke: ausser Ephräm Syrus und Abulfaraǵ das „Bienenbuch" und die „Schatzhöhle", sowie der arabisch schreibende Eutychius (Ibn Biṭrîḳ). Besonders ausgiebig ist eine arabisch geschriebene Quelle syrischen Ursprunges benützt, der in de Lagarde's Materialien zur Kritik und Geschichte des Pentateuchs (1867) herausgegebene merkwürdige Commentar zur Genesis, ein „Midrasch völlig in der nationaljüdischen Art", wie ihn de Lagarde (Bd. I, p. XI) kennzeichnet.

Was die Benützung der jüdischen Quellenschriften betrifft, so citirt Grünbaum unterschiedlos ältere und jüngere Midraschwerke und geht — was übrigens auch nicht seine Aufgabe war — auf die Entwickelung des Sagenstoffes innerhalb der agadischen Litteratur gar nicht ein. Es ist dieses unkritische Verfahren für den Gegenstand seines Buches deshalb von geringerer Bedeutung, weil die Sagenstoffe gewöhnlich aus den jüngeren Entwickelungsstufen zu den christlichen und muhammedanischen Autoren gelangten. Doch ist es sachlich unzulässig, als Quelle spätere Midraschwerke zu citiren, und die ältere Quelle, Mechiltha zu 14, 30, zu verschweigen, wie das S. 287 im Nachtrag zu S. 20 geschieht; oder für eine schon im Bereschith rabba vorkommende Einzelheit den „Midrasch Lekach tôb" anzuführen (S. 67), während dieses Werk eigentlich gar nicht mehr zur Midraschlitteratur gehört. Hingegen sei es als Verdienst des Verfassers hervorgehoben, dass er an mehreren interessanten Einzelfällen nachweist, wie die nichtjüdische Bearbeitung biblischen Sagenstoffes in spätere Werke der jüdischen Litteratur eingedrungen ist; so für die Pirke R. Elieser (S. 124f.), Zusätze zum Midrasch Tanchuma (S. 233, 236), das Sefer Hajjaschar (S. 125f., 157). Er weist für das Geschichtswerk Gedalja Ibn Jachja's (Schalscheleth Hakkabbala) die von demselben benützten nichtjüdischen Quellen nach (S. 70, 75, 87, 131, 132). Arabischen Einfluss zeigt er (S. 127f.) in der Erzählung von Abraham und Nimrod, wie sie sich am Schlusse des Buches שבט מוסר von Elija Kohen aus Smyrna (starb 1729) findet (wieder abgedruckt in Jellinek's Beth Hammidrasch I, 25ff.); doch widerlegt er die Behauptung Jellinek's, die Erzählung sei aus dem Arabischen übersetzt. Als seltsame Mischung jüdischer und arabischer Sage hatte Grünbaum schon früher (Z. d. D. M. G. XXXI, 319) die Erzählung von Salomo und Naama in dem kabbalistischen Werke עמק המלך hervorgehoben, dessen Verfasser im 16. Jahrhundert in Palästina lebte. Er kommt auch hier wieder darauf zurück (S. 252, 277), nachdem er auch in seiner Jüdisch-deutschen Chrestomathie die Reproduction der genannten Erzählung im Jüdisch-deutschen Maasebuche erwähnt hatte. Diesen Nachweis Grünbaum's benutzte Wünsche in seinem Artikel: „Die Sage vom Ringe des Polykrates in der Weltlitteratur" (Beilage zur Allgem. Zeitung vom 5. und 7. August 1893).

Noch sei der Anhang des Buches erwähnt. Er handelt von der biblischen Legende in der spanisch-arabischen Litteratur der Moriscos, nach sehr interessanten einleitenden Bemerkungen über die jüdisch-deutsche und die jüdisch-spanische Litteratur. Seine Quelle bilden das im Jahre 1603 in arabischer Schrift, aber in spanischer Sprache geschriebene Buch Joseph Morgan's, ein Sagenbuch über Joseph und Alexander M., das Grünbaum schon in seinem oben erwähnten Artikel im 44. Bande dieser Zeitschrift benutzt hat, endlich die in den Jahren 1885—1888 in drei Bänden erschienene Sammlung: Leyendas Moriscas.

Zum Schlusse mögen Berichtigungen und Bemerkungen zu einzelnen Stellen des Grünbaum'schen Buches zusammengestellt werden.

S. 3, Z. 7 v. u. Statt عذرة l. عذرا. — S. 6. „הגדה, bedeutet zunächst Sage, Erzählung". Die Unhaltbarkeit dieser Erklärung des Ausdruckes Haggada, Agada habe ich in meinem Aufsatze: The Origin of the Word Haggada (Agada) in der Jewish Quarterly Review, Bd. IV, S. 406—429 nachgewiesen. Grünbaum selbst sagt weiter unten (S. 19), „die eigentliche Bedeutung des Wortes" sei „leichtes Gerede, anmuthige Plauderei", was ebenfalls unhaltbar ist. — S. 11, Anm. 1, bemerkt G., die Uebersetzung des Stückes aus Alcharisi über Jehuda Halevi, die Heine in den Noten zum Romanzero bringt, finde sich auch in Sachs' Religiöser Poesie. Aber dieses Buch erschien 1845 und es ist kein Zweifel, dass Heine die in Frage stehende Uebersetzung (in Reimprosa) ihm entlehnt hat. — S. 23, Z. 10, „weil auf seinen Rath hin die Thora in Israel verbreitet wurde". Das soll die Uebersetzung sein von שיעץ וריבץ תורה בישראל. Jedoch ist יעץ für sich zu verstehen: „er gab Rathschläge, war des Volkes Rathgeber; ריבץ תורה, er verbreitete die Lehre" ist damit coordinirt. — S. 35, Z. 6. Es hätte Erwähnung verdient, dass נגד (im Sinne von כנגד) auch als 27. der Zweiunddreissig Regeln des R. Elieser b. Jose Gelili vorkommt. — S. 42, Z. 15 wird das arabische Sprichwort citirt: „Derjenige, welcher von einer Schlange gebissen worden ist, fürchtet sich vor einem heissen Stricke". Dieses sonderbare Epitheton „heiss" für den Strick beruht auf einem Lese- und Uebersetzungsfehler. Das Sprichwort lautet nämlich: من لسعته افعى من جرّ الحبل يخاف, d. h. wen eine Schlange gebissen, der fürchtet sich vor dem Zerren des Strickes; die hin und her zerrende Bewegung des Strickes erinnert an die Bewegung der Schlange. Ṣâliḥ b. 'Abd-al Ḳuddûs (s. Goldziher's Abhandlung über ihn S. 124) paraphrasirt das Sprichwort so: واذا امرؤٌ لسعته افعى مرّةً تركته حين يُجَرُّ حبلٌ يفرق. Statt جرّ الحمل las G. حرّ الحبل und übersetzt das mit „heissem Strick". — Zu dem S. 48 citirten Sprichworte vom Topfe der Genossen, der nicht zum Sieden kommt, s. meinen Artikel „A talmudical proverb in Petronius", J. Qu. R. V, 167 f. — Zu S. 80, Z. 17. Die agadische Erklärung, wonach unter הפליט, Gen. 14, 13 Og, der aus der Sintfluth Entronnene zu verstehen sei, beruht zuvörderst auf dem Artikel הַ, mit dem auf eine bekannte Person hingewiesen sein soll. — S. 121, Z. 6. Die Ueberschrift der Prooemien zum Midrasch Eche ist als Plural zu lesen: פְּתִיחָתָא, daher nicht mit „Einleitung" zu übersetzen. — S. 132 ff. Statt Loth ist Lot (לוט) zu schreiben. — Zu S. 143, Z. 22. Die

arabische Form des Namens Isaak (اسحق) entspricht nur der syrischen (ܐܣܚܩ), nicht auch der griechischen Form des Namens. — Zu der Stelle aus Mas'ûdi (I, 84), welche S. 145 f. besprochen ist, gebe ich eine merkwürdige Parallelstelle aus des R. Chananel von Kairuwân Pentateuchcommentar in meiner Abhandlung: Abraham Ibn Esra's Einleitung zu seinem Pentateuchcommentar (S. 38 f.). — S. 166 citirt G. die Deutung zu Hohelied 1, 9 (לסוסתי) aus dem 27. Cap. der Aboth di R. Nathan und lässt „einen Cherub ein weibliches Pferd reiten". Im Original heisst es aber: נדמה הכרוב לסוסי פרעה כנקבה; also der Cherub selbst erschien den Rossen Pharaos wie ein weibliches Pferd. — Zu S. 203, Z. 1. מלחמתה של תורה ist nicht „Kampf für die Thora", sondern — wie Grünbaum selbst früher, Z. d. D. M. G. XXXI, 201, 309, übersetzt hatte — „Kampf der Thora", eine Bezeichnung der debattirenden und discutirenden Art des Gesetzesstudiums. — Zu S. 247, Anm. 4. שושבין bedeutet nicht „zunächst Freund", dann Brautführer, sondern umgekehrt ist die Bedeutung Brautführer die ursprüngliche.

Budapest.

W. Bacher.

Nibandhasangraha a Commentary on the Sushrutasanhita by Dallana Mishra. Edited and published by Pandit Jibananda Vidyasagara. Third Edition. Calcutta, Saraswati Press 1891. 1377 pp.

Aus Jibananda's Presse, der man wohl an zweihundert Sanskrittexte, darunter erste Ausgaben, verdankt, ist ein vollständiger Commentar zu Suśruta's medicinischem Lehrbuch hervorgegangen. Der Band zählt 1377 Seiten — in der That etwas weniger, da S. 922 für 922 bis 936 und S. 1252 für 1252 bis 1260 gelten müssen — und wäre in Europa vor dem Jahre 1925 oder 1950 nicht gedruckt worden. Unsere Verwunderung würde aber wachsen, wenn die Angabe des Umschlags — der Sanskrittitel hat sie nicht — dritte Ausgabe ernsthaft zu nehmen ist. Das dortige gelehrte oder besser hochgelehrte Publikum müsste eine grosse Vorliebe für Medicinbücher haben, wenn es zwei Auflagen eines dickleibigen, daher auch nicht wohlfeilen Commentars aufgekauft hätte.

Zwei Commentare zu Suśruta sind auf uns gekommen. Der eine vollständig erhaltene, wie die Ausgabe zeigt, rührt von einem Ḍallana Miśra her, dessen Name verschiedene Formen und Verderbnisse annimmt und in der Ausgabe selbst in den Unterschriften überall Ḍalvaṇa geschrieben wird. Ein Ullâsa Miśra, ein Ullana und Unnata, die sich in verschiedenen Katalogen finden, vgl. Aufrecht's Cat. Cat., sind ohne Zweifel seine Doppelgänger. In der Einleitung zum Nibandhasamgraha, die schwerlich vom Verfasser

selbst herrührt, wird gesagt, dass Ḍallana, Sohn des Bharatapâla, zu einem brahmanischen Geschlecht gehörte, das unfern von Mathurâ in einer Niederlassung von Aerzten, vaidyasthâna, ansässig war. Dort pflanzte sich die Kunst von Vater auf Sohn fort. Ḍallana soll zu seinem Buch die Ṭîkâ des Jaijhaṭa, die Panjikâs — fortlaufende Erklärungen — von Gayadâsa und Bhâskara und die Ṭippanas — Supercommentare — von Mâdhava, Brahmadeva u. a. benützt haben. Es gab also eine Reihe älterer Auslegungen zu Suśruta, von welchen bisher noch nichts aufgefunden ist.

Ein zweiter, wenigstens theilweise auf uns gekommener, Commentar ist abgefasst von einem fruchtbaren Medicinschriftsteller Cakradatta, vollständig Cakrapâṇidatta, von welchem auch eine Ṭîkâ zu Caraka vorhanden ist. Er hat die Ṭîkâ zu Suśruta Bhânumatî benannt. Wie viel von derselben noch erhalten ist, lässt sich nicht sagen. Aufrecht's Katalog kennt sie gar nicht. Das India Office besitzt aber das erste Buch in bengalischer Schrift auf 223 Blättern, wovon ich mir vor Jahren eine Abschrift genommmen habe. An äusserem Umfang stehen, wenn man aus dem ersten Buch schliessen kann, die beiden Commentare einander ziemlich nahe, die Bhânumatî ist eher umfänglicher. Es sieht aus, als ob Ḍallana den Cakra verdrängt hätte.

Ausserdem findet man eine Ṭîkâ von Aruṇadatta genannt, die möglicherweise eine Verwechselung mit dessen Erklärung zu Vâgbhaṭa ist.

Diese Commentare sind nicht bloss ein treffliches Hilfsmittel für das Verständniss der Texte und würden, wenn früher schon zugänglich, für das Wörterbuch viele Mühe und manche Missgriffe erspart haben, sondern sie dienen uns auch zur Kritik der heutigen Texte, über welche sie zurückreichen.

Als Beispiel möge der Schluss des 16. Kapitels des ersten Buches (Suśr. 1, 60) dienen, der Abschnitt, welcher von künstlicher Herstellung einer abgeschnittenen Nase handelt. Die Stelle hat unter europäischen Chirurgen einiges Aufsehen gemacht, und man hat sich gewundert, dass dieses Verfahren schon in hohem Alterthum in Indien geübt worden sei. Aus unseren Commentaren erfahren wir, dass ihnen der Abschnitt bekannt ist, aber schon von früheren Lehrern, wenn auch nicht von allen, als unächt ausgeschieden wurde. Es wird danach von uns anzunehmen sein, dass diese Vorschriften nicht von dem wirklichen Verfasser des Lehrbuchs herrühren, somit an Alter bedeutend einbüssen.

Zugleich ist wahrscheinlich, dass das Bedürfniss eines Ersatzes für abgeschnittene Ohren, Nasen und Lippen nach dem Eindringen moslemischer Fürsten in Indien, etwa vom 13. Jahrhundert an, erheblich werde gestiegen sein, und dass in diese Zeiten die Ergänzung fallen könnte.

Wir werden dadurch gemahnt, wie misslich es ist aus einzelnen Stellen z. B. auf das Alter eines Buchs zu argumentiren, wenn

man nicht vollkommen sicher ist, dass der betreffende Abschnitt zum ächten Bestand des Werkes gehört. In Texten von so losem Gefüge, wie diese Medicinbücher, lassen sich Zusätze überall ohne Mühe anbringen.

Die Stelle in Ḍallana p. 156, 10 ist, wie ich glaube, zu lesen **पूर्वाचार्यैरनङ्गीकृतमपि** (im Druck **°र्यैरङ्गीकृत°**) **जेज्झटगयदासादिभिरङ्गीकृतं सुबोधत्वे न व्याख्यातं**, das Sûtra, das vom Ersatz der Nase handelt, sagt Ḍallana, sei von älteren Lehrern zurückgewiesen, von Jejjhaṭa und Gayadâsa und anderen zwar zugelassen, aber als leicht verständlich nicht ausgelegt worden. Weil von jenen zugelassen, sei es auch von ihm angenommen und trotz seiner Verständlichkeit zum besten junger Aerzte erläutert worden.

Ausser diesem werden von beiden Commentatoren weitere an das 16. Kapitel angehängte Stücke, deren Text jedesmal mit den Anfangsworten citirt wird, als unächt (*anârṣa*) verworfen, Stücke, welche der Herausgeber unseres Suśruta in seinen Vorlagen nicht mehr angetroffen zu haben scheint.

Die Ausgabe hat den Vorzug, dass sie die Wörter meist richtig trennt, nicht sinnlos zusammenklebt oder zerschneidet, wie in indischen Drucken zur Belästigung des Lesers so häufig geschieht, auch macht sie die ausgehobenen Textworte durch Anführungszeichen kenntlich, aber sie leidet leider an zahlreichen, oft kaum begreiflichen Fehlern. So liest man auf S. 470, 14 *arśâdinâm pṛṣṭhatayâ nirvegavidhâraṇâdi*, wo es heissen soll *aśvâdînâm pṛṣṭhayânaṃ vega°*, ebend. 18 *klinnodakapṛṣṭhasamavâya ivodriktânâm prasavo bhavatîti*, das ist Citat aus Suśr. 1, 81, 6 und soll lauten *kiṇvodakapiṣṭasamavâya ivodriktânâm prasaro bhavatîti*; ebend. 20 *prâha gudavalir* statt *prâpya gudavalîr*; 471, 12 *sârdhapañca* statt *sârdho yavaḥ* anderthalb Gerstenkörner 472, 3; *„tuṇḍikeri“ vivitasyâ*, *„nâḍî“ nâlikâ* statt *tuṇḍikerî bimbî tasyâ nâḍî* u. s. w.

Roth.

Charaka-Samhitâ translated into English. Published by Avinash Chandra Kaviratna etc. Calcutta, printed by D. C. Dass & Co. — s. a.

In Calcutta wird seit 1891 eine Uebersetzung des Caraka in Heften von 32 Seiten, angeblich zwölf im Jahr, veröffentlicht. Davon sind mir bisher 7 Hefte zur Hand gekommen, welche bis in die 19. Lektion des ersten Buches reichen, so dass nach Verhältniss das Werk in etwa 50 Heften vollendet sein könnte, falls nicht erklärende Beigaben, auf welche zahlreiche Verweisungszahlen im Text hinzeigen, dasselbe noch anschwellen. Der Uebersetzer

ist Avinash Chandra, der sich nicht bloss als gelehrten Autor, sondern auch als praktischen Arzt nach dem Hindusystem auf dem Titel bezeichnet. Zahlreiche Lobsprüche von Empfängern des Probeheftes, aus Ost und West, sind beigeheftet, aus welchen für den wirklichen Werth der Arbeit nichts zu lernen ist. Diese Art der Reklame scheint bei unseren indischen Kollegen in Aufnahme zu kommen.

Wir können für uns nichts besseres wünschen, als dass ein Praktiker die Aufgabe übernimmt, weil er die Kenntnisse mitbringt oder mitbringen könnte, die uns abgehen. Das übrige hinzuzuthun wird Sache des europäischen Lesers sein. Zu bedauern ist, dass der Uebersetzer des Englischen nicht hinreichend mächtig ist, sich deshalb eines Gehilfen bedienen muss, der seiner Erklärung Worte leiht. Von der Hand dieses Amanuensis scheinen auch die Noten unter dem Text herzurühren, die mit T. unterzeichnet sind.

Die Einleitung ergeht sich im Lob Caraka's und indischer Bildung überhaupt und erwartet, dass das „hochphilosophische“ Werk wichtige Veränderungen in den modernen Systemen der Heilkunde herbeiführen werde. Manche mit der Sache vertraute und von den Vorurtheilen westlicher Kultur freie Personen seien der Ansicht, dass viele Indien eigenthümliche Krankheiten wirksamer, billiger und rascher kurirt werden durch Hilfe eines intelligenten einheimischen Praktikus, der auf Caraka sich stütze, als nach dem westlichen Heilsystem. Wünschen wir, dass diese Hoffnung sich zunächst an der Cholera erfülle.

Als Probe der Uebersetzung lasse ich hier einen leichtverständlichen, wenn auch schwerfälligen Satz aus Cap. 16 folgen. Es handelt sich um eine Blutreinigungskur, wie man bei uns populär sagen würde, an einem Fürsten oder sehr reichen Mann mittelst gründlichen Purgirens und Vomirens. Zu diesem Behuf soll eine besondere Baracke errichtet werden, welche den bevorzugten Patienten sammt seiner Bedienung aufnimmt. Dieselbe wird beschrieben wie folgt. Den Text stelle ich her nach zwei Handschriften und drei Drucken. Avinash's eigener Carakatext, in seiner bengalischen Ausgabe, ist mir nicht zur Hand.

dṛḍhaṃ nivâtam pravâtaikadeśam sukhapravicâram anupatyakam dhûmâtapajalarajasâm agamanîyam aniṣṭânâṃ ca śabdasparśarûparasagandhânâṃ sodapânoḍûkhalamusalavarcassthânasnânabhûmimahânasaṃ sarvopakaraṇasamuditaṃ vâstuvidyâkuśalapraśastaṃ gṛham evaṃ tâvat pûrvam upakalpayet. Die Uebersetzung p. 168 lautet: In the first place a mansion must be constructed under the supervision of an engineer well-conversant with the science of building mansions and houses. It should be spacious and roomy. The element of strength should not be wanting in it. Every part of it should not be exposed to strong winds or breezes. One portion at least should be open to the currents of wind. It should be such that one may move or walk through,

it with ease. It should not be exposed to smoke, or the Sun, or dust, or injurious sound and touch and taste and form and scent. It should be furnished with staircases (er liest *sopâna*), with pestles and mortars, privies, accomodation for belting, and cook-rooms.

Wir würden sagen: er lasse zunächst, nach Anweisung eines Bauverständigen, ein Gebäude herstellen: fest, vor Wind geschützt, auf einer Seite dem Luftzug offen, leicht zugänglich, freistehend, von Rauch, Hitze, Wasser und Staub wie von lästigen Geräuschen, Berührungen, Gestalten, Geschmäcken und Gerüchen (formelhafte Aufzählung der Sinneseindrücke) nicht leicht zu erreichen, versehen mit Brunnen, Mörser und Keule (als Handmühle), Abtritt, Waschplatz und Küche, und mit dem nöthigen Geräthe ausgerüstet.

Man wird hieraus ersehen, wie weitschweifig die Uebersetzung ist, und dass sie unseren Ansprüchen an Genauigkeit nicht genügt: *anupatyaka* fehlt, ebenso *sarvopakaraṇasamuditam*, anderer Mängel nicht zu gedenken. Gleichwohl kann es uns nur erwünscht sein, wenn dieselbe weiter und zu Ende geführt wird, denn sie wird für unser Verständniss ein wesentliches Hilfsmittel werden. Ein europäischer Gelehrter wird sich ohne einen solchen Vorgänger kaum zu einer Uebersetzung entschliessen, auch wenn ein zuverlässigerer Text vorläge. Avinash kündigt eine Ausgabe des Caraka an, nebst dem Commentar des Cakradatta — published in Devanâgara character, und es scheint ein Anfang damit gemacht zu sein. Dazu das Material zusammenzubringen dürfte ihm nicht schwer fallen, und wir wünschen ihm den besten Erfolg. Allerdings wird auch das für eine sichere Herstellung des Textes noch nicht ganz genügen.

Roth.

Jackson, A. V. Williams, An Avesta Grammar in Comparison with Sanscrit. Part I. Phonology, Inflection, Word-Formation with an Introduction on the Avesta. Stuttgart, W. Kohlhammer. 1892. XLVIII und 273 S.[1]).

Ueber den Inhalt des Buches giebt schon der Titel Auskunft. Der recht gut orientirenden Einleitung — [S. XI—XXXIII: The Avesta as a sacred book; allusions to the Avesta, its discovery and history of research; contents, arrangement, extent, and character; religion of the Avesta; the Pahlavi version of the Avesta; manuscripts, importance of the Avesta; language of the Avesta, grammatical summary] — folgt eine Lautlehre (S. 1—61), Flexionslehre (S. 62—206) und Nominalbildungslehre (S. 207—247). Den Rest

1) Ich bemerke, dass ich von nun an das Arische überall nach der für den Grundriss der iran. Philol. angenommenen Methode transscribiren werde. So auch unten ṯ und š́ sind Nothbehelfe.

des Buches füllen Indices. Ein zweiter Theil, der die Syntax bringen soll, ist in Aussicht gestellt.

Jackson's Grammar ist von Horn, LZ. 1892, S. 1798f. und von Caland, GGA. 1893, S. 596f. in sehr günstigem Sinne angezeigt worden. Ich verzichte auf eine Präcisirung meines Urtheils. Da aber auf Anlass jener Besprechungen, wegen des billigen Preises und aus anderen Gründen das Buch voraussichtlich viel gekauft und benutzt werden wird, halte ich es für angebracht, eine Reihe von Einwendungen, die ich gegen Jackson's Buch zu erheben habe, zu veröffentlichen, damit nicht etwa Anschauungen und Aufstellungen, die ich wenigstens für irrthümliche halte, sich das Bürgerrecht in der Sprachwissenschaft erwerben, bloss deshalb, weil sie keinen Widerspruch erfahren haben.

§ 16f. wird die Thatsache besprochen, dass bezüglich der Vocalquantität „the Avesta and the Sanskrit do not always coincide with each other", wobei als Gründe „shifting of accent", „deficiencies or inaccuracy in Avesta writing" und „dialectic peculiarities" angeführt werden. Die ganze Darstellung ist sehr geeignet, die irrthümliche Meinung zu erwecken, es sei auf die Quantitätsbezeichnung im Avesta überhaupt kein rechter Verlass. Das trifft aber jedenfalls nicht zu für a und ā. Zu hāmō neben hamō s. BB. XVII, 114; zum Präfix a neben ā s. AF. II, 169; Brugmann, Grdr. II, 598 N.; zu ākasaṯ und hutāštem s. jetzt IF. III, 53; ferner Geiger, Etym. d. Afγ. 50; zu katārō, yatārō s. Phlv. kaṯār; zu ϑrāyō, das § 60 unter Verweis auf § 18 angeführt wird, s. bal. sai und Geiger, Etym. des Bal. 15; zu ana-, das § 507 mit ai. āna-, wieder unter Verweis auf § 18, gleichgestellt wird, s. Whitney, Grammar² § 1150. 2; BB. XV, 187. Ein ayar° „days" (NPl.) existirt meines Wissens nicht.

§ 19. Die Fassung ist nicht ganz correct. Nur der lange Vocal offener vorletzter Silben wird beim Antritt von Enclitiken u. s. w. durch den kurzen ersetzt; Genaueres a. and. O.

§ 25. Zur Regel „Polysyllables in YAv. shorten .. all final vowels except ō" dient als letztes Beispiel dva ərəzu = ai. dvā́ ṛjū́. Das Beispiel ist meinem Handbuch § 38 entnommen, aber ohne die erläuternde Note, ohne welche es unverständlich bleibt; s. § 68h.

§ 26. Es war angebracht bezüglich der ausl. Langvocale des Gd. auf AF. II, 135 zu verweisen. Werden sie doch noch immer als unveränderte Fortsetzer von idg. Langvocalen angesehen, z. B. BB. XV, 296f.

§ 32, 33. Die Regeln über das Auftreten von ə sind doch zu unbestimmt gehalten. Wegen gAw. yə geg. jAw. yō s. § 120; wegen haēnəhyō s. § 247.

§ 39: ravōhu gehört doch nicht zu einem an-Stamm; vgl. § 342.

§ 42 (s. auch § 54 N., 254, 265). „Aw. ō (final) sometimes answers to Skt. āu". Das muss zusammen mit den gegebenen

Beispielen irreführen. Ai. -āu ist auch Aw. -āu; s. BB. IX. 133 ff.; KZ. XXIX, 570; IF. I, 191 und V; ZDMG. XLVI, 300, 304. In § 54 heisst es zwar ganz richtig: „skt. ō (aus au) is represented ... by ō, only when final, but there regularly“, ich vermisse aber Beispiele dafür.

§ 44. Die Regel über das Verhältniss von å zu ā war allgemeiner zu fassen; Aw. å entspricht ai. ā vor Nasal + Tenuis; vgl. jAw. fåϕkavō; haϑrånčō (Nir.) = ai. satrā́ñčas; jAw. nyånčim und ai. nyā̀ñčam differiren in der Quantität.

§ 45. Die Regel für ą vor m oder n ist auch nicht scharf genug gefasst. Aw. ą vertritt ar. ā vor m, n 1) in offener inl., 2) in auslaut. Silbe. Wegen hąm geg. ai. sā́m s. § 753, 3 und mein Handbuch S. 242; jAw. ayąn „they may go“ ist nicht gleich ai. ayan, sondern geht auf °ān[t wie barąn, s. § 619, 3. Zur Note 3 s. BB. XIII, 64, IF. I, 494.

§ 51. Zu nąmyąsuš s. Caland, GGA. 1893, 398.

§ 55. Av. aē steht ai. ē doch auch im Auslaut gegenüber, und zwar in Einsilbern: jAw. baē = ai. dvḗ; -ē in Einsilbern beruht vielfach auf Enklise: tē, hē u. s. w.

§ 56. Hauptstelle des ōi = ar. ai sind doch entschieden die geschlossenen Silben; cf. gAw. vaēdā — vōistā, jAw. daēma — dōiϑrem, āxštaēδa — āfritōiṯ u. s. w.; s. Handbuch § 25, IF. I, 490, N. 2.

§ 60. Als „Guṇa“- und „Vrddhi“-Vocale werden nicht nur die ăi, ău in jAw. saēte, vaϕhəuš, vaϕhāu = ai. śḗtē, vásōṣ, vásāu bezeichnet, sondern auch die in upaēta-, fraoxtō, upāiti u. s. w. Dann war es jedenfalls consequent, auch das ā von parāzənti (in § 51) als „Vrddhi“-Vocal zu nehmen. Das ganze mit „Vowel-Strengthening“ überschriebene Capitel würde ganz wesentlich gewonnen haben, wenn Jackson, statt mit dem „Guṇa“ zu operiren, den heutigen Anschauungen Rechnung getragen hätte. In § 509 heisst es zur zweiten Präsensclasse: „the strong (guṇa) forms .. are ..; the remaining forms are weak“. Aber mit der guṇa-Theorie lässt sich doch das Verhältniss von ai. ásti zu sánti, von vā́ṣṭi zu uśánti nicht erklären; da müssen auch noch lōpa und samprasāraṇa heran; s. Panini 6. 4. 111, 6. 1. 16. Das Buch ist ja ausdrücklich auch für „the general philologist“ bestimmt.

§ 63, No. 3. Zur Etymologie von jAw. maδəma- s. ZDMG. XLVI, 305.

§ 64, No. Die Erklärung von raēš (beachte š!) aus ar. *raǰas ist falsch; s. IF. I, 490, No. 2.

§ 72. Das i in gAw. yezivī für ein anaptyktisches zu nehmen, halte ich für unrichtig; s. BB. XV, 9, XVII, 340.

§ 73. Der Satz „the Aw. palatal series is incomplete — the Aw. possesses only č and ǰ“ ist als „general remark“ sehr dazu

angethan, irre zu leiten. In der That erscheinen doch da, wo neben p b: f w auftreten, neben č ǰ: š ž; s. § 162, 176 f.; vgl. dazu Geiger, SBAW. 1889, I, 83. Das š in hašidavahe u. ähnl. (Studien II, 54 f.) wird nirgends erklärt.

§ 77—79 zu x ϑ f. Ich halte J.'s Darstellung weder für übersichtlich noch für streng richtig. Aw. pt bleibt nicht unverändert, sondern im Aw. wird älteres (urir.) ft in pt verwandelt, daher Aw. hapta geg. np. haft. Es wird doch Niemandem in den Sinn kommen zu sagen, im Balutši „bleibt ar. pr unverändert", weil es prāh geg. ai. prát'as bietet. Vgl. Handbuch 43, N. — § 78 heisst es: „The change of k t p to x ϑ f before consonants .. does not take place when a sibilant or a written nasal (not ą) immediately precedes". Nach meiner Meinung wird die arische Gruppe: Vocal + Nasal + Tenuis + Consonant regelrecht durch iran. Nasalvocal + Spirans + Consonant vertreten. Zum Beispiel zantvō neben haoząϑwa- verweist Jackson selber auf § 94, wo gesagt ist: tv ... remains unchanged ... when v preserves its vocalic (besser: sonantic) character u". S. übrigens meine Vorgeschichte (im Grundr. d. ir. Philol.) § 8[1]).

§ 94 (s. auch § 203). Wenn im Aw. tūm statt *tvem (gAw. tvəm) geschrieben wird, so sollte man doch dafür nicht den Ausdruck „samprasāraṇa" brauchen; mindestens müsste § 63 angezogen werden.

§ 96. Nicht ganz richtig. In ahifrā (BB. XV, 261) hat auch der Gd. b- an Stelle von dv-. S. meine Vorgesch. § 88. — Die Gleichung Aw. dvąsaiti = ai. d'vąsati ist ein böser Fehler; ai. d'v⁰ wäre ja jAw. *dvaφh⁰!

§ 101. „Aw. paφtaφhum (so!) from *paφ^k tasva" bleibt ohne Verweis auf KZ. XXIX, 501 unverständlich.

§ 107 ff. Das ganze Capitel über die arischen und iranischen Zischlaute hätte meines Erachtens anders gefasst werden müssen. J. geht einmal von den awest. Lauten aus, dann wieder von den ar. („older") und wieder einmal von den indog. („original"). Das muss verwirren. Würde der Verf. zunächst gezeigt haben, was aus den betr. idg. Lauten im Arischen wurde, um dann die ar. Laute ins Awest. hinein zu verfolgen, so wäre die Darstellung übersichtlicher, kürzer und richtiger geworden, und es hätte, was zusammengehört, auch zusammen behandelt werden können. So bekommen wir das einfache Factum, dass ar. št (= ai. ṣṭ) im Aw.

1) Richtig ist der erste Theil von Jackson's Regel. „Die Gruppe Zischlaut und Spirans ist nicht iranisch"; s. BB. X, 290, N. alwyākhsthrāi bei Justi ist purer Druckfehler, worauf schon KZ. XXIV, 342 hingewiesen wurde. Ich bemerke das wegen BB. XVIII, 206, wo das Wort von Collitz mit peinlichster Sorgfalt in alwyāŋšþra umgesetzt wurde. [Zu den Grundformen der Wörter für 'Name', über deren Ansatz in BB. XVII, 132 Collitz a. O. 239 so sehr in Aufregung gerathen ist, s. jetzt Stokes (bei Fick, Wtb. II⁴ 33). Corr.-Note.]

unverändert geblieben ist, an nicht weniger als drei verschiedenen Stellen zu hören: § 155 mušti-, § 159 vašti, § 166 yaštar-. Wäre mīšti- und tašta- (= ai. taṣṭá- zu takṣati) berücksichtigt, so würden wir es noch in zwei weiteren §§ erfahren.

§ 109. sčindayeiti (wonehen auch sčand°) wird mit skendem verbunden. Das ist richtig. Aber eben darum ist es falsch lat. scindere zum Vergleich heranzuziehen; s. Studien II, 4.

§ 114. „Old as- = Av. ah-, generally before u, ū and their strengthenings". Der letzte Theil der Regel ist falsch, wie vaŋhēuš, vaŋhāu beweisen; s. § 117 und Handbuch § 152f.

§ 128. Das əh in məhmaidī soll ar. -ans- entsprechen. Richtiger wird S. 183 N. geurtheilt [1]); s. BB. XIII, 66.

§ 138. Für ar. sr- = Aw. r- giebt es ganz sichere Fälle; vgl. AF II, 179; BB. XV, 244; Studien II, 101; Geldner, KZ. XXX, 515; ferner meine Vorgesch. § 83, 3.

§ 146—149, 159—160. Das š in aškarə § 639 und saškən § 607 wird von keinem dieser §§ erklärt: s. AF. II, 51 ff. Zu Aw. vīspaitiš = ai. viśpátiṣ war BB. XIII, 54 (IF. III, 106 N.) zu berücksichtigen.

§ 152. sm für urir. zm ist nur jungaw., vgl. gAw. urvāzəma: jAw. urvāsmana. Anderseits aber halte ich dafür, dass jAw. -zəm- immer ar. °am vertritt und nicht -zəm- geschrieben werden sollte; vgl. z. B. § 318. Die Metrik entscheidet nicht gegen die Lautlehre. Vgl. huškō.zəmanąm geg. xrūždismanąm aus urir. °zam°, bzw. °zm°. Nur zəmā macht Schwierigkeit.

§ 155, No. 1. Die Regel, dass idg. sr nach i, u im Aw. wie im Aind. durch sr, nicht šr vertreten werde, halte ich für falsch, s. IF. I, 490 ff.

§ 156. „Aw. -š from orig. -s, appears similarly .. when final after i-, u-vowels and their strengthenings, also after ḫ and r". Das Beispiel für den letzten Fall: parō.darəš passt nicht, s. § 158; es war narš GSg. oder ǰamyārəš 3. Pl. zu nehmen; ferner fehlt āfš. J. führt alle Beispiele ohne die ai. Aequivalente an, was sonst nicht geschieht; er scheint also der bekannten Streitfrage (Studien II, V) geflissentlich aus dem Wege gegangen zu sein: was gerade in Hinblick auf den Schluss des Böhtlingk'schen Aufsatzes, SKSGW. 1890, 82 bedauerlich ist. Das Normale ist doch, dass ein Laut am Wortende sich nicht anders entwickelt als im Wortinnern. Wegen des „Indeclinabile" ai. sajū́ṣ (Studien I, 21, 39) sei noch auf Aw. zuš Yt. 5. 7 — so mit fast allen Hdss. — verwiesen, d. i. Nom. Sg. „die gefällige"; vgl. ASg. frazušəm aδkəm Yt. 5, 126 und APl. aṯkəsča frazušō Nir. 92; dazu noch zuša ZPGl.

---

1) Vgl. auch zu §§ 257, 275, 354, 455, 527, 692, 754, 761, 767, 834, 845.

§ 158, N. 1. Zu der hier erwähnten Ansicht Pischel's s. IF. III, 182 f.

§ 164 (s. auch § 268). Zu zanva, richtig zanava (NDu. wie bāzava), das zu ai. hánuṣ gehört, s. Geldner, KZ. XXX, 514.

§ 164, N. 1 (s. auch § 889). parō.asnāi gehört, wie parō.asti beweist, zu as- „sein"; Studien II, 43, N. 1.

§ 181, N. 2. Zu ıžā- s. BB. XIII, 73 und IF. V.

§ 182. „Av. ž appears for old palatal ś (skt. ś) before sonants". S. auch § 150. Wer die Awestagrammatik kennt, weiss, dass mit „sonants" hier nur Medien gemeint sein kann. Jeder andere aber wird nach § 74 die Regel missverstehen müssen.

§ 185. Wegen bunəm u. s. w. s. jetzt Studien II, 94 ff.

§ 186. Aw. ušahva soll aus ušah-hva hervorgegangen sein, ebenso ahi aus ah-hi (§ 531). Das sind Constructionen auf dem Papier, die auch mit dem Bestreben, dem Anfänger die Entstehung der Form zu veranschaulichen, nicht entschuldigt werden können. Wenn der Anfänger der Art organisirt ist, dass er es nicht begreift, wenn man sagt, in gewissen Fällen ist ss schon zu s geworden, noch bevor der Wandel von s in h seinen Anfang genommen hatte, daher das vorauszusetzende idg. *essi im Ai. asi, im Aw. ahi (, im Griech. εἶ) lautet, dann sollte er sich doch besser einer anderen Beschäftigung zuwenden. Aehnliche Constructionen kommen noch öfter vor; s. S. 161, N. 1, 2; S. 183, N. 10, 11; § 698, wo ein *tərəs-s-aiti mit Aw. ərə, mit idg. s — idg. r̥s wäre ja Aw. ərəš! — und dann wieder mit Aw. s zur Erklärung von Aw. tərəsaiti dienen muss; s. auch ebd. zu yas-, pərəs- und us-. Ich halte meine Darstellung Handbuch § 278, Anm. nicht nur für richtiger, sondern auch für deutlicher.

§ 187, 2. „d between consonants falls out". Die Regel gilt für den einzigen Fall, dass d zwischen Nasal und Media (b) steht; sonst bleibt d erhalten: bəndva-, arədra-, mązdra-, važdra- u. s. w.

§ 187, 3, 5. Auch für diese Regeln: Ausfall eines i̯ nach š und eines k sind die Grenzen nicht eng genug gesteckt; vgl. Vorgesch. § 90, 1; 83, 1. Wegen avašata s. Studien II, 22, Nr. 2 [1]). Unverständlich ist mir die Erklärung von vašaŋhe als Präs. 6. Kl., § 482 f.

§ 188. Es waren die Bedingungen für den Vorschub eines x vor š zu bezeichnen; s. AF. III, 20; IF. I, 185; II, 260; Vorgesch. § 86.

§ 191. Metathese von r. Wieder zu unbestimmt. Wegen čaϑru.dasō s. ZDMG. XL, 349 ff.; KZ. XXXI, 412; XXXII, 303 ff.; wegen brātūiryō BB. X, 271 f.

§ 192. Dass auch drei Cons. im Auslaut vorkommen, wird nicht erwähnt, obwohl es doch für das Aw. im Gegensatz zum Ai.

1) **Huart, JA. 1893, I, 292 theilt aus dem Sivénddialect die Sätze mit: durū navaš „ne mens pas" und bāšī „dis".**

sehr characteristisch ist; cf. dārəšt, vaxšt. — S. noch čōrət „er machte“: ai. ákar.

§ 194. Die letzten beiden Beispiele scheinen mir wenig gut gewählt; zum letztern (Yt. 10, 141) s. § 234 b, 344 und JAOS. X, 553 f. frazinte ist wohl für °zyante geschrieben, das dem ai. jīyántē entspricht.

§ 226. aši „two eyes“ soll „the simple stem or like nom. sing.“ sein. aši ist doch sicher auch der Form nach Nom. Du. Ntr.; s. JSchmidt, Pluralb. 338 f. mit Collitz, BB. XVIII, 225. Zu § 231 ff. ist der NDNtr. vergessen.

§ 227. maēsma APn. zu °man- ist doch unstreitig eine Form wie ai. nā́mā. Die dortige Erklärung „sometimes in the consonant declension, the endings -a, -ā of the vowel (a- or ā-) declension are found“ passt für m° absolut nicht.

§ 256. vīš Yt. 13. 2 (so!) bedeutet doch nicht „Vogel“! Vgl. BB. XII, 96 und Vorgesch. § 212; es gehört zu einem Wurzelstamm *u̥es- „Kleid“, der ursprünglich *u̥āxs NS.: *u̥əsés GS. flectierte; Aw. vīš enthält den Vocal des GS. aber mit der Quantität des NS.-Vocals; s. BB. XVII, 119; IF. I, 183 f.

§ 257. „fšaonī f. fatness“. Anders und richtig § 805.

§ 275. āyū wird unter den „rad. Stems on orig. ū-“ aufgeführt! S. § 18, N. 1 und Lanman JAOS. X, 569, JSchmidt, a. O. 142.

§ 276. Zu yava war KZ. XXXI, 263 zu berücksichtigen.

§ 283. Zu nafšucā war auf § 144, 187 zu verweisen.

§ 285. Der Fehler vāγžibyā-ca ist sammt der falschen Erklärung der Form aus meinem Handbuch herüber genommen. Zu lesen va°. S. dazu Studien I, 79, wo auch über den angeblichen GS. vāxš. Vgl. noch Yt. 10, 88; Nir. 67.

§ 287. paurvąnca ist ein unglücklich gewählter Beleg; vgl. Studien II, 50 f. Die Behandlung der anč-Stämme hätte übrigens gern etwas ausführlicher sein dürfen; s. JSchmidt, Pluralb. 388 ff.

§ 291, S. 86. Mit dem Aw. drvō, d. i. *druvō für *drugvō (§ 187) wird skr. bhága-van verglichen, und § 295 wird erläutert: „YAv. drvō above is like nom.“ Das ist mir unverständlich. Im Veda gehen doch die Voc. Sg. der vant-Stämme auf -vas aus, -vas aber ist Aw. -vō! Zudem lautet ja der Nom. gar nicht drvō, sondern drvå; denn auf drvō Yt. 22. 34, dem der Voc. drvō unmittelbar folgt, ist kein Verlass.

§ 295. parenavō und astavō lassen sich einfacher aus a-Themen erklären; s. § 854 und ai. kēśavá- u. s. w. bei Whitney § 1228. — Zum angeblichen NS. hą „being“ s. KZ. XXIX, 562.

§ 297. berezantaya wird als Loc. Masc., dagegen ašavanaya § 257 als Loc. Fem. verzeichnet. Eins oder das andere ist falsch; s. Yt. 5, 54. Ich lese berezaintaya ašavanaya, masc.; -aya steht für -iya, daher die Epenthese.

§ 305. „Acc.: YAv. also (from strongest stem) hāvanānəm“. Damit wird das wahre Verhältniss umgedreht. Normal hat der Acc. Sg. -ān-, wie im Veda. Dasselbe ist bez. des Nom. Du. und Plur. zu sagen. Es war ein Missgriff gerade aⁱryaman- als Paradigma zu nehmen; s. Whitney § 426. — Zu časmąm wird auf Whitney § 425c verwiesen; das muss den Irrthum erwecken, es seien die LS. čaš-mąm und kár-man identische Bildungen; s. dagegen Handbuch S. 85, N.

§ 322. Es heisst da: „Av. patar- m. ‚father‘ = skr. pitár-“. Ebenso § 787. Und im Paradigma wird geschrieben: pⁱtarəm, pⁱtara, pⁱtarō; ferner in § 325 pⁱta, pᵃta. Richtig war pit⁰ und pᵃt⁰ zu schreiben, nicht umgekehrt; s. Hübschmann, Arm. Stud. I, 37, N. und die modernen Formen bei Horn, Grundriss 64f. [Das sei auch Wharton (MSL. VII, 544) empfohlen.]

§ 327. GAw. mātarō steht meines Wissens nur Y. 38, 5, wo es Voc. nicht Acc. Plur. ist. Die Acc. Plur. der Verwandtschaftswörter — solche von Nom. Ag. kommen nicht vor — enden im gAw. ausschliesslich auf -ərąš; s. Baunack, Stud. I, 456; KZ. XXXIII, 183.

§ 332. Die hier geäusserte Ansicht über gAw. nərąš hat J. inzwischen, auf meinen Vorhalt in IF. III, 107, selber aufgegeben, GGA. 1893, 824.

§ 346. frāyebīš steht allerdings Vp. 8, 2. Aber der normale Ausgang des IPl. ist doch -əbīš wie in § 339, cf. staoyəbīš. Merkwürdiger Weise führt die NA. keine Varianten an; s. aber Spiegel's Ausgabe II, 245; Sp. liest frāyəbīš.

§ 354. „zarᵃzdå“. Nein, zu schreiben war zᵃrazdå; s. § 893, IF. Anz. I, 100f. und azrazdāi „dem nicht ergebenen“ Nir. 17.

§ 356. Zu mazdāh- wird hier gesagt: „This word like ušāh-, ušah-.. is after all best considered a contract noun... acc. sg. GAv. (trissyllabic) mazdąm (i. e. mazdā(h)am)“. mazdąm ist doch genau = ai. mēdhā́m, ebenso ušąm = ai. uṣā́m. Soll das ar. (!) *ušām wirklich aus **ušāsam „contrahirt“ sein? Ich fürchte, damit wird J. nur noch bei wenigen Glauben finden; vgl. S. 103, Fussn. und AF. I, 39. Auch der Ausfall eines intervocalischen h innerhalb des Aw. scheint mir nicht nachgewiesen. Was Horn, BB. XVII, 152ff. vorbringt, zieht nicht; vgl. J. § 357, N. 2 und ZDMG. XLIII, 668 zu Aw. zrayāi, ferner BB. XV, 234 N. und ZDMG. XLVI, 300 zu den auch bei J. § 502 erwähnten, z. T. aber nur angeblichen 2. Sg. auf -āi. Man beachte noch ǰaē neben ǰahī im ZPGl. und ǰaēkarštahe, wie gegen die Neuausg. Yt. 13, 142 zu lesen ist.

§ 362, 2. Das erste Beispiel für fem. -ī- zu masc. -a- ist übel gewählt; denn rəvī- ist gleich ai. lag‘vī-, also fem. eines u̥-Stammes, wie aus KZ. XXVIII, 4; XXX, 515 zu entnehmen war.

§ 364, 365, No. 1. Zu akatara- s. KZ. XXX, 517.

§ 386 ff., Personalpronomina. Als GP. 1. und 2. Pers. des gAw. werden ahmā, əhmā, bzw. xšmā verzeichnet, im Anschluss an Geldner, KZ. XXX, 328 f. Ersterer soll Y. 29, 11; 34, 1; 40, 3, letzterer 43, 11; 50, 5 stehen. Dagegen wird jAw. ahma (Yt. 1, 24; Mf. 3 ahma ya: vgl. Salemann, Parsenhandschrift 42)[1]) als AP. genommen. Ich halte Geldner's Fassung nicht für richtig. Ich sehe əhmā in Y. 29, 11 und 43, 10 für die selbe Form an wie jAw. ahma in Yt. 1, 24, nämlich für den AP. Zu der Doppelsetzung des von avarə abhängigen AP. 1. Pers., erst in enklitischer, dann in hochtoniger Form: ahurā nū *nå* avarə *əhmā* rātōiš yūšmavatąm vergleiche man Y. 28, 10: at̰ *və xšmaibyā* asūnā vaēdā; s. noch Y. 49, 6. In 43, 10 ist əhmā als Objectsaccusativ von parštā abhängig zu machen. Ich identifizire Aw. ahma, əhmā mit gr. *ἄμμε*. — Wegen Y. 40, 1 sei bemerkt, dass Geldner in der NA. mit den drei besten Hds. K 5, J 2, Pt 4 ahmā.rafnaŋhō als Compositum liest; s. auch Th. Baunack, Studien I, 391. Die Länge des a gegenüber ai. asmadrúk hat nichts auffallendes; vgl. Gatha's 81. Zu 34, 1 endlich sehe ich əhmā nach wie vor für eine 1. Plur. Praet. zu asti an. Dass das Wort auch hier dieselbe Bedeutung haben müsse wie an den andern Stellen, wird man doch nicht ernstlich behaupten wollen. Die 1. Du. Praet. zu asti steht 29, 5: ahvā, vgl. J. § 532. Die 1. Plur. dazu kann aber ja gar nicht anders lauten als ahmā oder əhmā (BB. XIII, 66). Es handelt sich also darum, welche Form besser in den Zusammenhang passt. Geldner übersetzt „Für welche That, für welches Wort, für welches Gebet du, o Mazda, die Unsterblichkeit, und dein Aša (s. BB. XV, 253, N.) und das Reich der Harvatat geben wirst"[2]), aēšąm tōi ahurā əhmā pourutəmāiš dastē „durch recht viele von diesen (nämlich Thaten u. s. w.) unserseits soll dir (Anlass sein) zu geben." Auch das „soll" ist ergänzt. Ich meine, es ist wesentlich einfacher zu übersetzen: „durch recht viele davon (solchen Thaten u. s. w.) wollen wir dir, o Ahura, zu geben (nämlich die Unsterblichkeit u. s. w.) Anlass sein". Dabei ist nicht das geringste zu ergänzen; vgl. RV. 2, 11, 12 sadyás tē rāyó dāvánē syāma „möchten wir dir täglich Anlass sein Gut zu schenken". — Was xšmā angeht, so habe ich es zu 43, 11 bereits KZ. XXXIII, 213 für den Instr. in Anspruch genommen. Auch wenn xšmā mit uxδāiš zusammen gehört[3]), so braucht es darum doch kein Gen. zu sein, so wenig wie ϑwā 43, 10: parštəm zī ϑwā yaϑanā tat̰ əmavatąm „denn eine Frage von dir ist wie die mächtiger Herren" (Geldner,

1) Geldner liest vahmya mit J 9; auch die Hdss. F 1, E 1 und Pt 1 weisen mit ihrem ahmyąm auf die oben angenommene Lesung hin.

2) Das Verbum ist anders zu fassen; hierüber a. and. O.

3) Es wird einfach zu übersetzen sein, „als ich zuerst eure Worte (Sprüche) lernte". Der Instr. Plur. fungirt wie sonst als Acc.; vgl. Caland, GGA. 1893, 401.

KZ. XXX, 319) Gen. ist, trotzdem es dem sicheren Gen. əmavatąm parallel steht. Auch in 50, 5 lässt sich xšmā als Instr. nehmen, allenfalls auch als Instr. Sing. Neutr. des Possessivs, wie Geldner, KZ. XXVIII, 409 f. wollte. — — Dass və Y. 40, 4 Nom. Plur. 1. Pers. sei, scheint mir höchst zweifelhaft; vgl. Th. Baunack, Studien I, 353 [1]). Schon aus diesem Grunde halte ich J.'s Gleichung Aw. yūš: ai. yū-yám = Aw. vō: ai. va-yám für verfehlt; s. IF. II, 261.

§ 406 No.: „YAw. also an instr. sg. kana = skt. kéna". Das Zeichen =, das ja Gleichheit bedeutet, hätte doch etwas vorsichtiger benutzt werden sollen — auch an zahlreichen andern Stellen. Bekanntlich erklärt sich das Verhältniss von kana zu kéna gar nicht so einfach; s. Brugmann, Grundriss II, 782 f. — „YAw. as gen. pl. (or perhaps fem. sg. form = neutr.) kąm m. f." Die Angabe entspricht der herkömmlichen Anschauung, ist aber meines Erachtens nicht richtig. kąm ist an all den Stellen, die J. im Auge hat, Instr. Sg. Neutr. Das ist insbesondere für V. 9, 13 klar: āat hā druxš avāstryeite kąmčit vā vačaφhąm, was Geldner, KZ. XXV, 569 „dann wird der Leichenunhold bei einem jeden der Worte zu Boden geschmettert", J. Darmesteter, Traduction II, 563 „et la Druj perd de sa force à chacune de ses paroles" übersetzt. An den andern Stellen ist kąmčit vā adverbial gebraucht „(oder) sonst, sonstwie"; V. 18, 22 steht die Lesung nicht fest. Zur Form s. Hirt, IF. I, 13 f. und Vorgeschichte § 218.

§ 416, No. „In oldest GAw., hvō takes the place of demonstr. hō, which form does not occur in the metrical Gathas". hō kommt freilich nicht vor, so wenig wie yō „welcher", kō „wer?" u. s. w.; aber nach § 411 ist doch hə Y. 46, 1 vorhanden, das nichts anders ist als jAw. hō; s. § 120.

§ 448, 457. Zu gAw. haranā s. Studien II, 120 ff.; IF. II, 255, 257 ff.

§ 450. Wegen yazāi 2. Sg. s. zu § 356; wegen raose (auch § 518) IF. II, 281 ff.

§ 455. Die hier vorgeschlagene Zerlegung huy-ārəš, hy-ārə ist falsch, wie KZ. XXIX, 586 gezeigt wurde. Richtig § 546.

§ 462. -å ist doch = -ās, also der Conjunctiv-Ausgang der thematischen Stämme und gehört sonach nicht unter die „subjunctive endings combined with mode-sign".

§ 465. Die Regeln für die Reduplication in der Verbalbildung sind nicht vollständig und nicht richtig. So wird es z. B. als allgemeine Regel hingestellt „radical ar (r-vowel) is reduplicated hy i". Das gilt aber doch nur für die gewöhnlichen Praesentien (3. Kl.). Vgl. Vorgesch. § 102.

1) **Baunack's Arbeit wird merkwürdiger Weise bei J. nirgend erwähnt vgl. aber § 31 mit B., St. I, 391 f.**

§ 478, No. 1. Aw. hiδaiti „er sitzt“ soll eine reduplicirte Form sein? Vgl. BB. XVII, 117.

§ 487. Die Theilung der ai. Optativformen b'ár-ē-yam, -ē-yur, -ē-ya ist mir nicht verständlich.

§ 518 ff. Ai. brávīmi ist mit überhängendem ī gedruckt: brávīmi; ebenso ásīt § 531, gṛṇīté § 583, prīṇīmasi § 585, avṛṇīta § 586, gṛb'ītá- § 710, rōčī-ṣṇú- § 807, ja sogar tan-v-ī-ya S. 165 No. (1. Sg. Opt. Med.). Ai. i, ī sind ja doch nicht ohne etymologischen Werth, wie die überhängend gedruckten Vocale awestischer Worte; vgl. § 527, 550. Für „Bindevocale“ erwärmt sich heute wohl keiner mehr, der nicht der Linguistik grundsätzlich den Rücken kehrt. Ich nehme nicht an, dass J. bei seinem „interposed ī“ (§ 550) an den „Bindevocal“ gedacht hat. Was aber soll damit gesagt sein?

§ 527. Dasselbe sāhīṯ wird hier als Praesens-, in § 637 als Aorist-Praeteritum geführt.

§ 532. Das Aw. hən „sie waren“ wird mit ai. ásan verglichen. Warum nicht vielmehr mit dem völlig identischen ai. san? S. Handbuch § 298.

§ 541. Zu dazdē war, gegenüber der Note § 541, N., auf § 89 zu verweisen; s. § 600.

§ 556. kərənte (kərᵊnte) soll eine 3. Sg. Med. mit Suffix -tai aus kart- nach der 7. Klasse sein. „kərᵊ-n-te.. ai. č'in-t-é“. Aber dies steht doch, wenn es überhaupt vorkommt[1]), für č'intté = *č'i-n-t-tē, wie aus Whitney, Grammar § 684, 231 zu ersehen ist. Die von J. verlangte Form wäre arisch *kṛ-n-ϑ-tai (ϑt aus tt), das im Aw. *kərąste ergeben haben würde; s. § 49. Den Ausweg *kṛ-nt-ai, mit Suffix -ai (§ 450), als Grundlage anzunehmen, hat sich J. selber abgeschnitten, dadurch, dass er § 558 auch kərəntu wie kərənte auffasst; ein Imperativsuffix -u aber gibt es nicht. Es scheint mir kaum zweifelhaft, dass kərənt in beiden Formen (V. 7, 38. 40) eine Verstümmlung von kərəntənt ist, und zwar eine Verstümmlung seitens der Abschreiber; vgl. kərəntāṯ (V. 7, 37. 39). S. AF. II, 30.

§ 559. Zur Conjunctivform činaϑāmaide wird erklärend hinzugefügt „a-conj. by transfer as in Skt.“ Wie sollte denn die Form anders lauten, ohne solche Uebertragung?

§ 566. Aw. surunaoiti und ai. śṛṇóti decken sich nicht; vgl. AF. II, 67.

§ 568. Die gAw. 3. Du. Praes. vərə-nv-aitē wird ohne weitere Bemerkung ai. kṛ-ṇv-āitē zur Seite gestellt. Das ist aber Conjunctivform; s. KZ. XXVII, 214, N.

§ 569 (s. auch S. 262). „dᵊb-ᵊnaotā“. Wie ist das zu verstehen? S. BB. XIII, 60 f.

1) Wo steht die Form? Die 2. Plur. wird mit č'indd'vé angeführt, also mit voller Schreibung.

§ 599. Statt middle muss es zwei Mal selbstverständlich active heissen. Uebrigens ist daδō Y. 10, 9 nicht 3. Sg. Perf. „I have made", sondern Nom. Sg. Part. Praes. Act. Man vergleiche urvaϑem staotarem vaṇhaṇhem daδō aoxta ahurō mazdå" mit Vp. 2, 3 yōi (als Acc. Plur.; § 380) aoxta ahurō mazdå zaraϑuštrāi yasnyāča vahmyāča; das Verbum finitum ist also an beiden Sätzen aoxta, das beide Male mit doppeltem Accusativ verbunden ist. daδō als Nom. Sg. steht auch Tahm. Fragm. 110: hō daδō ašem uparaoδayeite yo drvaite daδāite „der thut, obwohl er schenkt, dem Aša Abbruch, wer einem Ketzer schenkt".

§ 610. Zu tūtuyå s. KZ. XXIX, 561.

§ 619. yeyą wird als 3. Pl. Conj. Perf. bezeichnet, aber mit dem Zusatz „if not desiderative". Das verstehe ich nicht. S. § 593, 4.

§ 659. Die falsche Bestimmung von påṇhē als 1. Sg. Conj. fällt vermuthlich mir zur Last; KZ. XXIX, 320. p⁰ in Y. 28, 11 ist wie in 49, 10 2. Sg. Es giebt keine 1. Sg. Conj. auf ar. -ai (s. IF. II, 280 f.), sondern nur auf -āi; mənghāi (§ 661, N.) ist so wenig thematisch wie isāi (§ 521). Das gilt auch für § 642: gərəzē u. s. w. sind 1. Sing. Ind.; buye ist Infinitiv.

§ 674. xrvīšyant- soll eine Futurbildung sein: „xrvīšyant- from √xrvī- 'be raw, bloody'". Viel einfacher und plausibler ist es doch, xrviš-ya- zu theilen und es als Denominativ zu nehmen; zur Bedeutung s. ai. kraviṣṇúṣ. S. Handbuch § 283.

§ 692. Statt xraožda͟t Y. 46, 11 hat die NA. xraoda͟t. Das Beispiel passt also nicht. Ebensowenig das folgende, da avaṇhabdaēta V. 4, 45 „er soll schlafen" bedeutet. Zu yaoždāiti s. § 750, N. Die beiden §§ 691 und 692 wären besser weggeblieben, s. meine Vorgesch. § 139.

§ 694. frasrūta- bedeutet dasselbe wie κλυτός und inclutus („renowned") und hat durchaus keinen Anspruch darauf „to be noted under the causal formation". Ebensowenig pairiᵘrvaēšta- Yt. 11, 2; vgl. zur Stelle Yt. 13, 71.

§ 700. zixšnåṇha- musste erläutert werden, s. IF. I, 185 f.; ai. ǰñā- ist normal Aw. šnā- (bzw. xšnā-), nicht žnā-! — Zu sīša-, das nur „lehren" bedeutet und mit ai. śikṣati nichts zu thun hat, s. KZ. XXVIII, 36; § 20 giebt das Richtige.

§ 701, N. ǰaxšavå soll sein „a Perf. Participle of the Desid. Act. √ǰan-". So nach ZPGl. Wie soll das aber herauskommen!

§ 705. čarəkərəmahī gehört nicht zu kar- „machen", s. ai. čarkarti. — Die Erklärung von yaēšya- als Intens., die meinem Handbuch entstammen wird, ist falsch; das wäre yāiš⁰, vgl. vāurayā u. s. w., s. ai. yéṣati und Vorgesch. § 150. — rārəšyeinti u. s. w. gehören nicht zu raš- „to wound", siehe Geldner 3 Yasht 100 f., KZ. XXX, 515; ferner KZ. XXIX, 303 f.

§ 731. dašina(!) ist = dakṣiṇá. — xšapō „at night". Wo? Ich kenne xšapō nur in Verbindung mit Adj. oder Pron.

§ 733. Aw. parō ist, wie die Bedeutung klar darthut, gleich ai. parás *und* purás.

§ 740. „Aw. yezi, yeδi „if“ = skt. yádi.“ Der alte Fehler mit der unverwüstlichen Lebenskraft; s. IF. II, 261 f.

§ 754, 3. Die hier angedeutete Erklärung von nišaφharatū (und nišaφhasti) steht im Widerspruch zu § 619, 2; s. jetzt Caland, KZ. XXXII, 590.

§ 761. Die unglückliche Einstellung von „aməša- ‚immortal‘ = skt. amṛ́ta-“ unter prim. Suffix a- (!) scheint aus Spiegel's vgl. Grammatik 163 übernommen zu sein. — „Aw. čaxra- n. ‚wheel‘ = skt. čakrá-“ wird sowohl hier als auch § 815, unter Suff. ra- aufgeführt; was ist nun richtig?

§ 764. „Aw. -əna = skt. -ana (i. e. -ᵃna)“. Mir unklar.

§ 767. Aw. zafar- n. „‚jaw‘“ findet sich unter Suff. ar-, aber § 823 unter var- verzeichnet, hier mit der Erläuterung ‚i. e. zap-var § 95‘. Eins oder das andere ist falsch. Ich führe f auf ar. p‘ zurück — Suffix ar- — und verweise gegenüber dem b‘ des ai. ǰámb‘as auf die Pare Aw. nāfō: ai. nā́b‘iš, Aw. ǰafra: ǰaiwiᵒ, ai. gab‘īrás u. s. w.; Vorgeschichte § 23 b. — antarᵒ ‚between, inter‘ hat unter dem Nominalbildungssuffix ar- sicher nichts zu suchen.

§ 774. Das arische Primärsuffix in- kann getrost aus den Grammatiken verschwinden; wegen kainin- s. IF. I, 188 f.; in afštačinō steht i nach § 30 für a; vgl. die Varianten ᵒənō, ᵒanō Y. 42, 2.

§ 794. āiϑi- (so, nicht aiϑi-; vgl. KZ. XXXIII, 187, No. 2) ist, wie aus KZ. XXX, 514 erhellt, āiϑ-i- zu theilen. — Wenn haxti- gleich ai. sákt‘i- wäre, müsste es ja nach § 77, No. 3 *haxδi- lauten.

§ 812. „haiϑya- ‚true‘ = skt. satyá-“ dient als Beleg für das Primärsuffix ya-. Nach der allgemein angenommenen Etymologie gehört es vielmehr als Secundärbildung zu *sánt-, sat-; s. Whitney, Grammar § 1212, 3.

§ 817. „tiγri nom. propr.“ Ich kenne nur tiγriš „Pfeil“.

§ 821. „surunvant- ‚audible‘.“ Ein solches Wort existirt nicht, wie schon Geldner, 3 Yasht 68 gezeigt hat; s. Vorgesch. § 209, 11.

§ 823. Zu srvara- „horned“ s. BB. XV, 14, No.

§ 830. „Aw. -aona ... perhaps primitive u-stem + ana.“ Ich verstehe nicht, wie da aona- heraus kommen soll. Zu ϑraētaona- s. IF. I, 180.

§ 833. Die Gleichung Aw. vīžvanč- = ai. višvañč- ist falsch. Aw. vīžu- gehört mit vaēžy-[arštiš] zusammen und sammt diesem zu ai. vigrá-; s. Caland, KZ. XXXI, 267. Das

ž in vīžv° ist übertragen, wie das č in čū u. s. w.[1]) Zur Bildung vgl. ai. ṛǰváñčas.

§ 834. „Aw. hvaᵽhəvi- m. ‚blessedness.“ Das ist falsch; das Thema ist °vya-, wie § 29 richtig angegeben wird, vgl. zur Bildung ai. vāyavyá.

§ 839. Zu ainika- war JSchmidt, Pluralbild. 390 zu berücksichtigen.

§ 845. „aiwiϑya- ‚away, distant‘“. Die richtige Erklärung von aiwiϑyō hat J. selber in § 77, No. 2 gegeben.

§ 852. Aw. pouruya ‚first‘ = skt. pūrvyá- soll mit ya- aus einem u-Stamm gebildet sein? Das Richtige war dem PW. zu entnehmen.

S. 273 bringt noch zwei Nachträge zur Lautlehre:

Zu § 193: „Aw. u, ū occasionally = skt. a (derived from nasal sonants“. So nach Horn, vgl. dessen Grundriss 52, No.; s. ferner JAOS. XV, CLXXX; XVI, XXXIX f., IF. Anz. III, 110. Mit der Beweiskraft der Beispiele ist es aber verzweifelt schlecht bestellt. J.'s Vermittlungsvorschlag JAOS. XVI, XL „the writing u in Aw. may indeed not be truly orthographic“ hilft auch nicht weiter. J. legt a. O. das Hauptgewicht auf Aw. gufra- neben ǰafra- und ai. gabʰīrá-, gambʰīrá-. Man beachte aber np. nuhuftan und Horn, Grundriss 236 f., von Bradke, ZDMG. XL, 683; ferner ai. gúhati, Aw. aguze und gūzrā; wir haben also eine Basis gu- oder gʷu- mit verschiedenen „Wurzeldeterminativen“. Auch das chronologische Moment ist zu berücksichtigen: wann soll denn m̥ oder n̥ zu u geworden sein? Im Iranischen giebt es die Laute doch nicht mehr.

Zu § 76 ff. „Orig. pm becomes Aw. hm“. So nach Geldner; vgl. jetzt Ved. St. II, 135, No. Auch das bezweifle ich. Geldner schreibt: „so steht vahma- für *vafma- und gehört zu vafuš, ufyeiti. Zu der beliebten Fügung yasna- vahma- vergleiche man ufyemi yazamaide Y. 26, 1.“ Man sehe sich aber einmal die Stelle an; da steht ašāunąm vaᵽuhīš sūrå spentå fravašayō staomi zbayemi ufyemi; dann folgt ein Kolon, und dann geht es weiter yazamaide nmānyå vīsyå zantumå dańyumå zaraϑuštrōtemå mit Punkt dahinter[2]). Also: das letzte und das erste Wort zweier aufeinander folgender Sätze, das erste eine 1. Sing., das andere eine 1. Plur., sollen beweisen, dass die „beliebte Fügung“ der beiden Nomina yasna- und vahma- auch im Verbum ihr Gegenstück habe. Es muss schlimm um eine Behauptung stehen, wenn ihr der Urheber eine solche Begründung mit auf den Weg giebt. Ich schliesse vielmehr so: Der beliebten

---

1) Ich mache bei der Gelegenheit zu KZ. XXX, 267 ff. und XXXII 592 auf Aw. usinəmah- EN. aufmerksam, eig. „der gerne seine Ehrfurcht bezeigt“; Aw. usi° „willig“ also zu ai. *uš́rá-, usrá- ZDMG. XLIII, 667 f.

2) S. auch Y. 17, 18; 71, 22; Yt. 13, 21. An der letzten Stelle freilich ist das Kolon vergessen.

Verbindung der Nomina yasna- und vahma- gegenüber finde ich Y. 51, 22 den Satz tą yazāi xᵛāiš nāmə̄niš pairičā jasāi vantā; s. auch Y. 70, 1. Das macht es mir wahrscheinlich, dass vahma- und vanta- etymologisch verwandt sind; sonach wäre ersteres auf idg. *u̥n̥-smo- zurückzuführen. Dass aber vahma- nicht zu ufyā u. s. w. zu ziehen sei, das scheint mir vor allem durch das altp. patiyāvahaiy bewiesen, das ich schon AF. II, 106 N. mit Aw. vahma- in Zusammenhang gebracht habe. [An ap. pat° erinnert der Aw. EN. paiti.vaṇha-he Yt. 13, 109.] Es steht nichts im Weg, auch das ap. Wort mit van-ta- zu verbinden, indem man es als sigm. Aorist nimmt. — Geldner's zweites Beispiel für hm aus pm ist hahmī Y. 34, 5, das die 1. Sg. zu hafšī 43, 4 und haptī 31, 22 bilden soll. Leider hat G. eine erläuternde Uebersetzung der drei Stellen nicht gegeben. Es wird nur gesagt, „In Y. 43, 4 ist hafšī mit zastā verbunden, sap- ist synonym mit spr̥š́- und mr̥š́-". Dagegen hatte er KZ. XXX, 317, 324 gefunden, „hap- = skt. sap. bedeutet „bewerkstelligen, fördern, herbeischaffen"", und Y. 34, 5 yaϑā vå hahmī hatte er KZ. XXVIII, 303 übersetzt „dass ich euch dazu vermag". Ob hahmī wirklich die beste Lesart ist, scheint mir recht zweifelhaft. Die Hdss. bieten hahmī, haxmī und ahmī[1]); letzteres hat wohl dem Zendisten vorgelegen. Jedenfalls hängt von h° der folgende Infinitiv ϑrāyōidyāi (BB. XVII, 347) ab. Ich möchte jetzt, dem sehr gut bezeugten haxmī den Vorzug gebend, übersetzen: „Liegt das in eurer Macht, liegt es in eurem Vermögen so (es) zu thun, wie (wenn) ich in euch dringe . . . den Armen zu beschirmen?" Zur Bedeutung vgl. haxš°, hixš° bei Geldner, Studien zum Aw. 7, No. S. auch Caland, KZ. XXX, 546.

An Druckfehlern und sonstigen kleineren Versehen ist kein Mangel; das Verzeichniss S. 272 ist bei weitem nicht vollständig. Auch sind die abweichenden Lesarten der Neuausgabe nicht immer berücksichtigt; s. oben zu § 692. Ich führe im Folgenden auch die des ersten Vendidadheftes auf, das J. noch nicht vorgelegen hat.

S. 5, Z. 23 l. avazāite; — 7, 8 l. id; — 8, 21: Y. 30, 3 steht vačahičā; das Beispiel passt also nicht; — 10, 17 l. ahma; — 17, 3 l. dūraēdars-; — 21, 8 l. avy = Aw. aoy; — 30, 8 l. úṣṭram; — 40, 8 l. paṇtaṇhum; — 40, 20 l. and -byō (for -dbyō), -bya (for -dbya); — 43, 28 l. dīd°; — 44, 10 l. íṣav°; — 45, 24 l. dáṣiṣṭ'am; — 47, 3 l. hunvaṇuha; — 48, 24 f. l. vaṇri; str. vaṇra-; — 49, 9 l. drəgvasū; — 51, 32 l. nkṣáṇam; — 52, 8 l. b'aviṣyatám; — 52, 21: NA., A. 3, 7 hat disyāt[2]); — 53, 6 l. int. 3. sg.; — 53, 27 l. šyeintī; — 55, 11: NA., Yt. 13, 43 hat hərəzənti; — 59, 6 l. vrātāis; — 55, 23 l. -āatča; — 66, 34 l. -əsča;

1) In der Schrift des Bücherpehlevi würden alle drei Lesarten gleich aussehen.
2) Richtig § 645.

– 67, 34 l. azd^{i}bīš (Y. 37, 3; 5, 3; V. 4, 50, 51; 6, 49) oder azd^{ə}bīš (Y. 55, 1); — 68, 15: NA., V. 3, 29 hat srasčintīš; — 71, 20 yaskō? wo?; — 73, 2 l. apərənāyūke; — 73, 12 l. po^{u}ru°; — 77, 6 f.: NA., Yt. 8, 12, Ny. 1, 8 hat tištryaēinyasča, °aēnyō; — 77, 15 srayå? wo? zu Yt. 22, 9 s. 17, 11; — 79, 22 l. aφhava; — 81, 29 l. gāvā; — 82, 18 l. amərətaṯbya; — 83, 5 und 84, 2: NA., V. 6, 26 hat apaya; — 84, 8: NA., Yt. 10, 96, 132 hat °nyånčim; — 85, 9 l. čazdō°; — 87, 10 l. parənavō; — 88, 21 l. aryam-ṇé; — 89, 8 l. aryam-ásu; — 89, 31: NA., V. 3, 24 hat °šōiϑna; — 92, 27 raoxšni? wo? NA. hat Yt. 6, 1; 7, 4 raoxšnē, Yt. 19, 53 raoxšni.xšnūtem; — 96, 3 l. nərəbya; — 99, 23: NA., V. 5, 24 hat masyayå; — 100, 5 l. °yaφhō; — 100, 12 l. -vāb; — 103, 3 l. vīϑiši; — 104, 16 l. huyaštatara-; — 111, 33 l. accented; — 124, 23 l. hvāv°; — 125, 29 l. § 432; — 126, 7 l. vīspe (pronominal), vīspə; — 181, 37 l. š'ērē; — 135, 21 l. -ōiṯ; — 145, 7 l. b'ár-ā-ṇi; — 147, 7 l. saδay° (dreimal); — 147, 15: NA., Yt. 12, 25 hat urvisinti; — 148, 15 l. vātōyōtū; — 152, 27 l. bráv-ā-ṇi; — 153, 20 l. bruv-āṇá-; — 159, 15: NA., V. 3, 5 hat zīzənti; — 162, 16 l. š'r̥-ṇó-ti; — 165, 14 l. fyaφbuntaēča[1]); — 168, 15; 172, 27 und 174, 29: NA., V. 4, 46 hat čaxrare, Medium; — 168, 33 yaēša erscheint mit y (initial), nicht mit ii; — 169, 28 l. yōiϑəmā; — 176, 7 gemeint ist āstār°; NA., V. 5, 4 hat āstryeintīm; — 183, 16 l. ϑwarōž-dūm; — 184, 15 l. d'ıṣ-amāṇa-; — 185, 33 l. š'rávi; — 186, 33 l. *sark-ṣy-ántē; — 187, 3 l. yak-ṣy-ámāṇa-; — 190, 10 l. rōdáyata; — 200, 6 l. fraoirištå; — 200, 9 l. aibigairyā; — 200, 10 l. paitiričyā; – 202, 11 l. uiti; — 202, 29 l. dašina; — 203, 8 l. sáčā; — 203, 11 l. pasčaēta; — 203, 15 l. bāδa; — 204, 23 l. purás; — 205, 31 l. yadā; — 208, 12 l. adruǰ-; — 209, 7 l. əvisti-; — 210, 15 l. azaφhibyō; — 211, 22 l. nišąsyā Y. 50, 2; — 211, 34: NA. hat paitī stavas; — 214, 6 l. parštah-; — 216, 25 l. ıš'āná-; — 217, 23 l. dašina; — 222, 13 l. ukt'á-; — 232, 6 und 245, 10 l. yavaētātaēča; — 232, 12 l. ϑanvarəti-; — 234, 20 l. pūrvyá-; — 235, 10 l. ašāvairī-; — 237, 19 f.: NA., Y. 53, 3 hat paityāstəm; — 239, 23: NA., V. 6, 27 hat nərəbərəzasčiṯ, Abl.S. zu °bərəz-; — 247, 2 l. kə (2 mal) statt kā; — 272, 22 l. təm. — Die indischen Wörter entbehren öfters der Accente.

Münster i. W. Bartholomae.

1) fry° der NA. Yt. 5, 120 ist Druckfehler, wie schon IF., Anz. I, 102 bemerkt wurde. Es wäre wünschenswerth, dass Geldner selbst in Bälde ein ähnliches Verzeichniss wie das dortige veröffentlichte. Wenn G. damit bis zum Erscheinen des letzten Heftes wartet, so kann es leicht geschehen, dass inzwischen der Abdruck der Druckfehler bereits mehrere Auflagen erlebt hat; vgl. Pischel, Ved. Stud. I, 86.

Vida do Abba Samuel do mosteiro do Kalamon. Versão ethiopica. Memoria destinada á X sessão do Congresso internacional dos Orientalistas por F. M. Esteves Pereira. Lisboa 1894. (203 S. 8.).

Der um die äthiopische Litteratur hochverdiente portugiesische Gelehrte giebt uns hier zur Abwechslung einmal ein Heiligenleben. Abbâ Samuel, der Stifter des Klosters Kalamon in der Nähe des Faijûm, lebte in der ersten Hälfte des siebten Jahrhunderts. Seine Geschichte ist, sicher von einem Mönch seines Klosters, in koptischer Sprache verfasst worden. Von dieser koptischen Schrift sind einige Fragmente übrig, von denen eines mit französischer Uebersetzung von Amélineau herausgegeben ist (Journ. as. 1888, II, 363 ff.), nachdem schon Zoega eines, das mehr ein Auszug zu sein scheint, mit lateinischer Inhaltsangabe veröffentlicht hatte (Catal. codd. Copt. 545 ff.). Die andern sind noch unediert. Nach Pereira (S. 72) ist anzunehmen, dass diese Bruchstücke nicht alle derselben Textgestalt angehören; bei solchen Schriften nehmen sich die Copisten manche Freiheit. Vollständig hat sich aber eine äthiopische Uebersetzung erhalten; diese legt uns jetzt Pereira äthiopisch und portugiesisch vor. Es ist nicht sicher, ob sie direct aus dem Koptischen gemacht ist oder durch Vermittlung einer arabischen Uebersetzung. Der Herausgeber stellt die wahrscheinliche Vermuthung auf, der Aethiope habe mit Hülfe eines Aegypters gearbeitet, der ihm den koptischen Text mündlich ins Arabische übertrug. Zur Controle haben wir ausser den Bruchstücken des Urtextes noch den aus diesem geflossenen Abschnitt über unsern Heiligen im arabischen Synaxar, den wir einerseits in äthiopischer Uebersetzung, andrerseits, aber etwas verkürzt, arabisch besitzen. Auch diese beiden Stücke theilt uns der Herausgeber mit. Wir sehen daraus, dass der Abessinier inhaltlich nichts hinzugefügt hat. Auch solche Seltsamkeiten wie die doppelte Verfolgung, die doppelte Gefangenschaft bei den Barbaren und das Reden der Kameelinn gehören schon dem Original an: die Kopten waren eben für die Abessinier das Vorbild auch in der Geschmacklosigkeit. Dagegen kürzt der Aethiope gelegentlich ein wenig ab und lässt besonders einige Namen weg, wie gleich im Anfang die geographischen.

Der Verfasser beruft sich auf solche, die das Erzählte gehört oder gesehen hätten; fest steht somit, dass er kein Zeitgenosse seines Helden war, nicht aber, dass er wirklich nur eine Generation später gelebt hätte, denn wir brauchen derartige Ausdrücke nicht wörtlich zu nehmen. Daraus, dass in der Schrift gar nicht von der muslimischen Eroberung die Rede ist, darf man nicht etwa schliessen, dass sie schon vor 640 abgefasst wäre. Wird doch auch die persische Occupation, die ein Jahrzehnt dauerte und wahrscheinlich viel drückender war als die arabische, nicht erwähnt, während man doch zu erwarten hätte, dass ein ägyptischer Schriftsteller jener

Periode ihrer gedenken würde. Wenn die Angabe des arabischen Synaxar's, dass Samuel die Eroberung durch die Araber vorausgesagt habe, schon aus der Urgestalt der Biographie stammt, so muss sie grade umgekehrt nach diesem Ereigniss geschrieben sein; aber freilich ist anzunehmen, dass jene Stelle ein späterer Zusatz ist, vielleicht auf den apokryphen Prophezeiungen beruhend, die sich noch unter Samuel's Namen erhalten haben[1]). Dass unsere Schrift, die den Samuel unter dem Patriarchat Benjamin's (623—662) oder vielmehr zur Zeit von dessen Verbannung (631—640)[2]) agieren lässt, nicht mehr unter römischer Herrschaft verfasst worden, ist ja aber auch so gewiss; vielleicht gehört sie sogar erst dem achten Jahrhundert an, wenn nicht einem noch spätern.

Ueber den Heiligen erfahren wir im Grunde nur wenig genaues. Er ist ein Asket und Wunderthäter vom gewöhnlichen Schlage. Dass er ein strenger Verfechter des Monophysitismus gewesen, versteht sich fast von selbst. Darum ist auch recht wohl möglich, dass er ernstlich für seinen Glauben gelitten habe, aber durch das hier Erzählte wird das doch nicht recht verbürgt. Solches Bekennerthum war eine passende Ausstattung für den Mann einer ägyptischen erbaulichen Geschichte. Dass nach der Biographie der chalcedonische Patriarch persönlich die Misshandlung Samuel's leitet, dass ihn gar ein Engel auf einmal heilt und ihm das ausgeschlagene Auge wieder einsetzt, trägt nicht dazu bei, sein Martyrium glaubhafter zu machen. Selbst seine Gefangenschaft bei den Barbaren könnte ein Skeptiker anzweifeln, weil fast alle einzelnen Umstände der betreffenden Erzählung im üblichen Legendenstil und gradezu fabelhaft sind. So dient dies Heiligenleben weit mehr zur Characterisirung des ägyptischen Christenthums denn als historische Quelle im engeren Sinne.

Dadurch, dass, wie gesagt, die Geschichte zum Theil ausdrücklich in die Zeit gelegt wird, wo der monophysitische Patriarch Benjamin sich flüchten musste, wird es sicher, dass die hier geschilderte Verfolgung die unter Heraclius in den dreissiger Jahren des siebten Jahrhunderts ist, und wir dürfen dem Schriftsteller wohl in so weit trauen, dass Samuel eben damals gelebt und gekämpft hat. Nun heisst der chalcedonische Patriarch in dem von Amélineau herausgegebenen koptischen Fragment ***Πκαυχιος***. An der entsprechenden Stelle hat der äthiopische Text keinen Namen, aber es ist doch so gut wie sicher, dass es derselbe Mann ist, der vorher bei ihm (mehr oder weniger entstellt) ***Makserjânôs*** heisst (so die Berliner Handschrift; die Londoner ***Maksemjânôs*** d. i. ***Maximianos***). Das Synaxar setzt dafür المقوقز, äthiopisch ***Maqôqaz.***

1) In drei Pariser Handschriften, s. Pereira S. 63. Ob sie dieselbe Schrift enthalten, ist aus den kurzen Angaben des Pariser Catalogs nicht zu erkennen. Sie verdienten wohl einmal eine Untersuchung.

2) S. Gutschmid, Kleine Schriften 2, 499.

Damit ist jener Mann schon mit dem räthselhaften المُقَوْقِس der muslimischen Ueberlieferung identificiert, und Amélineau hat sie denn auch gleich gesetzt. Pereira geht weiter und sieht im *al-Muqauqis* gradezu den Patriarchen Kyros. Diese Identificirung ist wirklich kaum zu umgehen, wenn das Heiligenleben in Bezug auf die Person des Verfolgers Recht hat. Die Uebereinstimmung des äthiopischen Textes und des Synaxar's macht wahrscheinlich, dass der Name in Wirklichkeit nicht mit π, sondern mit μ anfing, obgleich immerhin möglich ist, dass grade μ Schreibfehler einer Handschrift war, auf die einerseits die vom Aethiopen übersetzte zurückging, andrerseits die, welche der Verfasser des Synaxarstückes benutzte.

Ich muss aber gestehn, ich habe doch entschiedene Bedenken dagegen, in alMuqauqis einen Patriarchen und also den Kyros zu sehen. Zunächst darf man auf das Zeugniss des Synaxar's nicht viel geben. Denn dieses verräth durch seine Schreibung mit ز (المقوقز), dass es aus dem, von den westlichen Monophysiten viel gebrauchten, s. g. Elmacinus (Ibn al'Amîd) geschöpft hat, welcher den المقوقس, von der er nur nach einer m u s l i m i s c h e n Quelle spricht, so schreibt. Es handelt sich hier also bloss um eine Conjectur jenes Schriftstellers [1]). Aber auch mehrere positive Gründe sprechen dagegen, dass alMuqauqis = Kyros sei. Man müsste bei dieser Annahme erstlich die Beziehung Muhammed's zu alMuqauqis für eine Fabel erklären, denn Kyros ward erst grade ein Jahr vor dem Tode des Propheten (8. Juni 632) Patriarch [2]); nun hatte diesem aber die ihm nach der Tradition von alMuqauqis geschickte Koptinn Maria den Ibrâhîm geboren, und der war schon vor ihm gestorben. Den alMuqauqis hier zu streichen, mag man sich um so schwerer entschliessen, da sich eben an diese Erzählung die älteste (auch von Pereira übersehne) Notiz über seine Herkunft anschliesst: er war, heisst es, aus *Hafn* im Bezirk von *Anṣinâ* (Ibn Hischâm 121). Immerhin ist jedoch möglich, dass die Tradition mit Unrecht den aus der Zeit der Eroberung bekannten Namen auf den Mann übertragen habe, der Muhammed beschenkt hatte. Dann kommt aber in Betracht, dass die alten muslimischen Quellen, die doch sonst zwischen weltlichen und geistlichen Grossen zu unterscheiden wissen, die auch den Patriarchen Benjamin als solchen kennen, nie die leiseste Andeutung davon haben, dass alMuqanqis auch eine geistliche Würde bekleidet habe. Ferner wird er durch-

1) In Erpen's Ausgabe 23 ist المقوقز gedruckt. — Wenn المهاجرين für „Hagareni" (185, 9) wirklich vom Autor herrührt, so ist das eine weitere „Verbesserung" nach Ibn al'Amîd oder einem Andern, der muslimischen Werken folgt.

2) Gutschmid, Kl. Schriften 2, 477.

weg als Kopte behandelt, was auf Kyros gewiss nicht passt [1]). Wâqidî (bei Ibn Sa'd in Wellhausen's „Skizzen und Vorarbeiten" 4, 3 des arabischen Textes und bei Tab. 1, 1575, 6) nennt ihn „das Haupt (عظيم) der Kopten". Die eben vermerkte Nachricht über seine Herkunft stimmt dazu. Bestätigen würde es das als eigentlicher Name des alMuqauqis angeführte جريج بن مينا „Georg, Sohn Mînâ's", da manche Kopten Mînâ hiessen [2]), aber ich muss doch hervorheben, dass ich für jenen Namen keine alte Quelle kenne. Ibn 'Abdalḥakam (bei Abul Maḥâsin 1, 9) nennt als Vater des alMuqauqis قرقب (so cod. A) und Abû 'Omar alKindî, dessen Zeitalter mir unbekannt ist, (bei Ibn Ḥadschar, Iṣâba 3, 1090) قرقوب, lies فرقوب. Die erstere Form hat Karabacek a. a. O. 3 durch *Παρκαβιος* erklärt, das als ägyptischer Name vorkommt [3]). Aber diese durch ihre Endung auf griechischen Ursprung weisende Form ist doch wohl nur eine Umformung von *Προκόπιος*, das in فرقوب deutlich vorliegt. Dieser Name war damals weit verbreitet, würde also über die Nationalität seines Trägers nichts aussagen. Wenn bei Ibn Ḥadschar a. a. O. جريج بن مينا بن قرقب als Name des alMuqauqis angegeben wird, so dürfte das ein Ausgleich zwischen den beiden verschiedenen Ueberlieferungen, mithin ohne Autorität sein. Aber aus der Bezeichnung اليونانى bei Ibn al-Ḥakam a. a. O. darf man wieder keinen Gegenbeweis gegen sein Koptenthum nehmen, denn für einen „Byzantiner" hätte man الرومى gesagt.

Das Verhalten des alMuqauqis gegenüber den Arabern hat allerdings eine grosse Aehnlichkeit mit dem des Kyros, die schon Zotenberg (Anm. zu Joh. von Nikiu S. 457) aufgefallen ist. Aber, was die Araber von dem Manne erzählen, mit dem sie kämpfen und verhandeln, passt nicht wohl für einen fanatischen Verfolger des koptischen Glaubens und der koptischen Heiligen. Auf die positive Behauptung des (938 schreibenden) Patriarchen Eutychius, dass alMuqauqis ein Jacobit (Monophysit) gewesen sei und die Römer gehasst habe (2, 302) will ich allerdings kein Gewicht legen, da sie auf blosser Combination beruhen mag.

Erst wenn der Name *Πκαυχιος* oder allenfalls *Μκαυχιος* erklärt wäre, könnte man vielleicht hier deutlicher sehen. Wegen

1) Er war vorher Bischof in Lazika gewesen („vom Phasis").

2) S. besonders Karabacek in den „Mittheilungen aus der Sammlung der Papyros Erzherzog Rainer" 1, 2.

3) Der Abfall des *ιος* bei einem Eigennamen, an dem Amélineau Anstoss nimmt, kann doch auch im Koptischen vorgekommen sein, wie er im Syrischen ganz gewöhnlich und auch dem Armenischen und Arabischen nicht fremd ist.

der Endung sollte man die Form für griechisch halten, aber in dem Falle müsste sie sehr entstellt sein. *Μεγαυχής*, das Karabacek a. a. O. 11 nach Krall's Vorschlag in alMuqauqis sieht, kann es nicht sein, da das ein ausschliesslich poetisches Wort ist, dessen Gebrauch als Würdenprädicat (wie **ἐνδοξότατος**, **λαμπρότατος** u. dgl.) gewiss nicht nachzuweisen ist. Eher könnte man in *Πκαυχιος* eine schmähende Bezeichnung vermuthen. Vielleicht bringt uns ein gründlicher Kenner des Koptischen hier einmal Licht.

Wie gesagt, es wird mir schwer, die Identität des alMuqauqis mit dem „Pseudoarchiepiskopos" unsres Heiligenlebens zuzugeben. Will man nicht gradezu an einen unwahrscheinlichen Zufall, Aehnlichkeit aber nicht Gleichheit von Namen zweier angesehner ägyptischen Zeitgenossen, denken, so bleibt die Möglichkeit, dass der Patriarch wie der weltliche Beamte den gleichen, ehrenden oder tadelnden, Beinamen erhalten hätten. Eher möchte ich aber glauben, dass der Verfasser der Biographie, der, mit Recht oder Unrecht, den Gegenpatriarchen persönlich mit Samuel zusammenbrachte, ihm aus Versehen den Namen beigelegt habe, den sein Zeitgenosse, der alMuqauqis der Araber, führte. Vielleicht war dieser, der zuerst einen Vertrag mit den Eroberern geschlossen hatte, schliesslich bei den Kopten doch in den Ruf des Verräthers gekommen und sein Name ihnen dann werth geworden, den Ausbund aller Scheuslichkeit, den Patriarchen der Ketzer, zu bezeichnen.

Ich gebe gern zu, dass das alles sehr unsicher ist. Und ich wage auch kaum zu hoffen, dass eine kritische Untersuchung der gesammten Ueberlieferung über die Einnahme Aegyptens durch die Araber, wobei Johann von Nikiu zu Grunde zu legen wäre, und etwa die Publication der übrigen koptischen Bruchstücke dieser Vita und anderer koptischer Stücke hier volle Klarheit schaffen werde.

Die äthiopische Uebersetzung ist sehr fliessend, in reinem Geez und durchweg leicht verständlich. Die alte Berliner Handschrift, die schon Ludolf benutzt hat, zeichnet sich u. a. dadurch aus, dass sie die verschiedenen Kehl- und Zischlaute immer oder fast immer streng auseinander hält. Vermuthlich steht sie dem äthiopischen Original nahe und folgt ihm auch in der Schreibung. Dann darf man wohl annehmen, dass der Uebersetzer aus dem nördlichen Abessinien stammte und kein Amharer war. Die Eigennamen werden allerdings, gewiss mit auf Grund der ihm vorliegenden koptischen oder arabischen Handschrift, zum Theil etwas entstellt, und ihre Urform ist nicht immer zu ermitteln. So ist mir wenigstens unklar, was unter dem Namen *Akîsâlmû* (Berliner Hdschr.) oder *Akselmû* (Londoner Hdschr.) 90, 201 steckt; sicher nicht das germanische „Anselmo" (Anshalm, Anshelm)[1]. — Wie in der Orthographie so scheint auch sonst der Berliner Codex besser zu sein als der, gleichfalls alte, Londoner; der Herausgeber

1) S. Foerstemann, Althochd. Namenbuch s. v.

hätte sich vielleicht noch mehr an jenen halten können, als er gethan hat. Doch kann sich hier jeder Leser selbst berathen, denn Pereira giebt genau alle Varianten an. Dass er auch die bloss orthographischen aufführt, ist bei so alten Handschriften durchaus in der Ordnung.

Der Herausgeber hat dem Text eine ausführliche Einleitung vorausgeschickt, welche die Schrift im Zusammenhang der christlich-ägyptischen Geschichte und Litteratur behandelt. Den der Frage über alMuqauqis gewidmeten Abschnitt habe ich schon oben berücksichtigt. Im Ganzen hätte die Einleitung ohne Schaden für das Verständniss der Biographie wohl etwas kürzer gefasst werden können.

Im Einzelnen habe ich gegen seine Darlegungen ein paar, allerdings ganz nebensächliche, Einwendungen zu machen. So thut die Behauptung von der „Unfähigkeit der Kaiser, welche auf Marcian folgten“ (S. 6), wenigstens dem Anastasius und dem Justinian Unrecht, wie viel man auch gegen Letzteren einwenden mag. Und der dem Heraclius gemachte Vorwurf „der Energie- und Thatlosigkeit“ (S. 7) ist schwerlich begründet: der Mann, welcher nachher durch die verwegensten Thaten die siegreichen Perser zum Frieden nöthigte, hatte gewiss zwingende Gründe, lange zu warten, ehe er activ auftrat. — منانى „Manichäer“ (S. 9 Anm.) heissen die Chalcedonier öfter in Maqrîzî's Koptengeschichte; natürlich hat der grosse Gelehrte dieses Schimpfwort einer monophysitischen Quelle entnommen, ohne es zu verstehn. — Die Entfernung des Klosters Kalamon im Wâdî Riân von Alexandria beträgt schon durch die Luftlinie gegen 250 Kilometer; die Angabe auf S. 37 Anm. 2 ist also entweder irrthümlich oder bezieht sich auf ein anderes Kloster dieses Namens. — Ich bemerke noch, dass Belhîb auch in der Geschichte der arabischen Eroberung vorkommt Belâdhorî 215. 220; Tab. 1, 2581 f.

Dankenswerth sind auch die beiden Anhänge aus arabischen Schriftstellern über das Kloster Kalamon.

Die Ausstattung des Werkes ist musterhaft; auch zeigt der äthiopische Text nur sehr wenig Druckfehler.

Nachschrift.

In Mas'ûdî's Tanbîh (ed. de Goeje) 261, 5 sq. steht المقوقس القرقب النونى mit der ausdrücklichen Bemerkung, dass النون ein koptisches Geschlecht sei. Ist das richtig, so ist اليونانى daraus entstellt.

Strassburg i. E.

Th. Nöldeke.

Notizen.

Von

Siegmund Fraenkel.

1) Zu ZDMG. XLVII, 418 ff.

419, l. 23 (٦) lese ich: مَا لَبَّثَ ٱلْفَتَيَانِ أَنْ عَصَفَا بِهِم und übersetze: „Nicht haben Tag und Nacht gezögert, sie zu vernichten (sie hielten ja [stets] einen Schlüssel zu jedem Schatze bereit)“. Für die Bedeutung „Tag und Nacht“ vgl. schon Ǵauharī s. v. فتى; es steht hier ungefähr so wie sonst الدهر. Auffällig ist das des Metrums wegen nöthige لَبَّثَ; man hat in dem ganzen folgenden Satze das Object zu sehen, etwa = عَصْفُهُم.

420, l. 13 lies وأَعْجَلْتُهُ „ich kam ihm zuvor“. Das zweite Hemistich beginnt mit diesem Worte. ثُبْيَة giebt keinen Sinn. بَغْتَةً?

420, l. 21 lies خَلِّ Imperat. „lass“.

424, l. 12 lese ich: وانتضاه من جَديدٍ وسَبَدْ „und zieht ihm neues und altes Gewand aus“. عديد giebt hier keinen rechten Sinn. Die von mir für سبد angenommene Bedeutung kann ich zwar nicht belegen; ich denke aber, dass sie durch den Zusammenhang deutlich wird.

424, l. 15 lies رَكِبَ ٱللُّجَّ „er treibt von einem Strudel (zum anderen)“. Oder ist بِهِ zu ergänzen?

2) Zu ZDMG. XLVII, 323 ff.

326, l. 6. Barth hat Geyer's Uebersetzung von الجبء الممدّد „die langwierige Krankheit“ mit Recht mit einem Frage-

zeichen versehen. Zu lesen ist وِالخِباء الممدّد „und des weit ausgespannten Zeltes“. وِالخِباء ist auch die LA. des Ibn as Sikkît; vgl. S. 33 Anm. 7. — 327, l. 1 hat Barth ebenfalls bereits Geyer's Uebersetzung von عيّرتنا richtig verbessert. „Du wirfst uns vor, dass wir uns von den Datteln und dem Weizen des 'Irâḳ nähren“. Den alten Arabern galt im Allgemeinen vegetabilische Nahrung als verächtlich (vgl. *Aram. Fremdw.* 31). Ihre Hauptnahrung bildete Fleisch und Milch. Vgl. Hieronymus adv. Jovin 7. „Arabes et Saraceni et omnis eremi barbaria camelorum lacte et carnibus vivit“[1]). *Ḥamâsa* 792. 793, wo Brod und Datteln den Kameelen gegenübergestellt werden (Die „Nabatäerin“, die das Brot in ihrem Ofen bäckt, soll die Verächtlichkeit noch steigern). *Ḥamâsa* 675 v. 6; 138, 5 v. u. *Ḥizânat al Adab* III, 129, 11; Jâḳût II, 161, 8; Socin, *Arab. Sprüche und Redensarten* No. 586 (ZDMG. XXXVII, 197); *Śifâ al Ġalîl* 25. 3 v. u.

Auch nach Barth's Correcturen und Conjecturen könnte ich noch mancherlei nachtragen und erlaube mir vorläufig nur zwei Bemerkungen.

Aus I, 9 lese ich:

وقتلى بجنب القرنتين كأنّها نُسُورٌ سَقَاهَا بِٱلذُّعافِ مُقَشِّبُ

„und Erschlagene an der Seite von al Ḳurn. als ob es Geier wären, die mit rasch wirkendem (od. tödtlichem) Gifte ein Giftmischer getränkt hat“. Die Verderbniss von بالذعاف zu بالدعاء[2]) ist sehr leicht zu erklären. قشّب schon bei Ġauh. (da auch نَسْر قشيب); سمّ مُقَسَّب bei Freytag ist gewiss nur ein Fehler.

XXIX, v. 20 übersetze ich das zweite Hemistich: „und (Wein) dunkler als Bienenhonig, mit Honig gemischt“.

1) Auch das unmittelbar folgende: „Hi nefas arbitrantur porcorum vesci carnibus“ ist interessant und zu *Aram. Fremdw.* 110 nachzutragen.

2) الدعاء ist also im Register bei Geyer S. 102 zu streichen.

Nachschrift (März 1894).

Vgl. nun zu 1. Nöldeke's Bemerkungen (Z. XLVII, 715 ff.). Durch seine Nachweise S. 716 Anm. 3 wird im Gegensatze zu meiner obigen Behauptung die Aenderung des handschriftlichen لَبِثْ in لَبَّثْ unnöthig.

الفتح القُسّى فى الفتح القدسى

Von

Graf v. Landberg-Hallberger.

In der Vorrede meiner Ausgabe dieses Werkes habe ich die Gründe angeführt, warum der Titel nicht, wie viele im Orient glauben und wie man auch in Europa anzunehmen geneigt ist, الفيح القسى zu lesen ist. Diese Gründe wurden von einem unserer besten Fachgenossen lebhaft angefochten. Ich bin jetzt in der Lage, einen entscheidenden Beweis meiner Behauptung vorzulegen. In der Bibliothek As'ad Efendi in Constantinopel befindet sich das älteste Exemplar dieses Werkes, No. 2333. Es ist im Jahre 590 von Abû el-Maḥâsin 'Abd el-Muḥsin etc., Schüler des Meisters, apographirt, also sieben Jahre vor dem Tode 'Imâd's. Der Titel ist sowohl auf dem Titelblatt als im Colophon, الفتح القسى deutlich mit diacritischen Punkten geschrieben. Der Verfasser hat mit eigener Hand am Ende des Buches eine Iǵâza für den obengenannten Abû el-Maḥâsin geschrieben, der das Buch unter der Leitung des Verfassers copirt und studirt hatte. Wäre der Titel الفيح, hätte der Verfasser seinem Schüler nicht erlaubt الفتح zu schreiben und zu lesen. Eine Masse von anderen Gelehrten haben dasselbe Exemplar benutzt und keiner hat an dem Titel Anstoss genommen. Die Lesung الفيح stammt von späteren Copisten her, die die Paronomasie in الفتح nicht erkannt haben.

Erklärung.

Für diejenigen, welche meine bezüglichen Schriften nicht gelesen haben, berichtige ich folgende Angaben U. Wilcken's in seiner Entgegnung Bd. 47, S. 710 ff. dieser Zeitschrift:

Ich habe W.'s „Recension" in meinem „Beitrag zur Geschichte der Assyriologie etc." nicht zu einem Angriff auf die Assyriologie gestempelt, sondern klar und deutlich ausgesprochen (S. 4, Absatz 4: „Heute ist das anders etc."), dass im Gegensatz zu früheren Angriffen und Ablehnungen der Resultate dieser Wissenschaft, jetzt eine gewisse Vorliebe für dieselben sich bemerklich macht, ohne dass dieselbe immer mit dem nöthigen Grade von Sachkenntniss oder doch wenigstens Zurückhaltung im Urtheil verbunden wäre.

Im Zusammenhang damit habe ich nicht die Beschäftigung des „Historikers" mit meinen Ausführungen zurückgewiesen, sondern im geraden Gegentheil davon verlangt, dass, wer die Geschichte eines Volks beurtheilen, wer also dessen Historiker spielen will, sich mit Sprache und Quellen desselben genügend vertraut mache, um ein selbstständiges Urtheil darüber abgeben zu können.

Wenn W. endlich sagt: „In den Untersuchungen hatte Winckler es noch unentschieden gelassen, welche Städte die leitende Stellung im „Reiche der vier Erdtheile" eingenommen hätten. Wenn er sich nun den Anschein giebt, als habe er in seiner „Geschichte" nichts anderes gesagt, so ist dies eine Täuschung", so führe ich hier statt aller Auseinandersetzungen zunächst die Stellen an, wo Hauptstadt und Reich in der „Geschichte" definirt werden. Es geschieht an zwei Orten, einmal bei der geographischen Uebersicht, wo die vermuthliche Hauptstadt Kutha besprochen wird, das andere Mal, wo von den einzelnen Reichen Babyloniens die Rede ist. Die Stellen lauten: S. 31, Schluss von Absatz 2: „ . . . . des Titels . . . . Königs der vier Weltgegenden. Es scheint, dass der Ursprung des letzteren in Kutha zu suchen sei". S. 33: „Kutha . . . . . . wie bereits erwähnt, war es vermuthlich in vorgeschichtlichen Zeiten der Mittelpunkt des Reiches der vier Weltgegenden". Die Worte scheinen und vermuthlich pflege ich im Sinne bedingter Behauptungen zu gebrauchen. W. freilich führt einen nur wenige Zeilen nach dem letzteren dieser beiden stehenden Satz an, um eine unbedingte Aussage meinerseits daraus zu erweisen.

Schliesslich verweise ich auf eine Stelle aus den Erläuterungen meines gleichzeitig mit den betreffenden Stellen der Geschichte geschriebenen und mehr als ein halbes Jahr vor dem Erscheinen von W.'s „Recension" im Drucke erschienenen Aufsatzes über die kiššati-Frage: Altorientalische Forschungen I, S. 96: Die Art und Weise, wie in dem astrologischen Werke der šar kiššati ... genannt wird, lässt keine andere Annahme zu [1]), als dass hier der König eines bestimmten Staates gemeint ist. Es ist unmöglich, dass er so angeführt werden könnte, wenn „König der Welt", wie man meist anzunehmen geneigt ist, nur ein ganz allgemeiner Prunktitel wäre . . . . . . Ebensowenig wie in šar kiššati kann man in šar kibrat irbitti eine allgemeine Bezeichnung sehen. Ich habe dem in Unters. zur altor. Gesch. S. 82 ff. ausgeführten nichts hinzuzufügen, als dass die Lokalisirung der Mutterstadt des betreffenden Reiches noch nicht mit Sicherheit gelingen will [2])." Ebenda S. 75: „. . . . so kann man meine Gründe, welche für Harran als den Mittelpunkt des „Reiches der Welt" sprechen, nunmehr nachprüfen oder widerlegen . . . . mag man aber über Harran und das „Reich der Welt" denken, wie man will, so kann auch ohne die Annahme meiner Meinung über diesen Punkt, die von der Bedeutung Nordmesopotamiens in vorhethitischer und voraramäischer Zeit bestehen bleiben."

Diese Ausführungen waren, wie gesagt, W. längst zugänglich, als seine „Recension" erschien. Er hat „Forschungen I" dabei noch nicht benutzt, woraus ich ihm keinen Vorwurf gemacht habe. Er hat es aber auch nicht gethan, nachdem ich in meinem „Beitrag" darauf hingewiesen. Ebenso hat er das in „Forschungen II" veröffentlichte weitere Material nicht abgewartet, trotzdem ich es ebenfalls im Beitrag angekündigt hatte.

Berlin, im April 1894.

Hugo Winckler.

---

1) Diese Erwähnungen tragen folgenden Charakter: Wenn das und das Vorzeichen eintritt, dann wird der und der König (der König von Gutium, Anzan und Suri, Aḫarrû, Umliaš, Elam, Ḫattiland, Akkad, der kiššati u. a.) das und das thun, z. B. den Thron besteigen, sterben, einen Einfall machen etc. [Zusatz zu dieser „Erklärung".]

2) Hierzu Anmerkung: „S. hierfür Gesch. Bab. Assyr. S. 33". — [Die oben angeführte Stelle!]

Erklärung.

Im 47. Bande dieser Zeitschrift S. 700 schreibt Herr O. Mann über meinen „Grundriss der neupersischen Etymologie“ wie folgt: „Wer deshalb (sc. weil der Verf. bei der Material-Sammlung häufig auf halbem Wege stehen geblieben ist, d. h. die gedruckt vorliegende Pehlevî-Litteratur nicht voll und ganz benutzt, und von der neupersischen Dialectlitteratur fast nur die Glossare, nie die Texte selbst benutzt sind, welche, wie sich zeigen wird, noch manche werthvolle Ausbeute geliefert hätten[1]) bei eigenen Studien den „Grundriss“ benutzen will, darf sich in keinem Falle[1]) die Mühe verdriessen lassen, das von H. gegebene Material zunächst zu vervollständigen, und dann die Resultate sorgfältig zu prüfen.“ Diese starke Behauptung hatte Herr O. M. dadurch zu beweisen, dass er bei den einzelnen Nummern, welche er bespricht, zunächst die vermisste Vervollständigung selbst lieferte. Was er aber in dieser Beziehung anführt, ist ein wahrhaft kläglich dürftiges Material: Für 29 besprochene Nummern wird eine einzige dialectische Form (*kine*) dazu gethan — die Weisheit über „*aou*“ (Wasser) ist für meinen Grundriss unnützer Ballast, den ich durch die ausdrückliche Bemerkung von vorn herein ausgeschlossen habe, nur solche dialectische Formen anführen zu wollen, welche eine ältere Gestalt als die betr. schriftpersischen Worte zeigen (S. XI), ebenso wie die Zuthat Herrn O. M.'s von *tehemten*, das jeder ABC-Schütze im Neupersischen aus Spiegel's Chrestomathie kennen lernt (ich habe nirgendwo gesagt, dass ich alle np. Composita aufnehmen wolle und habe so selbstverständliche und durchsichtige wie *tehemten* gern weggelassen) — und ausserdem fünf Pehlevîwörter, wobei die werthvolle Bereicherung, dass *pargantan*, von mir aus dem Bund. belegt, auch im Mēn. vorkomme, noch mitgerechnet ist (ich habe nirgendwo versprochen, wie ein Lexicon alle Belegstellen eines Pehlevîwortes anführen zu wollen; übrigens ist es üblich, bei „etwas aufmerksamerer und gründlicherer Arbeit“ Spiegel's Vendidât-Ausgabe nach Capiteln und Versen, nicht bequem nach Seiten und Zeilen zu citiren, wie Herr O. M. bei *vālinitan* thut). Mit diesem Material ist die „in keinem Falle“ unerlässliche Vervollständigung des meinigen abgethan! Also ist doch durch meine Nichtbenutzung der dialectischen Texte nichts Wesentliches versäumt, und ein Paar Pehlevîformen, zumal so

1) Von mir gesperrt.

unwesentlicher Art, wie drei der von Herrn O. M. erwähnten, darf, wer kein mittelpersisches Lexicon schreibt, sich wohl ruhig nachtragen lassen. Nach meinen Bemerkungen über meine Stellung zum Kurdischen S. X [1]), ist es blosse Papierverschwendung (wenn auch nur in einer Anmerkung), zu bedauern, dass ich Socin-Prym's Texte nicht gelesen habe; warum hätte ich für den Grundriss der neupersischen Etymologie nicht ebensogut ossetische, balučische, afghanische Texte lesen müssen? Die ganze Bemerkung über die unterlassene Textlectüre kennzeichnet sich nach allem nur als eine Bemühung, etwas zu tadeln.

Doch weiter! Salemann hat mir ja im Literar. Centralblatte „mangelnde philologische Vorbildung auf neupersischem Gebiete“ vorgeworfen. Sein nicht gerechtes Verfahren, aus den von ihm nachgewiesenen neupersischen Flüchtigkeiten und Versehen, die ich selbst sehr bedauerlich finde [2]), die aber den Kern meines Buches, die Etymologieen und die sprachlichen Sammlungen doch nicht berühren, sein Verfahren, aus diesen eine allgemeine Unsicherheit der np. Angaben und Resultate meines ganzen Buches abzuleiten — ein Nichtiranist muss nach Salemann's Recension sich bedenklich fragen, ob nicht jedes persische Wort meines Buches möglicherweise falsch ist — wird von Herrn O. M. copirt und weit übertrieben. Ausser einer Conjectur über den Dichter Abu'l Khair bringt Herr O. M. aber nur die nämlichen Versehen wie Salemann vor, kein einziges anderes. Hat er also selbstständig nur dasselbe wie dieser gefunden, so liegt darin doch ein Beweis, dass anderes derartiges nicht vorhanden ist, sonst wäre das Zusammentreffen zu eigenthümlich, und das Misstrauen gegen mein Buch muss damit eine Grenze haben; anderenfalls hat Herr O. M. Salemann bloss nachgeschrieben, oder wie er es allerdings ausdrückt „den Warnungsruf wiederholt“. Und Herr O. M. beschränkt sich ja auch sonst darauf, die „ausserordentlich sachgemässen“ etc. Urtheile anderer über mich zu wiederholen, ohne selbst zu deren Stütze etwas Neues beizubringen. Herr O. M. ist aber noch nicht die Autorität, die der Wissenschaft dadurch einen Dienst leistet, wenn sie ohne eigene Leistung, die Meinungen anderer wiederholend, in der ZDMG. Warnungsrufe ertönen lässt.

Die Priorität in der (verbesserten) Erklärung von np. *zinhār* räume ich Herrn Dr. Andreas gern ein, wenn er dieselbe in Anspruch nimmt; seines Vorganges war ich mir nicht bewusst, sonst würde ich dieses ausdrücklich bemerkt haben. Paul Horn.

1) Ich sage dort: „In Bezug auf das Kurdische sind meine Annahmen über Entlehnungen durchaus subjectiv; eigene Studien habe ich über diese Sprache nicht gemacht (Socin-Prym's kurdische Texte habe ich leider nicht durchlesen können) u. s. w.“ Und darauf hin bedauert Herr O. M.

2) Zu Salemann's Kritik habe ich neben KZ. 33, Anm. hier nur wegen ihrer Benutzung durch Herrn O. M. nochmals Stellung genommen.

Zur Beachtung.

Die Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft werden von den Geschäftsführern ersucht:

1) eine *Buchhandlung* zu bezeichnen, durch welche sie die Zusendungen der Gesellschaft zu erhalten wünschen, — falls sie nicht vorziehen, dieselben auf ihre Kosten durch die *Post* zu beziehen;
2) die resp. Jahresbeiträge an unsere Commissions-Buchhandlung *F. A. Brockhaus* in *Leipzig* entweder direct portofrei oder durch Vermittelung einer Buchhandlung regelmässig zur Auszahlung bringen zu lassen;
3) Veränderungen und Zusätze für das Mitgliederverzeichniss, namentlich auch Anzeigen vom Wechsel des Wohnortes nach *Halle a. d. Saale*, an den Schriftführer der Gesellschaft, Prof. *Praetorius* (Lafontainestrasse 17), einzuschicken;
4) Briefe und Sendungen, welche die *Bibliothek* und die anderweitigen Sammlungen der Gesellschaft betreffen, an die „*Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Halle a. d. Saale*“ (Friedrichstrasse 50) ohne Hinzufügung einer weiteren Adresse zu richten;
5) Mittheilungen für die *Zeitschrift* und für die *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* an den Redacteur, Prof. Dr. *Windisch* in *Leipzig* (Universitätsstr. 15) zu senden.

☞ Freunde der Wissenschaft des Orients, welche durch ihren Beitritt die Zwecke der D. M. Gesellschaft zu fördern wünschen, wollen sich deshalb an einen der Geschäftsführer in *Halle* oder *Leipzig* wenden. Der jährliche Beitrag ist 15 *M.*, wofür die Zeitschrift *gratis* geliefert wird.

Die Mitgliedschaft für Lebenszeit wird durch einmalige Zahlung von 240 *M.* (= £. 12 = 300 frcs.) erworben.

[illegible]

Zeitschrift

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Herausgegeben

von den Geschäftsführern,

in Halle Dr. **Pischel**, Dr. **Praetorius**, in Leipzig Dr. **Krehl**, Dr. **Windisch**,

unter der verantwortlichen Redaction

des Prof. Dr. E. Windisch.

Acht und vierzigster Band.

II. Heft.

Leipzig 1894,

in Commission bei F. A. Brockhaus.

Zur Vereinfachung der Berechnung werden die verehrlichen Mitglieder d. D. M. G., welche ihr Exemplar der Zeitschrift **direct durch die Post** *beziehen, ersucht, bei der Zahlung ihres Jahresbeitrags zugleich* **das Porto** *für freie Einsendung der vier Hefte zu bezahlen, und zwar* **mit 1** *Mark in Deutschland und Oestreich, mit 2 Mark im übrigen Auslande.*

Inhalt.

Heft II.

Generalversammlung der D. M. G. am 1. September in Basel, s. Heft I, S. VIII (Freitag 31. August Abends 7 Uhr in der Kunsthalle, Steinenberg 7, Sonnabend 1. September Vormittags $9^1/_2$ Uhr im Gebäude der Lesegesellschaft am Münsterplatz).

Quellenuntersuchungen zur Ḥaiḳârgeschichte.

Von

Bruno Meissner.

Es hat von jeher das Interesse der Forscher geweckt, den weiten Wanderungen der Märchen der verschiedenen Völker nachzugehen und sie auf ihren Ursprung zurückzuführen. Ein grosses Arbeitsfeld für derartige Studien bietet die arabische Märchensammlung „Tausend und eine Nacht", deren Erzählungen zum geringen Theile rein arabisch, sondern aus allen vier Winden zusammengeweht sind. Dass auch die bekannte Geschichte vom weisen Ḥaiḳâr und seinem Neffen Nâdân nicht vereinzelt in der Weltlitteratur dastehe, ist eine seit langem bekannte Thatsache. Schon Assemani (B. O. III, 1, 286) sagt: *De Hicaro eadem fere narrantur, quae de Aesopo Phryge*, und nach ihm haben eine Menge Gelehrter (die Uebersetzer von Tausend und eine Nacht, Zündel, Wagener, Keller) jedenfalls unabhängig von dem Altmeister der syrischen Wissenschaft die Identität der Ḥaiḳârgeschichte mit dem zweiten Theile der sogenannten planudischen Aesopbiographie erkannt. Ueber das Verhältniss beider Versionen zu einander dagegen herrscht noch nicht völlige Uebereinstimmung: einige sehen den arabischen Bericht für den originellen an, andere den griechischen. In neuester Zeit ist zu diesen Fragen neues Material hinzugekommen, da sich in einigen Bibliotheken handschriftlich die syrische Bearbeitung der Ḥaiḳârlegende gefunden hat, die, wie man sehen wird, für die Beantwortung der eben berührten Fragen von grosser Bedeutung ist. Um hier klar urtheilen zu können, ist es nöthig, den Inhalt der drei Versionen dieser Geschichte kurz anzugeben.

I.

Die arabische Version der Ḥaiḳârgeschichte ist publicirt von Ṣâlḥânî in *Contes arabes* (S. 1—20). Der Uebersetzer von Tausend und eine Nacht (Bd. 13, 86 ff.) hatte im grossen und ganzen denselben Text vor sich. Ebenfalls „denselben Text, wie Ṣâlḥânî, aber natürlich mit vielen kleinen Varianten" (Mittheilung Nöldeke's) bietet die karschunische Handschrift Stz. 341 der Gothaischen Hof-

bibliothek[1]); s. Pertsch, Die arabischen Handschriften der herzoglichen Bibliothek zu Gotha IV, 404. Für sonstige Handschriften und Uebersetzungen s. Kuhn, Byzant. Zeitschr. I, 128 und Athenaeum 1890, 738. Die Fassung unseres Textes ist eine relativ alte, wenn auch die Sprache schon häufig Vulgarismen aufweist. Ṣâlḥânî schliesst das gewiss mit Recht aus dem völligen Fehlen von eingestreuten Dichterstellen.

Ḥaiḳâr (حيقار), der Vezir Sanheribs, des Königs von Assyrien und Ninive (سنحريب ملك اثور ونينوى), überragte an Klugheit, Macht und Reichthum alle seine Zeitgenossen. Nur eine Sorge bewegte ihn, dass er nämlich, trotzdem er 60 Frauen geheirathet, keine Kinder erzielen konnte. Die Götter, welche er um Hilfe bat, erhörten sein Flehen nicht, und als er später gläubig wurde, verweigerte auch Gott ihm die Nachkommenschaft um seines früheren Unglaubens willen, rieth ihm aber, seinen Neffen Nâdân (نادان) an Kindesstatt aufzunehmen. Dieses that er auch. Zuerst übergab er ihn acht Ammen zur Erziehung, als er grösser geworden war, leitete er sie selbst. Als er sein Alter herannahen fühlte, empfahl er dem Könige seinen Neffen als Nachfolger und unterwies ihn, da Nâdân Gnade vor den Augen des Königs gefunden hatte, in jeglicher Wissenschaft. Es folgen nun die Weisheitssprüche Ḥaiḳâr's, die entweder einer Gnomensammlung entnommen oder aus mehreren zusammengesucht sind. Sehr wahrscheinlich ist die Entlehnung von der Kategorie der sogenannten „Testamente“ (وصيّة), welche, wie hier, meistens in die Form einer Anrede (mein Sohn, meine Söhne) gekleidet und jedenfalls christlichen Ursprungs sind[2]); s. M. Steinschneider, Die arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen S. 24.

Darauf übergab Ḥaiḳâr ihm sein ganzes Vermögen und Hauswesen und zog sich zurück, um sein Alter in Ruhe zu verbringen. Nâdân war aber ein undankbarer Mensch, und seines Oheims Ermahnungen waren bei ihm auf schlechten Boden gefallen. Er schlug die Sclaven, verkaufte seinen Besitz und suchte seinen Oheim überall zu verläumden. Dieser bereute nun seinen Schritt, entfernte mit Beistimmung des Königs Nâdân aus seinem Hause und adoptirte dessen jüngeren Bruder Nabusaradan[3]) (نبوزردان). Jetzt sann Nâdân auf Rache. Er schrieb nach einiger Zeit im Namen Ḥaiḳârs zwei Briefe, einen an Akîs ibn šâh ḥakîm, den König von

1) Auszüge daraus giebt Cornill, das Buch d. weis. Phil. S. 40ff.

2) „Man hat dergleichen selbst Gott, Messias, andern biblischen Personen, indischen, persischen und griechischen Weisen beigelegt“; vgl. auch Ṣâlḥ. *Cont. arab.* S. 5: فلما تم حيقار الوصايا والامثال.

3) Taus. u. e. Nacht fälschlich: Ebnasadam.

Persien und ʻAǵem (اخيش[1] ابن شاه حكيم ملك الفرس والعجم), den andern an Pharao, den König von Aegypten (فرعون ملك مصر), worin er sie einlud, am Donnerstag in die Adlerebene (بقعة نسرين[2]) zu kommen, da er ihnen dort Assyrien ohne Kampf übergeben wolle. Zu gleicher Zeit richtete er an seinen Oheim einen Brief, wie vom Könige kommend, und bestellte ihn sammt seinen Truppen ebenfalls nach der Adlerebene, wo er auf den König einen Scheinangriff machen sollte, um den eben angekommenen Gesandten des Pharao ein militärisches Schauspiel zu bieten. Die beiden ersten Briefe spielte Nâdân dem Könige in die Hand, der trotz seiner Erregung die Entwickelung der Dinge abwarten wollte. Als er dann am folgenden Donnerstag glauben musste, dass Ḥaikâr wirklich gegen ihn rebelliren wolle, liess er ihn festnehmen und, ohne den bestürzten, sprachlosen Mann zu hören, zum Tode durch das Schwert verurtheilen. Als einzige Gnade konnte er nur erreichen, dass sein Leichnam seinen Dienern zur Beerdigung übergeben würde. Aber Ḥaiḳâr's Frau, Namens اشغفني fand einen Weg, ihren Gemahl zu retten. Sie kam dem Scharfrichter Abu-Sumaik (ابو سميك) und seinen Knechten mit tausend Jungfrauen entgegen, geleitete den ganzen Zug nach Hause und veranstaltete dort erst ein grosses Trinkgelage. Als alle Henkersknechte trunken waren, erinnerte Ḥaiḳâr den Abu-Sumaik daran, dass er ihm zu Sarḥâdûms (سرحادوم), des Vaters Sanherib's, Zeit selbst einmal das Leben gerettet habe und bat ihn nun, ihm das gleiche zu thun. Dieser, durch des Freundes Thränen gerührt, geht darauf ein, und an Ḥaiḳâr's Stelle wird ein schuldiger Sclave desselben, der mit seinen Kleidern bekleidet war, von den trunkenen Knechten hingerichtet. Ḥaiḳâr selbst aber verbirgt sich in einem kleinen Keller (سرداب) an der Schwelle seines Hauses. Da er nun für todt galt, nahm Nâdân sein ganzes Hauswesen in Besitz und zeigte sich dort in seiner ganzen Verworfenheit. Das eigene Volk und sogar der König trauerten um den Verlust eines solchen Mannes; die umliegenden Völker aber, welche durch die Furcht vor Ḥaiḳâr im Zaume gehalten waren, begannen sich zu regen. König Pharao von Aegypten schrieb einen Brief an Sanherib, worin er ihm die Aufgabe stellte, ihm eine Burg in der Luft zu bauen. Wenn er es könnte, würde er ihm Tribut für drei Jahre geben, wo nicht, sollte jener zu derselben Summe verpflichtet sein. Die Minister des Königs wussten keinen Rath und wiesen ihn an Nâdân, den Nachfolger seines Oheims, aber auch dieser wusste kein Mittel, diese Aufgabe zu lösen. Als

1) Var. اكيس.

2) Taus. u. e. Nacht fälschlich: Baschrin.

schliesslich der König ganz rathlos war, eröffnete Abu-Sumaik ihm seinen Ungehorsam gegen seinen Befehl mit der Aufforderung, ihn zu bestrafen. Sanherib aber war durch diese Nachricht hoch erfreut, liess den armen Ḥaiḳâr kommen und bat ihn sehr um Entschuldigung. Nachdem er sich vierzig Tage ausgeruht und erholt hatte, klagte ihm der König seine Noth, und Ḥaiḳâr versprach Abhilfe. Er liess zwei junge Adler fangen, zwei je zweitausend Ellen lange Leinwandstücke weben und zwei Kästen bauen. Dann nahm er zwei kleine Knaben, band die Zeugstücke an die Füsse der Adler und liess jene auf ihren Rücken in die Höhe steigen, alle Tage etwas höher, bis sie zweitausend Ellen hoch in die Lüfte flogen. Die Knaben aber sollten von oben herab rufen: „Bringt uns Steine, Lehm und Kalk, damit wir das Schloss des Königs Pharao bauen; denn die Arbeiter sind müssig.“ Nach weiteren vierzig Tagen waren die Vorbereitungen beendigt, und, nachdem Ḥaiḳâr dem erstaunten Könige sein Werk gezeigt, begab er sich mit grossem Gefolge nach Aegypten. Dort angekommen, wurde er prunkvoll empfangen, verheimlichte aber anfangs seinen Namen und nannte sich Abîḳâm[1]) (ابيقام und ابي قام). Am dritten Tage nach seiner Ankunft liess Pharao ihn rufen. Er sass in rothem Purpurgewande auf seinem Throne, während seine Grossen um ihn standen, und fragte ihn, womit er ihn und seine Grossen vergliche. Ḥaiḳâr vergleicht nun den Pharao mit dem Götzen Bêl (بيل Var. بعل) und seine Grossen mit dessen Priestern. Am nächsten Tage vergleicht er den roth gekleideten Pharao und seine weiss gekleideten Begleiter mit der Sonne und ihren Strahlen; im weissen Kleide gleichen sie Tags darauf dem Monde und den Sternen. Schliesslich kleidet sich Pharao wieder roth und seine Diener ziehen buntfarbige Gewänder an, worauf Ḥaiḳâr ihn mit dem Frühling (شهر نيسان), jene mit dessen Blumen vergleicht. Auf die Frage Pharao's, wem Sanherib gleiche, antwortet er, er gleiche Gott im Himmel und seine Grossen dem Donner und Blitz. Jetzt erst wird Pharao stutzig und drängt ihn, seinen wahren Namen zu nennen, worauf er bekennt, dass er Ḥaiḳâr sei. Als Aufgabe für den kommenden Tag befiehlt er ihm, ein Wort zu sagen, welches noch Niemand gehört hat. Er verfasst darauf einen Brief Sanherib's an Pharao, worin jener ihn bittet, ihm neunhundert Talente zu borgen. Der König von Aegypten gesteht, dieses noch nicht gehört zu haben; ist also auch hierin unterlegen. Es folgt nun die Aufgabe des Baues des Luftschlosses, die in der oben erwähnten Weise gelöst wird. Am nächsten Morgen fragt Pharao den Ḥaiḳâr, wie es komme, dass, wenn ein Hengst Sanherib's in Assyrien wiehere, die Stuten in Aegypten concipirten. Als Antwort darauf ergreift er eine Katze und fängt sie an zu schlagen. Auf die Frage, weshalb

1) Taus. u. e. Nacht fälschlich: Abimakam.

er das thäte, entgegnet er, diese Katze sei heute Nacht nach Ninive gelaufen und hätte einen ihm gehörigen Hahn, ein Geschenk seines Königs, getödtet. Als dem Pharao dieses wegen der grossen Entfernung unglaublich erscheint, erwidert er, wenn die Stuten das Wiehern eines Hengstes bis aus Assyrien hören könnten, so könne auch eine Katze in einer Nacht den Weg nach Ninive hin und zurück machen. So hat der König von Aegypten wieder den Kürzeren gezogen. Er gieht ihm nun ein Räthsel auf[1]): Was bedeutet ein Palast, welchen ein Baumeister aus 8760 Steinen erbaut hat; darin sind zwölf Bäume gepflanzt, deren jeder dreissig Aeste, und jeder Ast zwei Trauben, eine weisse und eine schwarze trägt? Ḥaiḳâr deutet das richtig auf das Jahr. Ferner soll er zwei Stricke aus Sand drehen. Das bewerkstelligt er, indem er an der Ostseite des Schlosses in die Wand zwei Löcher schlägt und dieselhen mit Sand anfüllt, sodass die so verstopften Oeffnungen wie Stricke aussehen. Zum Schluss wird ihm aufgegeben, einen zerbrochenen Mühlstein zusammenzunähen. Darauf antwortet er, man solle ihm entsprechendes Schusterwerkzeug gehen; dann werde er es thun. Als er so alle Aufgahen gelöst hatte, zieht er mit Schätzen reich beladen nach Ninive zurück, wo er von Sanherib mit grosser Freude empfangen wird. Als einzige Gnade erhittet er sich, ihm Nâdân auszuliefern. Als ihm dieses gewährt wird, lässt er ihn erst geisseln, legt ihn in ein Gefängniss unter der Aufsicht des Nahuḥâl[2]) (نبوحال) und hält ihm täglich seine Schlechtigkeiten vor, indem er ihn meistens mit Gestalten vergleicht, die Fabeln entnommen sind. Nâdân bittet ihn um Verzeihung und erhietet sich sein niedrigster Diener zu werden; aber ehe die Begnadigung erfolgt, stirbt er eines qualvollen Todes.

II.

Die syrische Version dieser Legende ist his jetzt noch nicht publicirt, ist aber handschriftlich vorhanden. Ich habe folgende Handschriften henutzt:

1) Das oben beschädigte Blatt 114 von Add. 7200 bildet einen Theil der Aḥîḳargeschichte (s. Hoffmann, Auszüge S. 182). Die Fassung ist kurz und scheint älter als die heiden folgenden zu sein. Aḥîḳar erzählt meistens in der ersten Person von sich; doch wird auch von ihm in der dritten Person erzählt[3]).

2) Or. 2313, 172a ff. hietet einen jüngeren, aber ahgesehen von einigen Fehlern ziemlich lesbaren Text. Leider ist die Erzählung nicht vollständig erhalten. Das erhaltene Fragment hildet

1) Diese Geschichte fehit bei Ṣâlḥânî, sie findet sich aber in der Uebersetzung von Taus. u. e. Nacht.

2) So lies für بنوحال (Ṣâlḥ.).

3) Vgl. Hoffmann, Auszüge aus syr. Act. pers. Märt. S. 182.

den achten (ܚ) Kurrâs eines sonst verloren gegangenen Buches und ist am Anfang etwas beschädigt. Erzählt wird in der ersten Person.

3) Sachau 336, 17 ff. mit der Ueberschrift: ܬܘܒ ܒܐܠܗܐ ܚܝܠ ܡܫܪܐ ܟܬܒܐ ܫܦܝܪܐ ܠܡܟܬܒ ܠܫܥܝܐ (sic!) ܚܟܝܡܐ ܐܚܝܩܪ ܐܬܘܪܝܐ ܕܟܬܒܗ ܝܥܩܘܒ ܐܘܪܗܝܐ ܟܕ ܗܘ ܡܦܩܢܐ ܕܡܢ ܡܥܕܢܐ ܦܩܘܕܐ ܕܡܢܝ ܐܣܪܚܕܘܢ ܗܘ ܡܠܟܐ ܕܒܝܬ ܐܬܘܪ ܠܡܠܟܐ ܦܪܥܘܢ ܐܪܥ ܠܡܨܪܝܢ. Diese Handschrift ist sehr jung (aus dem Jahre 1883) und bietet einen stellenweise arg verderbten Text, da der Abschreiber seine Vorlage häufig wohl nicht mehr verstanden hat. Die ursprüngliche, jedenfalls alte Fassung der Erzählung ist von einem jüngeren, aber sehr flüchtigen Redactor überarbeitet worden. Der alte Text erzählte noch in der dritten Person von Aḫiḳar (war also in seiner Fassung wohl älter als Add. 7200), der Bearbeiter wollte dagegen, wie die beiden andern Handschriften, überall den Helden selbst erzählen lassen, liess aber häufig die dritte Person stehen, z. B. ܟܕ ܐܫܬܡܥ ܡܠܟܐ ܥܠ ܐܚܝܩܪ (30 b), ܘܫܡܥ ܐܚܝܩܪ ܡܠܟܘܬܗ ܕܝܠܝ (31 b), zuweilen setzte er beide Constructionen neben einander, z. B. ܗܘܝܬ ܟܕ ܚܙܐ ܠܐܢܫܘܗܝ ܕܟܘܪܐ¹) ܘܫܡܫܘܬܗ ܘܦܘܠܚܢܗ (30 a). Ein Zeichen für das Alter des ursprünglichen Textes scheint es auch zu sein, dass an einzelnen Stellen der Bearbeiter noch Asarhaddon als den König, welcher Aḫiḳar nach Aegypten sendet, stehen gelassen hat, z. B. ܟܕ ܐܚܝܩܪ ܫܦܪܐ ܘ[ܗܕܢܝ?] ܠܪܡܫܐ ܕܐܣܪܚܕܘܢ ܡܠܟܐ (30 b); ܟܕ ܐܣܪܚܕܘܢ ܠܐܚܝܩܪ ܫܦܪܐ²) ܘܗܕܢܝ [ܠܪܡܫܐ?] (31 b); s. darüber w. u. Noch jünger sind die mit rother Tinte geschriebenen Ueberschriften[3]), die alle recht geschmacklos und willkürlich gesetzt sind. Die Bemerkung, dass Jacob von Edessa der Verfasser dieser Geschichte sei, ist natürlich schon wegen des falschen Todesjahres unbrauchbar.

Ausserdem existirt noch ein Manuscript dieser Legende in der Bibliothek der Universität Cambridge (s. Wright, Syr. Lit. 826, Anm. 28), das mir nicht zugänglich gewesen ist. Es ist aber Aussicht vorhanden, dass in Bälde eine Edition dieses Textes erscheine.

1) M. S. ܕܫܡܫܘܬܗ.

2) Die beiden Stellen scheinen sich gegenseitig zu ergänzen. Die Zusätze scheinen unbedingt nöthig zu sein.

3) Ueber einen roth geschriebenen Zusatz bei dem Räthsel vom Jahr s. w. u.

Die syrische Version der Aḥiḳargeschichte stimmt mit der arabischen inhaltlich vollkommen überein, häufig selbst bis in den Ausdruck. Kleinere Unterschiede, z. B. dass die Zahlenangaben nicht genau übereinstimmen und dass die Weisheitssprüche und Vergleiche in anderer Reihenfolge stehen, theils ganz weggelassen sind, sind natürlich auf Rechnung der Abschreiber und Bearbeiter zu setzen. Auch von den Differenzen in den Eigennamen hat, wie man sehen wird, nur die Gleichsetzung von ܐܚܝܩܪ und حيقار Bedeutung; die anderen Verschiedenheiten sind nur graphische Varianten oder Schreibfehler. Aḥiḳar's Neffe heisst ebenfalls ܢܕܢ, sein fingirter Name in Aegypten ist ܐܒܝܩܡ, auch die Namen der Könige ܣܢܚܪܝܒ und ܣܪܚܕܘܡ, der Könige von ܦܪܣ ܘܥܝܠܡ sind dieselben; der Name des Akis ist dagegen durch ein Versehen der Berliner Handschrift ausgefallen[1]), er heisst hier nur ܡܠܟܐ ܕܦܪܣ ܘܥܝܠܡ, ebenso der des adoptirten jüngeren Bruders des Nâdân. In den gefälschten Briefen schreibt Nâdân, dass die Könige am 25. Tage des Monats nach der Adlerebene (ܦܩܥܬ ܢܫܪܐ) kommen würden. Nur graphisch verschieden sind die Namen des Henkers ܢܒܘܣܡܣܟ, der Frau Aḥiḳar's ܐܫܦܓܢܝ und der beiden Knaben, welche auf den Adlern reiten, ܢܒܘܚܠ und ܛܒܫܠܡ; arab. heissen sie نبوحال[2]) und طبشاليم. Dem Wächter Nâdân's Nabuḥâl entspricht syr. ܢܒܘܗܠ (nur Or. 2313).

Zum Schluss sei noch auf einige kleine Verschiedenheiten in der Erzählung hingewiesen:

In Add. 7200 folgen richtig die Unterweisungen Aḥiḳar's gleich dem Bericht über die Adoption Nâdân's. Ob allerdings in dieser Recension die Vorstellung Nâdân's bei dem Könige überhaupt erwähnt ist, muss unentschieden bleiben, weil der Text mitten in den Sprüchen abbricht. Sach. 336 hat dagegen dieselbe Anordnung wie arab.

Die Beschreibung der Kleidung des Königs und seiner Begleiter bei den vier Vergleichen ist eine etwas andere:

1) In der kirchenslavischen Uebersetzung heisst der persische König Nalon. Ich glaube, dass dieses nur eine Verstümmelung von Elam ist, vgl. wenigstens Byz. Zeitschr. I, 118: „Ich Akyrios dem König von Persien Nalon Gruss“ mit Sach. 336, 30b: „einen davon an den König von Persien und Elam“ (ܘܚܕ ܡܢܗܘܢ ܠܘܬ ܡܠܟܐ ܕܦܪܣ ܘܥܝܠܡ).

2) So lies wieder statt بنوحال.

1) Erster Tag: König Linnen und Purpur; die Grossen roth — Bêl und Priester.

2) Zweiter Tag: König und Grosse weisse Gewänder — Sonne und Strahlen.

3) Dritter Tag: König und Grosse schwarze Gewänder, die Thüren des Palastes schwarz — Mond und Sterne.

4) Vierter Tag: König und Grosse bunte Gewänder, die Thüren des Palastes bunt — Nisan und Blumen.

Der im Arab. unverständliche Witz von dem Worte, das noch Niemand gehört hat, ist Sach. 336 und besonders Or. 2313 in etwas richtigerer Fassung, indem hier der Brief von Pharao an Sanherib gerichtet ist. Dass der Syrer aber die Pointe verstanden habe, ist wohl kaum anzunehmen, da man in dem Briefe doch kaum einen Schuldschein (s. u.) sehen kann. Der Inhalt desselben ist folgender: „Ich brauche neunhundert Talente. Borge mir das Geld, ich werde es dir bald zurückschicken.“ Als bei der Verlesung desselben die Grossen riefen: „Das haben wir schon gehört“, antwortet Aḫîḳar: „Dann ist Aegypten Assyrien neunhundert Talente schuldig“ (Or. 2313, 172a ff.: ܡܢ ܦܪܥܘܢ ܡܠܟܐ ܕܡܨܪܝܢ ܠܣܢܚܪܝܒ
ܡܠܟܐ ܕܐܬܘܪ ܘܕܢܝܢܘܐ ܫܠܡ. ܡܬܚܫܚܝܢ ܡܠܟܐ ܠܘܬ ܡܠܟܐ [ܘ]ܐܚ̈ܐ
ܠܘܬ ܐܚ̈ܐ ܘܟܕܘ ܙܒܢܐ ܡܬܚܫܚܢ ܐܠܟܪܝ ܠܗܘܢ[1] ܘܣܘܢܩܢܐ ܣܢܝܩ ܒܟ ܟܟܪ̈ܐ.
ܗܫܐ ܫܐܠ ܠܟ ܡܢ ܟܠ ܬܫܥܡܐܐ ܟܟܪ̈ܝܢ ܟܣܦܐ ܠܦܘܪܢܣܐ ܕܥܒܕ̈ܝ ܘܡܢ ܡܠܟܐ
ܐܫܐܠ ܡܫܐܠ ܐܢܐ ܠܟܘܢ[2] ܠܡܘܕܥܘܬܟܘܢ. ܘܠܗܕܐ ܐܝܟ ܕܐܬܐ ܕܬܒܥܬܘܢ
ܘܠܡܬܒܥܘ ܠܐܬܒܝ. ܘܩܪܐ ܡܠܟܐ ܘܟܠܗ ܪܘܪ[ܒܢܘܗ]ܝ ܘܐܡܪܝܢ ܠܗ.
ܕܗܘܐ ܐܚܝܩܪ ܟܬܒ: ܐܝܟ ܡܠܬܐ ܕܠܐ ܫܡܝܥܐ ܠܢ. ܘܟܕ ܩܪܝܗ ܩܕܡܝܗܘܢ
ܐܝܟ ܕܫܡܝܥܝܢ ܗܘܘ ܡܢ ܡܠܟܐ ܡܢܗ ܘܐܡܪܘ. ܗܕܐ ܫܡܝܥܐ ܠܟܠܢ
ܘܐܡܪܘ (ܟܠܗܘܢ[3]) ܗܟܝܠ ܐܠܐ ܐܡܪ ܐܚܝܩܪ ܗܘ ܠܗܘܢ ܗܐ ܠܡܫܟܢܘܬܐ ܟܟܪ̈ܝܢ
ܬܫܥܡܐܐ ܠܐܬܘܪ).

Das Räthsel vom Jahr ist syrisch wesentlich anders überliefert: Es giebt eine Säule, darüber sind zwölf Cedern, an jeder Ceder

---

1) So Or. 2313 unverständlich; Sach. 336: ܡܛܠ ܕܐܬܟܪܝ ܗܘܐ.

2) M. S.: ܠܟܘܢ.

3) Der Zusatz nach Sach. 336: ܘܐܡܪܝܢ ܟܠܗܘܢ. Aesoprom. 32: *καὶ εἴδομεν τοῦτο καὶ ἠκούσαμεν, καὶ ἀληθῶς ἐπιστάμεθα.*

befinden sich dreissig Räder und an jedem Rade zwei Stricke [1]), ein weisser und ein schwarzer [2]).

III.

Der entsprechende griechische Text schreibt diese Thaten dem Aesop zu und bildet den zweiten Theil der sogenannten Aesopbiographie des Maximus Planudes (s. Eberhard, Fabulae romanenses I, 225 ff.). Im ersten Theile (cap. 1—22) werden Aesops Schicksale bei dem samischen Philosophen Xanthos und bei Krösos von Lydien geschildert, im dritten (cap. 33) wird sein gewaltsamer Tod zu Delphi erzählt, dessen Bewohner er durch satirische Bemerkungen erzürnt hatte. Diese beiden Theile sind, wie Keller (Unters. zur Gesch. d. gr. Fabel S. 364) nachgewiesen hat, nothwendig griechischen Ursprungs, weil mehrere Witze nur aus der griechischen Sprache zu verstehen sind. Zwischen diese beiden Theile sind nun die Erlebnisse Aesops in Babylonien und Aegypten eingeschoben (cap. 23—32), die einen ganz andern Character tragen. Hier ist aus dem griechischen Weisen ein orientalischer Magier geworden.

Die Berührungen zwischen dieser Version einerseits und der syrisch-arabischen andrerseits sind nicht so enge, wie die jener Bearbeitungen untereinander. Immerhin ist aber die Verwandtschaft aller über jeden Zweifel erhaben. Der Inhalt des griechischen Stücks ist kurz folgender: In den Zeiten allgemeinen Friedens gaben die Könige einander Räthsel auf; wenn sie sie lösten, bekamen sie einen bestimmten Tribut, wo nicht, so mussten sie ihn in gleicher Höhe zahlen. Aesop, der um diese Zeit bei Lykeros (*Λυκῆρος*), dem Könige von Babylon, weilte, war so geschickt in der Kunst des Räthsellösens und -aufgebens, dass er seinem Könige auf diese Weise viel Geld verschaffte. Aesop hatte keine Kinder und adoptirte deshalb einen seiner Verwandten Namens Ennos (*Ἔννος* var. *Αἶνος*). Als dieser sich mit einem Kebsweibe seines Adoptivvaters in ein Liebesverhältniss eingelassen, wollte er ihn aus dem Hause

1) Sach. 336 hat dafür ܪ̈ܘܡܢ. In der Antwort Aḥiḳar's fügt Sach. 336 hinzu: ܘܦ̈ ܐܣܛܘܟܐ ܒܚܝܠܗ(?) ܡܢ ܐܡܝܢ ܐܠܗܐ ܘܡܥܒܕܢܐ ܘܡܫܡܥ ܘܠܐܠܗܐ ܠܟܬܒܐ. ܘܡܥܒܕܢܐ (lies ܠܐܡܝܢ) ܐܠܗܐ ܘܡܥܒܕܢܐ ܘܡܫܡܥ ܘܠܐܠܗܐ ܩܕܡ ܐܠܗܘܗܝ. Diese Bemerkung ist aber mit rother Tinte geschrieben und characterisirt sich so als späterer Zusatz (s. o.), der allerdings auch in die Erzählung von Taus. u. e. Nacht übergegangen ist.

2) Der Unterschied zwischen Sach. 336 und arab., wonach man an die Füsse der Adler Räder (ܓܝ̈ܓܠܐ) band, ist nur scheinbar, da Or. 2313 lehrt, dass dafür ܓܝ̈ܠܐ zu lesen ist.

jagen. Ennos aber schreibt aus Rache im Namen Aesop's Briefe an die Feinde des Königs Lykeros, worin er verspricht, ihnen mehr als jenem behilflich zu sein, und spielt sie dem Lykeros in die Hand. Vom Zorn übermannt, befiehlt er dem Hermippos (Ἕρμιππος), Aesop sofort zu tödten. Er wird aber von ihm gerettet und in einem Grabe verborgen, während Ennos das ganze Hauswesen übernimmt. Auf die Kunde von Aesop's Tode schickt Nektanebo (Νεκτεναβώ immer), der König von Aegypten, einen Brief an Lykeros mit der Aufforderung, ihm Architekten, welche ihm ein Schloss in der Luft bauen sollten, und einen Mann zu senden, der alle seine Fragen beantworten könne; wo nicht, so solle er Tribut bezahlen. Da Lykeros nun bedauert, Aesop haben tödten zu lassen, gesteht Hermipp seinen Ungehorsam gegen den Befehl des Königs. Aesop wird aus dem Grabe befreit und zum Könige gebracht, wo er sich von dem Verdachte seiner Schuld reinigt und für Ennos Verzeihung erlangt. Auf den Brief des Nektanebo lässt er antworten, dass man zu Anfang des Winters ihm die gewünschten Leute schicken würde. Aesop wird dann wieder in seine Aemter eingesetzt. Dem Ennos thut er nichts Böses, giebt ihm aber eine Menge Ermahnungen. Der Inhalt derselben sind Regeln über das Verhalten gegenüber Freunden, Feinden, der Frau, Dienern etc. Nach diesen Worten giebt Ennos, „wie durch ein Geschoss getroffen", seinen Geist auf. Zur Lösung seiner Aufgabe lässt Aesop nun vier junge Adler fangen, welche er so abrichtete, dass sie Ballons (θύλακες) mit Knaben in die Höhe trugen und, wie jene wollten, auf- und abwärts flogen. Im nächsten Frühling (!) machte er sich auf den Weg. Auf die Kunde von seiner Ankunft befiehlt Nektanebo seinen Begleitern weisse Gewänder anzuziehen, während er selbst ein hellgelbes anthat, ein Diadem und einen mit Edelsteinen besetzten Turban aufsetzte und auf seinem Throne Platz nahm. Gefragt, wem sie ähnlich sähen, vergleicht Aesop ihn mit der Frühlingssonne und seine Diener mit reifen Aehren. Am nächsten Tage vergleicht er Nektanebo, der ein ganz weisses Kleid angezogen hat, und seine roth gekleideten Grossen mit der Sonne und deren Strahlen. Auf eine geringschätzige Bemerkung über den König Lykeros entgegnet er, dass der Glanz von Nektanebo's Herrschaft im Vergleich zu jenem nur Finsterniss heissen könne. Es folgt der Turmbau in der Luft. Die vier Adler fliegen von vier bestimmten Ecken mit den Knaben in die Luft, welche von dort aus nach Baumaterial verlangen. Als Nektanebo meint, er habe keine geflügelten Menschen, erwidert Aesop, sein König habe welche. Nun legt ihm der Aegypter die Frage vor, wie es komme, dass seine Stuten concipirten, wenn die Hengste in Babylon wieherten. Aesop lässt als Antwort darauf eine Katze, welche die Aegypter als Gott verehren, fangen und auf der Strasse durchprügeln. Dem darüber erzürnten Könige antwortet er, dass sie letzte Nacht dem Lykeros in Babylon einen Hahn getödtet habe.

Als Nektanebo das wegen der grossen Entfernung beider Länder nicht glauben will, wird er abgewiesen mit der Frage: Und wie können, wenn in Babylon die Hengste wiehern, hier die Stuten empfangen? Darauf liess er Weise aus Heliopolis kommen, welche ihm Räthselfragen aufgeben sollten. Der erste sagt, er habe von der Gottheit eine Frage erhalten, ob er sie lösen könne. Aesop entgegnet: Du lügst. Gott braucht durch einen Menschen nicht zu lernen. Das Räthsel eines zweiten lautet: Es giebt einen grossen Tempel, in demselben eine Säule, welche zwölf Städte trägt, deren jede mit dreissig Balken bedeckt ist. Auf diesen gehen zwei Frauen umher. Aesop deutet das richtig auf das Jahr. Zum Schluss soll er den Aegyptern ein Problem aufgeben, das sie vorher weder gesehen noch gehört haben. Er verfasst ein Schriftstück, das einen Schuldschein Nektanebos an Lykeros über tausend Talente enthält. Als er dieses am nächsten Morgen dem Könige überreicht, riefen die Weisen, bevor sie es gelesen hatten, aus: Wir kennen, was darin ist; es verhält sich wirklich so. Erst als der König den Schein gelesen, erkennt er die Zwickmühle und erklärt sich für überwunden. Darauf entlässt er Aesop reich beschenkt nach Babylon, wo er freudig empfangen wird. Auf Befehl des Lykeros wird ihm eine goldene Säule errichtet.

IV.

Man sieht auf den ersten Blick die nahe Verwandtschaft aller dreier Versionen, man sieht aber auch, dass die arabische der syrischen näher steht als beide der griechischen. Es ist also zuerst zu untersuchen, ob der griechischen oder der syrisch-arabischen Bearbeitung die Priorität gebührt. Der Uebersetzer von Tausend und eine Nacht (XIII, S. 294) entscheidet sich mit dem Ausruf: „Schon sind ihm die Fabeln von dem Phrygischen Sklaven durch den Arabischen Weisen Lokman streitig gemacht; Heykar beraubt ihn nun auch noch gar seiner eigenen Handlungen: was bleibt da noch an dem armen Aesop?“ für die zweite Möglichkeit, ebenso Zündel (Aesop in Aegypten, Rhein. Mus. V, 450 ff.), dem auch Wagener (*Essai sur les rapports qui existent entre les apologues de l'Inde et les apologues de la Grèce* in den *Mémoires de l'académie royale . . . de Belgique* XXV, 54) wenigstens in diesem Punkte nicht widerspricht. Sein einziger Grund, welchen er hierfür anführen kann, ist der, dass in dem Räthsel vom Jahr in der arabischen Fassung anstatt der beiden Frauen zwei Trauben (eines Palmbaumes) figuriren und im Aegyptischen der Palmbaum die Bezeichnung des Jahres sei (Horap. I, 3). Eine Widerlegung dieses schwachen Arguments wird wohl niemand für nöthig halten. Keller hat (a. a. O. S. 372) mit Recht die Ursprünglichkeit des griechischen Romans betont. Dafür spricht nicht weniger als alles.

Die nothwendige Angabe des griechischen Textes (cap. 23): *κατ' ἐκείνους γὰρ τοὺς χρόνους οἱ βασιλεῖς πρὸς ἀλλήλους εἰρήνην ἔχοντες καὶ τέρψεως χάριν προβλήματα τῶν σοφιστικῶν πρὸς ἀλλήλους γραφόντες ἔπεμπον ἅπερ οἱ μὲν ἐπιλυόμενοι φόρους ἐπὶ ῥητοῖς πρὸς τῶν πεμπέντων ἐλάμβανον, οἱ δὲ μὴ τοὺς ἴσους παρεῖχον* fehlt in der syrisch-arabischen Bearbeitung. Ohne diese Erwähnung hätte Sanherib das Anerbieten Pharaos, ihm einen Palast in der Luft zu bauen, einfach ignoriren können.

Nach dem griechischen Berichte lässt Aesop vier junge Adler fangen, entsprechend den vier Ecken des zu erbauenden Thurmes. Die orientalischen Versionen haben unpassender Weise nur zwei Adler. Die Differenz ist vielleicht so zu erklären, dass ein Bearbeiter zwei Paar Adler in zwei Adler umgewandelt hat. Auch im übrigen ist der planudische Bericht von der Erbauung des Schlosses einfacher und darum wohl älter als die anderen. So sind z. B. die *θύλακες*, in welchen die Knaben in die Höhe getragen werden, beibehalten und erscheinen als ܟܘܠܟ̈ܐ resp. صندوقين, trotzdem sie hier doch auf die Rücken der Adler gebunden werden. Man sieht gar nicht ein und es wird auch gar nicht angegeben, wozu sie gebraucht werden.

Auch der zweimalige Vergleich des Königs mit der Sonne, deren *φῶς* aber gegenüber Lykeros doch nur *ζόφος* ist, macht einen ursprünglicheren Eindruck als die viermaligen, ganz zusammenhangslosen und keinen Fortschritt zeigenden Vergleiche der Ḥaiḳârgeschichte.

Das Räthsel vom Jahr ist sicher griechisch. In ähnlicher Fassung erwähnt es Diogenes von Laerte (I, 6 no. 3) von Kleobul, während Suidas es seiner Tochter Kleobuline (s. s. v.) zuschreibt:

Εἷς ὁ πατήρ, παῖδες δὲ δυώδεκα· τῶν δὲ θ'ἑκάστῳ
παῖδες δὶς τριάκοντα διάνδιχα εἶδος ἔχουσαι·
αἱ μὲν λευκαὶ ἔασιν ἰδεῖν, αἱ δ'αὖτε μέλαιναι·
ἀθάνατοι δὲ τ'ἐοῦσαι, ἀποφθινίθουσιν ἅπασαι.

Aber auch von der jetzt im Syrischen vorliegenden Fassung lässt sich beweisen, dass sie indogermanisch ist. Semiten hätten immer gesagt: „und auf jedem Rade zwei Stricke, ein schwarzer und ein weisser“ und in der Auflösung: „die beiden Stricke aber, der schwarze und der weisse, sind Nacht und Tag“, niemals umgekehrt, weil für sie der Tag mit dem Abend beginnt. Dieser allgemein semitischen Anschauung hat sich auch der Bearbeiter von Sach. 336 nicht entziehen können. In der Aufgabe des Räthsels hat er noch die ursprüngliche Form: ܘܥܠ ܟܠ ܓܝܓܠ ܐܝܬ ܬܪ̈ܝܢ ܚܒ̈ܠܝܢ. ܚܕ ܚܘܪܐ ܘܚܕ ܐܘܟܡܐ, in der Auflösung aber nimmt er die nach seinen Begriffen nothwendige Umstellung vor: ܬܪ̈ܝܢ ܚܒ̈ܠܝܢ ܚܕ ܐܘܟܡܐ ܘܚܕ

ܚܘܪܐ. ܠܠܝܐ ܘܐܝܡܡܐ ܠܐܝܠܝܢ. Or. 2313 hat der Vorlage entsprechend zuerst: ܘܟܠܗ ܚܝܠܐ ܐܝܟ ܣܩܠܐ· ܚܕ ܚܘܪܐ ܘܚܕ ܐܘܟܡܐ und auch dann: ܐܝܟ ܣܩܠܐ ܚܕ ܚܘܪܐ ܘܚܕ ܐܘܟܡܐ ܠܐܝܠܝܢ ܐܝܡܡܐ ܘܠܠܝܐ [1]).

Die Erzählung, wie Aesop sich der Aufgabe erledigt, Prohleme aufzugeben, welche weder Nektanebo noch seine Grossen kennen, ist im Griechischen sehr witzig. Auf alle Fälle muss der König tausend Talente bezahlen: wenn er gesteht, dieses Schriftstück nicht zu kennen, weil er dann die Wette verloren hat; wenn er es anerkennt, weil er dann dem Lykeros die Summe schuldig ist. Der syrische Bearbeiter wird diesen Witz wohl kaum mehr völlig verstanden hahen; der ohen citirte Brief kann doch nicht gut als Schuldschein angesehen werden. In dem arabischen Berichte schliesslich ist er ganz unverständlich geworden, indem nicht Pharao, sondern Sanherib den Schuldbrief schreiht.

Schliesslich geht der secundäre Character dieser Versionen noch daraus hervor, dass in den Ermahnungs- und Strafreden Ḥaiḳâr's an Nâdân nicht selten griechische Bestandtheile verwebt sind. So theilt Šahrastânî (S. 306) den Ausspruch: „Das Schweifwedeln des Hundes gieht ihm Nahrung, aher sein Bellen Schläge“ (Sach. 336, 25a: ܘܢܒܚܐ ܕܟܠܒܐ ܝܗܒ ܠܗ ܠܚܡܐ. ܘܫܘܫܛܗ ܡܡܠܐ(?) ܡܚܘܬܐ; Add. 7200, 114a: ܘܢܒܚܗ ܕܟܠܒܐ ܝܗܒ ܠܗ ܠܚܡܐ. ܘܫܘܫܛܗ ܝܗܒ ܠܗ ܡܚܘܬܐ) von Demokrit mit. Derselhe üherliefert auch (S. 298) den Spruch: „Das Straucheln des Fusses ist hesser als das Straucheln der Zunge“ (Sach. 336, 26b: ܫܘܪܥܐ ܕܒܪܢܫܐ ܒܪܓܠܗ ܛܒ ܗܘ ܡܢ ܫܘܪܥܐ ܕܠܫܢܗ) unter den Weisheitssprüchen Solons mit, während Maximus (Migne, Patrol. Graec. XCI, 940) den ähnlichen Spruch: *Κρεῖττον εἶναι τῷ ποδὶ ὀλισθαίνειν ἢ τῇ γλώσσῃ* dem Socrates zuschreibt [2]). Die Weisung: „Mein Sohn, sei nicht wie der Mandelhaum, weil er vor allen Bäumen grün wird, und nach allen Frucht hringt, sondern sei wie der Maulbeerbaum, welcher vor allen Bäumen Frucht hringt und nach allen grünt“ (*Contes arabes* S. 4) geht vielleicht auf Bahrius 254 (ed. Gitlhauer) zurück [3]). Ebenso findet sich die Fahel „die

1) In der kirchenslavischen Uebersetzung heisst es dagegen: „und in jedem Rade zwei Mäuse, eine schwarz, die andere weiss“ und „und die zwei Mäuse, die eine schwarz, die andere weiss, das sind Tag und Nacht“. Die syrische Vorlage muss also hier ܐܘܟܡܐ ܘܚܘܪܐ gehabt haben; das ܠܠܝܐ ܘܐܝܡܡܐ änderte aber der griechische Uebersetzer in Tag und Nacht.

2) Vgl. Cornill, a. a. O. S. 40, 43.

3) Vgl. aber auch Trac. Sabb. 88a.

Zimmerleute und der Baum" (*Contes ar.* S. 19) in derselben Gestalt Aes. 171, und die Fabel „Schlinge und Vogel" entspricht Aes. 46 [1]).

Alle diese Gründe stellen die Priorität des griechischen Berichtes ganz ausser Frage, wenn es auch nicht wahrscheinlich ist, dass die orientalischen Bearbeitungen gerade aus der uns vorliegenden, planudischen Aesopbiographie geflossen sind, da sie, wie schon Keller (a. a. O. S. 372) bemerkt, von der Scheere eines nüchternen Bearbeiters arg beschnitten ist [2]). Wenn auch die Reden Ḥaiḳâr's jedenfalls erst Zuthaten der morgenländischen Redactoren sein werden, so wird man dagegen nach dem Tenor der Erzählung z. B. annehmen können, dass die Geschichte von den Sandseilen und dem genähten Mühlstein auch in dem ursprünglichen Aesop-Roman enthalten gewesen sein wird.

V.

Die Verwandtschaft zwischen der arabischen und syrischen Version ist, wie schon bemerkt ist, eine sehr nahe. Schon die Sprache beweist, dass der eine Verfasser die schriftlich fixirte Erzählung des andern vor Augen gehabt hat; vgl. z. B. عصر = ܥܨܪ ; عرقل = ܥܪܩܠ ; صهل = ܨܗܠ ; قتل = ܩܛܠ ; نبح = ܢܒܚ etc. Allein nach sprachlichen Indicien hier einen Entscheid zu fällen, wäre schwierig, da beide Bearbeitungen uns in einer nicht sehr guten Recension überkommen sind, und so häufig beiderseitig verderbte Stellen der einen durch die andere aufgehellt werden. Klarheit bringt in diese Verhältnisse die Entdeckung Hoffmanns (Auszüge S. 181), dass die Namen Aḥiḳar's und Nadan's dem Buche Tobit entnommen seien. Da die ganze Situation in biblische Zeit verlegt und mit biblischen Personen ausgestattet ist (Sanherib; Asarhaddon [3]); Pharao, König von Aegypten; Akis [= אֲכִישׁ 1. Sam.

1) Zu einer ganzen Geschichte erweitert ist diese Fabel in der Erzählung: حكاية العصفور والفخ والصياد in Ṣâliḥânis, *Cont. arab.* 91 ff.; vgl. auch *Maǵânî* II, no. 119; 122.

2) Es wird auch wohl kaum zufällig sein, dass in Sach. 336 auf die Geschichte Aḥiḳârs unmittelbar äsopische Fabeln folgen (s. Hochfeld, Beitr. zur syr. Fabellitt. 16), wenn man bedenkt, dass auch in griechischen Manuscripten meistens den äsopischen Fabeln die Biographie vorangeht (s. Keller, a. a. O. S. 373).

3) Weshalb die Situation des Buches Tobit, wonach dessen Geschichte hauptsächlich zur Zeit Asarhaddons spielt, geändert ist und Sanherib als Regent eingeführt wird, ist nicht recht klar. Es ist nicht unmöglich, dass in der syrischen Aḥiḳârgeschichte ursprünglich wirklich der assyrische König Asarhaddon die Hauptrolle spielte; in der zuweilen einer alten Quelle folgenden Handschrift Sach. 336 steht noch häufig anstatt des zu erwartenden Sanherib

21, 11; 27, 2 etc.]; Nabuzaradan [2. Kön. 25, 8; Jer. 39, 3; 52, 12]; Nabuêl [s. Payne-Smith s. v. ܢܒܘܐܝܠ]), die nicht hiblischen Namen aber hebräisch zugestutzt sind (zu Nahusamakh vgl. אֲחִיסָמָךְ Ex. 31, 6; 35, 34; zu Ṭahšalôm vgl. טָבְאֵל Jes. 7, 6; Esr. 4, 7), so ist damit zu Gunsten der Priorität der syrischen Version entschieden. Und wirklich unterstützen dieses Resultat auch einige andere Beohachtungen:

Der Name der Adlerebene بقعة نسرين (in Tausend und eine Nacht: Baschrîn, lies Naschrîn) spricht für Entlehnung aus dem Syrischen.

Der vielleicht mit Anlehnung an das griechische *Ἕρμιππος* gebildete Name Nabusmâkh (Neho = Hermes) ist arah. in ابو سميك verderbt.

Der jedenfalls nach אֲחִיקָם (2. Kön. 25, 22; Jer. 39, 14; 40, 5) gebildete Name Ahîḳâm wird arah. ابي قام erklärt; in Tausend und eine Nacht erscheint er sogar in der verderhten Form Ahîmaḳâm.

Dass die schon von dem Syrer nicht mehr ganz verstandene Geschichte vom Schuldschein im Arahischen gänzlich verballhornisirt worden ist, ist schon oben S. 178 bemerkt.

Um die Aufregung der Aegypter zu verstehen, als Aḫîḳâr die Katze schlägt, ist die im Arahischen fehlende Bemerkung eigentlich unerlässlich, dass sie hei den Aegyptern göttlich verehrt wurde. Der griechische Text bietet (cap. 30): *οἱ δὲ Αἰγύπτιοι τὸ ζῷον σεβόμενοι*, Sach. 336 fügt auch hinzu ܐܠܗܘܬܗܘܢ ܕܫܘܢܪܐ, während Or. 2313 diese wichtige Notiz fortlässt.

In dem leider nur Sach. 336, 55 h überlieferten Gleichniss: „Als man zu ihm (dem Wolfe) sagte: „„Lerne das Alphahet sagen““ antwortete er: „„Lamm, Böckchen““ (ܐܡܪܐ ܓܕܝܐ) erkennt man, dass der syrische Bearbeiter den Witz verstanden hat, dass der Wolf drei Thiernamen zu nennen hat, welche mit ܐ ܒ ܓ heginnen. Das Fehlen des mit ܒ anfangenden Namens ist entweder

Sarhadûm (s. o. S. 176). Man setzte Sanherib an seine Stelle (und machte ihn sogar fälschlich zu seinem Sohne; im Buche Tobit ist Sanherib der Sohn des *Ἐνεμεσσάρου* = *Σαλμανασσάρου*; 2. Kön. 17, 3: *Σαλαμανασσάρ*) entweder, weil er der bekanntere von beiden war (er spielt bekanntlich auch in der Behnamlegende eine Rolle, die noch heute im Orient bekannt ist; vgl. Hoffmann, a. a. O. S. 17 ff. und Petermann, Reisen I, 126; II, 45) oder weil man seit Ephrem glauhte, dass Asarhaddon nur wenige Tage regiert habe; vgl. Assemani I, 79: ܐܘܚܕ ܡܠܟܘܬܐ ܕܐܬܘܪ ܚܕ ܣܢܚܪܝܒ ܘܡܫܠܡܢܘܬܗ ܗܘܬ ܠܡܠܟܘܬܗ ܒܝܘܡܬܐ ܗܘܝ ܫܢܝ ܡܠܟܘܬܐ ܒܟܠ ܐܠܡܬܢܚܪ.

auf Rechnung des Schreibers zu setzen, oder, was indess weniger wahrscheinlich ist, so zu erklären, dass der Verfasser keinen passenden mit ܒ anfangenden Namen wusste. Der arabische Text aber bietet pointenmörderisch: خاروف عنز جدى.

Auch sonst zeigt die arabische Version Syriasmen, die eben wohl am besten durch die Annahme einer Uebersetzung aus dem Syrischen zu erklären sind z. B. مقابل = ܠܘܩܒܠ ; وقار = ܐܝܩܪܐ etc.

Der Verfasser der syrischen Legende, welcher als Quelle für seine Arbeit jedenfalls direct eine Aesopbiographie benutzte, war sicher ein Christ. Er lässt Aḥîḳâr gläubig d. h. Christ werden und offenbart eine grosse Bekanntschaft mit der Bibel und citirt sie (*Cont. ar.* 20; Sach. 336, 56 b: ܐܝܟ ܕܐܡܪ: ܒܟܬܒܐ ܕܡܬ̈ܠܐ ܘܡܙܡܘܪ̈ܐ ܕܕܘܝܕ). In den Weisheitssprüchen finden sich, wie schon Ṣâlḥânî (a. a. O. *Préf.* S. 7) bemerkt, viele Anklänge an die Sprüche Salomonis; vgl. z. B.: „Mein Sohn, befreunde Dich mit weisen, gottesfürchtigen Menschen, dass Du ihnen gleich werdest“ etc. (*Cont. ar.* 4) mit Spr. 13, 20; 26, 4; „Freue Dich nicht über den Tod Deines Feindes“ etc. (*Cont. ar.* 5) mit Spr. 24, 17; „Ein naher Freund ist besser als ein ferner Bruder; ein guter Name ist werthvoller als weltlicher Reichthum, weil Reichthum vergeht und verstreut wird, während ein guter Name ewiglich bleibt“ (Sach. 336, 26 b: ܫܒܒܐ ܩܪܝܒܐ ܛܒ ܡܢ ܐܚܐ ܪܚܝܩܐ ܘܫܡܐ ܛܒܐ ܛܒ ܡܢ ܥܘܬܪܐ ܕܥܠܡܐ. ܡܛܠ ܕܥܘܬܪܐ ܒܛܠ ܘܡܬܒܕܪ ܘܫܡܐ ܛܒܐ ܩܐܡ ܠܥܠܡ) mit Spr. 27, 10 und 22, 1. Das Gleichniss vom Baume, der keine Frucht bringt (*Cont. ar.* S. 20), dagegen ist in offenbarem Bezuge auf das neue Testament gemacht.

Weitere Schlüsse wird man wohl kaum ziehen können; die Angabe von Sach. 336, dass diese Legende von Jacob von Edessa verfasst sei, verdient natürlich keine Glaubwürdigkeit. Indess kann die Zeit der Abfassung ungefähr stimmen; denn die Sprache berührt sich offenbar mit der von Kalila und Dimna und von der Sindbadgeschichte. Besonders bemerkenswerth ist die überall hier der an das Neusyrische erinnernde und jedenfalls der Volkssprache angehörende Gebrauch des Passivs mit dem Dativ für das Activ.

Die Araber, denen der Aḥîḳâr des Buches Tobit nicht mehr bekannt war, ersetzten ihn durch eine ihnen geläufigere Persönlichkeit, الحَيقار, der nach *Gawâlîḳî* (*el-Mu'arrab* ed. Sachau S. 54) entweder ein persischer König, oder ein anderer Mannes- resp.

Stammesname war:[1] والحَيقار ملك من ملوك فارس قال عدىّ بن زيد يذكر من باد

وغُصْنَ على الحيقار وسط جنوده   وبيّتْن فى فداشه ربّ مارد

ورَوى خلد حيقار وهو رجل ويقال قبيلة. Aus dem mit Aḥîḳâr ziemlich gleichlautenden El-Ḥiḳâr resp. El-Ḥaiḳâr ist dann später mit Weglassung des Artikels Ḥaiḳâr geworden[2]. Im übrigen behielten sie aber alle Namen und Thatsachen bei. Wann die Uebersetzung in das Arabische gemacht wurde, ist unsicher. Wenn man aus dem Alter der von Ṣâlḥânî herausgegebenen, unter den arabischen jedenfalls alten Version einen Schluss ziehen darf, kann sie erst im Mittelalter erfolgt sein; vgl. عمال (S. 6) im Sinne des Futurums; ايش (S. 7); استذف (S. 17); علوفة (S. 15) in der Bedeutung „Sold"; جورة (S. 19) in der Bedeutung „Loch".

Aus dem Arabischen ist diese Geschichte jedenfalls auch in das Aethiopische übersetzt worden. Bis jetzt ist das ganze Buch zwar noch nicht aufgefunden worden, aber das Maṣḥafa falâsfa ṭabîbân enthält auch fünfzehn Sprüche von ሐቂር, welche mit den arabischen der Ḥaiḳârgeschichte übereinstimmen. Sie sind herausgegeben, übersetzt und mit den entsprechenden arabischen verglichen worden von Cornill, Das Buch d. weis. Phil. S. 19; 40 ff. Direct aus dem Syrischen, wie die Namensform Akyrios beweist, muss die Aḥîḳârgeschichte auch in das Griechische übersetzt sein. Diese Uebersetzung ist zwar verloren gegangen, aber es existirt die daraus geflossene altkirchenslavische, welche von Jagić in der Byzant. Zeitschr. I, 107 ff. in das Deutsche übertragen ist. Zu andern Versionen vgl. noch Kuhn, ebend. S. 127 ff.

VI.

Nach der Erledigung dieser Fragen, bleibt es nur noch übrig, nachzuweisen, welche Quellen der griechische Bearbeiter des zweiten Theiles der Aesopbiographie benutzte, da es von vornherein unwahrscheinlich ist[3], dass er uns hier die Erzeugnisse seiner eigenen Phantasie vorlegt. Keller (a. a. O. S. 366) meint, dass der Roman dem Pseudokallisthenes nachgebildet sei. Er weist einige sprachliche Uebereinstimmungen nach und glaubt, dass die Erzählung

1) Damit erledigt sich Keller's Annahme (a. a. O. S. 368), der Ḥaiḳâr = حيقر = *vilis* setzt. Dieses Citat verdanke ich Herrn Prof. Nöldeke.

2) Aehnlich wie aus الاسكندر (= Alexander) اسكندر.

3) Besonders eben deshalb, weil das Colorit dieses Theiles ein ganz anderes ist, als das der beiden anderen Theile des Romans.

von dem Bau des Schlosses in der Luft mit Bezug auf die bekannte Luftfahrt Alexander's bei Ps. Kall. II, 41: . . . *πάνυ μέγιστα καὶ ἀλκιμώτατα καὶ ἥμερα ὄρνεα· δύο δὲ ἐξ αὐτῶν κρατήσας ὁ Ἀλέξανδρος προσέταξε μὴ φαγεῖν βρώματα μέχρι τριῶν ἡμερῶν· τῇ δὲ τρίτῃ ἡμέρᾳ προσέταξε κατασκευασθῆναι ξύλον ὅμοιον ζυγῷ καὶ τοῦτο προσδεθῆναι ἐν τοῖς τραχήλοις αὐτῶν. εἶτα ἐλθὼν αὐτὸς ἐν μέσῳ τοῦ ζυγοῦ ἐκράτησε τὸ δόρυ ὡσεὶ πῆχον τὸ μῆκος ἔχον ἐπάνω ἧπαρ. εὐθὺς οὖν ἀναπτάντα τὰ ὄρνεα τοῦ φαγεῖν τὸ ἧπαρ, ἀνῆλθε μετ' αὐτῶν ὁ Ἀλέξανδρος ἐν τῷ ἀέρι εἰς τὸ ὕψος* entstanden sei. Als andere Quelle glaubt er den Roman des Jamblichus *Βαβυλωνιακά* zu erkennen, dem z. B. die Idee zu Aesop's Errettung in einem Grabe entlehnt sei. Zuzugeben ist zunächst, dass der Aesopbiograph jedenfalls den Pseudokallisthenes kannte. Die ganzen Zeitumstände sind dieselben: In dem einen sind die Hauptpersonen Alexander und Nektanebo, in dem andern der sonst unbekannte Lykeros und Nektanebo, und in beiden Erzählungen spielt die Handlung in Babylon und Aegypten. Vielleicht ist auch auf die Namensform *Νεκτεναβῶ*, die sich so bei Planudes und Ps. Kallisthenes C. findet, etwas zu geben. Indess findet sie sich auch sonst. Es scheint aber ein gewisser Gegensatz zu Pseudokallisthenes in unserer Erzählung zu herrschen, sodass man glauben muss, es mit einer polemischen Schrift gegen den Alexanderroman zu thun zu haben. Unser Verfasser will zeigen, dass nicht die Aegypter die *σοφώτατοι, θεῶν ἀπόγονοι* etc. seien und nicht Nektanebo *τῇ μαγικῇ δυνάμει πάντων περιγενέσθαι*, sondern dass Lykeros von Babylonien und sein Diener Aesop viel mächtiger, einflussreicher und klüger seien.

Aber weiter wird man mit den Vergleichen nicht gehen dürfen[1]). Vor allem ist es unmöglich, dass der Bau des Luftschlosses durch Alexander's Luftfahrt entstanden sein solle. Abgesehen davon, dass in den capp. 23—32 ein ganz anderer Geist weht als vorher und nachher, beweist die Notiz cap. 27: *ὅπερ οὐ πάνυ τί με πειθόμενον ἔχει*, dass der Verfasser diese Geschichte schon in eben jener Form vorfand, und somit ist eine directe Nachbildung nach der Alexandersage bei der Aesopbiographie ausgeschlossen. Es bieten sich für die Entstehung dieses Theiles des Aesopromans nun zwei Hypothesen: Entweder fand der Verfasser den Roman so vor, wie er ist, d. h. mit Aesop, Nektanebo und Lykeros, oder er übertrug einen andern Stoff auf diese drei Hauptpersonen. Die zweite Annahme ist die wahrscheinlichere. Der Unterschied zwischen den verschiedenen Theilen des Romans ist zu gross, um annehmen zu können, dass ursprünglich alles dieses von Aesop überliefert sei. Da diese ganze Episode in ihren Hauptzügen keinen griechischen

1) Auch Rohde, Der griechische Roman S. 367 Anm., wendet sich gegen eine Entlehnung der Aesopbiographie aus Jamblichus.

Geist athmet, vielmehr Aesop hier, wie schon oben bemerkt, durchaus als orientalischer Schwarzkünstler erscheint, wird man *a priori* mit hoher Wahrscheinlichkeit annehmen können, dass der Verfasser hier orientalischen Sagenstoff verwerthet und ihn auf die jedenfalls ähnliche Züge aufweisende Person des Aesop überträgt. Ja man kann noch weiter gehen. Durch den Gegensatz, in welchen sich der Erzähler zu Aegypten setzt, ist Aegypten als Entstehungsort ausgeschlossen und man wird deshalb jedenfalls nach Syrien gehen müssen, um den Ursprung dieser Sage zu finden.

Ein ganz ähnlicher Vorgang, dass orientalische Sagen auf Griechen übertragen werden, spielt sich auch in dem verwandten Alexanderroman ab. Auch dort sind die in Pseudo-Kallisthenes A noch fehlenden Zaubergeschichten der sicher sehr jungen Recensionen B und C ohne Frage Zusätze der orientalischen Localsage, indem hier Erzählungen nationaler orientalischer Helden auf Alexander übertragen werden [1]).

Jedenfalls wird es zuzugeben sein, dass, wenn es möglich ist, orientalische Quellen anzugeben, woraus der zweite Theil des Aesopromans geschöpft sein kann, die Annahme orientalischen Ursprungs dieses Theiles mehr Anspruch auf Wahrscheinlichkeit hat, als dass diese Erzählung auf griechischem Boden entstanden sei. Und das ist, wie mir scheint, möglich.

Das Sujet, dass sich Könige Räthselfragen aufgaben und, wenn die Gegner sie lösten, dafür eine bestimmte Summe zahlen mussten, während sie im andern Falle dieselbe Summe erhielten, ist sehr alt und wird schon von Josephus (*Antiq.* VIII, 5) von Hiram und Salomo erzählt: [2]) *καὶ σοφίσματα δὲ καὶ λόγους αἰνιγματώδεις διεπέμψατο πρὸς Σολόμωνα ὁ τῶν Τυρίων βασιλεὺς παρακαλῶν, ὅπως αὐτῷ σαφηνίσῃ τούτους καὶ τῆς ἀπορίας τῶν ἐν αὐτοῖς ζητουμένων ἀπαλλάξῃ. τὸν δὲ δεινὸν ὄντα καὶ συνετὸν οὐδὲν τούτων παρῆλθεν, ἀλλὰ πάντα νικήσας τῷ λογισμῷ καὶ μαθὼν αὐτῶν τὴν διάνοιαν ἐφώτισε.* Gleich darauf citirt er einen andern, das Gegentheil erzählenden Bericht des Menander: *ἐπὶ τούτου ἦν Ἀβδήμονος* [3]) *παῖς νεώτερος, ὃς ἀεὶ ἐνίκα τὰ προβλήματα, ἃ ἐπέτασσε Σολόμων ὁ Ἱεροσολύμων βασιλεύς* und des Dios [4]): *τὸν δὲ τυραννοῦντα Ἱεροσολύμων Σολόμωνα*

1) Wenn auch einzelne dieser Berührungen nicht direct dem Talmud entlehnt sind, wird man mit Nöldeke (Beitr. zur Gesch. des Alexanderrom. S. 25, 27) doch nicht das umgekehrte Verhältniss annehmen können. Heinemann Vogelstein (*Adnotationes quaedam* etc. S. 18) wird trotz der Schwäche seiner Beweisführung Recht behalten, dass diese Sagen von den Persern aus nach Westen gedrungen sind. „Er wird nur darin Unrecht haben, dass er ihren Ursprung bei den Persern suchte; diese waren gewiss bloss die Vermittler“ (Lidzbarski, Wer ist Chadhir? Z. A. VII, 112); vgl. auch Meissner, Alexander und Gilgamos.

2) Eine ähnliche Geschichte s. Plutarch, *Symp.* c. 6.

3) Natürlich Nominativ (gegen Kaulen) vgl. S. 190, Anm. 2.

4) Ueber diese Schriftsteller s. Christ, Gesch. d. gr. Litt. S. 485.

πέμψαι φησὶ πρὸς Εἴρωμον αἰνίγματα καὶ παρ' αὐτοῦ λαβεῖν ἀξιοῦντα, τὸν δὲ μὴ δυνηθέντα διακρῖναι τῷ λύσαντι χρήματα ἀποτίνειν. ὁμολογήσαντα δὲ τὸν Εἴρωμον καὶ μὴ δυνηθέντα λῦσαι τὰ αἰνίγματα πολλὰ τῶν χρημάτων εἰς τὸ ἐπιζήμιον ἀναλῶσαι· εἶτα δὲ[1] *Ἀβδήμονά*[2] *τινα Τύριον ἄνδρα τὰ προτεθέντα λῦσαι καὶ αὐτὸν ἄλλα προβαλεῖν, ἃ μὴ λύσαντα τὸν Σολόμωνα πολλὰ τῷ Εἰράμῳ προσαποτῖσαι χρήματα.*

Aus diesen Citaten geht mit Evidenz hervor, dass schon in sehr früher Zeit eine phönikische Sage, worin Hiram, Salomon und Abdemon resp. Abdemonos oder Abdemunos[3]) eine ähnliche Rolle spielten wie Lykeros, Nektanebo und Aesop in dem griechischen Roman. Sie muss sich lange einer sehr grossen Beliebtheit erfreut haben; denn aus ihr ist die bekannte Marcolfgeschichte geflossen, welche im Mittelalter eine weite Verbreitung fand. Schon Notker Labeo († 1022) erwähnt sie in seiner *Paraphrasis Psalmorum* und Wilhelm von Tyrus hat auch schon den Zusammenhang der Josephusstelle mit der Marcolflegende erkannt: *Et hic (Abdimus) fortasse est quem fabulosae popularium narrationes Marcolfum vocant, de quo dicitur, quod Salomonis solvebat aenigmata et ei respondebat, aequipollenter iterum solvenda proponens*[4]).

Aber auch der Gedanke des Baues eines Luftschlosses ist im Orient nichts Neues. Ṭabarî (I, 602) und Hamza (S. 35) berichten, dass der mythische persische König Kai-Kaos sich von Dämonen eine Stadt bauen liess[5]), welche zwischen Himmel und

---

1) So *Contra Apionem* I, 18. Niese recipirt diese Lesart gegen das *δὲ* von M. S. P. L.

2) *Contr. Ap. Ἀβδήμουνον.*

3) Ein anderer Abdemon ist ein tyrischer Tyrann in Cypern; s. Diod. Sic. 14, 98: *Εὐαγόρας . . . τὸν μὲν δυναστεύοντα τῆς πόλεως Ἀβδήμονα τὸν Τύριον ἐξέβαλε.* Photius (ed. Dindorf) 120a, 19: *Εὐαγόρας τῆς Κυπρίων ἀρχῆς ἐπέβη, Ἀβδίμονα* (sic!) *καταχὼν τὸν Κιτιέα ταύτης ἐπάρχοντα.*

4) S. Graesse, Lehrbuch der Litterärgesch. II, 466.

5) Ob die Geschichte des Fluges des Kai-Kaos in die Lüfte (Dinaw. 15: فهو صاحب التابوت والنسور; Fird. 1, 411 ff.), welche ja auch von Alexander bei Ps. Kallisthenes und im Talmud erzählt wird, erst durch griechischen Einfluss aus dem Bericht über den Bau des Luftschlosses entstanden ist (so Nöldeke, Beitr. S. 26), ist mehr als fraglich. Von Ǵemšîd wird Ṭab. I, 180 erst der Bau eines Palastes von den ihm unterworfenen Dämonen erzählt und gleich darauf folgt seine Luftfahrt: „Dann befahl er ihm einen gläsernen Wagen (عجلة من زجاج) zu bauen. Die Satane stiegen damit in die Höhe und er fuhr darin in die Luft von seiner Stadt Dunbawend bis nach Babel in einem einzigen Tage". Es ist sehr wohl möglich, dass beide Erzählungen neben einander existirten. Für die Ursprünglichkeit der orientalischen Fassung gegenüber dem Alexanderroman spricht jetzt sehr ein Vergleich mit der ganz ähnlichen babylonischen Etanalegende; s. Harper, Beitr. zur Assyr. II, 395 ff. Frappant sind besonders die Berührungen der Vergleiche des von einem Adler in die Luft getragenen Etana über das Aussehen der Erde und des Oceans mit den betreffenden in Talmud und Alexanderroman; vgl. Lidzbarski, Z. A. VIII, 266 ff.

Erde hängt. Ṭabarî's Erzählung darüber lautet: „Es glauben einige Mythographen, dass die Satane, welche dem Kai-Kaos unterworfen waren, ihm nur auf Befehl Salomos, des Sohnes Davids gehorchten und ihm eine Stadt Namens كيككدار oder قيقدور (Nöldeke: Kangdiz) bauten, deren angebliche Länge achthundert Parasangen war. Sie umgaben sie mit einer Mauer von Bronce, einer von Kupfer, einer von Erz, einer von Thon, einer von Silber und einer von Gold und trugen sie dann in die Luft zwischen Himmel und Erde mitsammt dem Vieh, Häusern, Schätzen und Menschen“. Man sieht die Aehnlichkeit dieser Geschichte mit der Aḥiḳârlegende ist immerhin so gross, dass ein Zusammenhang zwischen beiden nicht unmöglich ist. In der zweiten Geschichte wird der Bericht nur des allzu fabelhaften Mitwirkens der Dämonen entkleidet und uns menschlich näher gerückt. Dem Griechen erscheint sogar dieser Bericht zu unwahrscheinlich; denn er äussert seine Bedenken über die Glaubwürdigkeit der Erzählung mit den Worten: *ὅπερ οὐ πάνυ τί με πειθόμενον ἔχει.*

Noch bedeutsamer sind die Berührungen, welche der Aesoproman mit der Figur des Achikar im Buche Tobit bietet. Doch um hier klar sehen zu können, muss man etwas weiter ausholen [1]).

In dem Buche Tobit spielen neben den Hauptpersonen noch einige andre Verwandte des Tobit, Aḥikar und Nasbas, eine eigenthümliche Nebenrolle. Die wenigen Notizen, welche von ihnen berichtet werden, machen den Eindruck, als ob von bekannten Persönlichkeiten gesprochen wird, die den Lesern deutlich vor Augen stehen; Nöldeke meint (Sitzungsber. d. pr. Ak. 1879, S. 57) „vielleicht nur, um den Schein der sorgfältigen Wiedergabe einer Familiengeschichte hervorzubringen“. Mag dem nun sein, wie ihm wolle, jedenfalls hat er darin Recht, dass die griechische Version älter ist als die aramäische und Hebr. Münst., die nur noch an zwei Stellen diese Familiennotizen haben. Hieronymus ging dann noch einen Schritt weiter und strich diese für den Zusammenhang nicht erforderlichen Angaben bis auf eine.

Leider differirt der griechische Text von A, B und C und der der Uebersetzungen so bedeutend, dass es bisweilen schwer oder gar unmöglich ist, zu einem gesicherten Resultate zu kommen.

Die Persönlichkeit, um welche sich in diesen Bemerkungen alles dreht, ist *Ἀχιάχαρος* (so A C, B nennt ihn *Ἀχείχαρος, Ἀχειάχαρος, Ἀχείκαρος, Ἀχεικάρ, Ἀχιαχάρ*; Vet. lat. Achicarus; Peš. ܐܚܝܩܪ und ܚܝܩܘܪ; Vulg. Achior [2]); Hebr. Münst. u. aram.

1) Vgl. zu den folgenden Ausführungen Bickell im Athenaeum 1890, 700 und Kuhn, a. a. O. 127.

2) Ich glaube erklären zu können, woher diese auffällige Variante der Vulgata kommt. Hieronymus sagt selbst, dass er bei der Ueberarbeitung des Buches Tobit eine chaldäische Version benutzt habe; vgl. Vallarsi X, 1 ff.:

Uebers. אֲקִיקָר; Hebr. Fag. אֲחִיאַחֲרוֹן). Aus welchem hebräischen Namen Achikar umgemodelt ist, ist nicht sicher zu entscheiden. Vielleicht dachte man an אֲחִישָׁר (1. Kön. 4, 6; LXX: *Ἀχισὰρ ἦν οἰκονόμος*), den Palastverwalter Salomos, wozu sehr gut passt, dass Achikar im Buche Tobit (A 1, 21) *ἐπὶ πᾶσαν τὴν ἐκλογιστίαν τῆς βασιλείας καὶ ἐπὶ πᾶσαν τὴν διοίκησιν* gesetzt ist. Näherliegend ist es aber vielleicht doch, אֲחִיקָם (s. o. 2. Kön. 25, 22; Jer. 39, 14; 40, 5) als Prototyp dieses Namens anzusehen, da anch die Glosse bei Bar-Bahlûl (ed. Duval S. 103 s. u.) die Variante ܐܚܝܩܡ bietet[1]). Schwerer noch ist es den andern Namen zu identificiren. A hat *Νασβάς*, B *Ναβάδ*, C *Ναβάς*; Vet. lat. Nabal (und Nabad); Vulg. Nabath; Pš. ܢܒܠ (und ܢܒܕ). Die syrische Aḥiḳârgeschichte hat darans dann Nâdân gemacht. Ans diesem Gewirre von Varianten giebt es wohl kaum einen Ausweg. Lediglich eine Vermuthung soll es sein, wenn ich den Namen des Vaters Jerobeams נְבָט (1. Kön. 11, 26; LXX *Ναβάτ*) zur Vergleichung heranziehe.

In der ersten Notiz (1, 21 ff.) bietet, wie nach meiner Beobachtung wenigstens anch sonst meistens, B die bessere Recension. In A und Pš. ist *ἐκ δευτέρας* resp. ܕܬܪ̈ܬܝܢ unverständlich, wenn man nicht erfährt, dass Achikar schon unter Sanherib dieselben Aemter bekleidet hatte. Achikar, der Neffe Tobit's von väterlicher Seite, ist einer der angesehensten Beamten Sanherib's (*ἀρχιοινοχόος καὶ ἐπὶ τοῦ δακτυλίου καὶ διοικητὴς καὶ ἐκλογίστης*); nach dessen Tode wird er von Asarhaddon zum zweiten Male in diese Aemter eingesetzt.

In der zweiten Stelle (2, 10) ist in A gegen die Handschriften und Pš. mit Drusius, Grotins, Fritzsche etc. *ἐπορεύθη*

Exigitis, ut librum Chaldaeo sermone conscriptum ad Latinum stilum traham .... Feci satis desiderio vestro .... Et quia vicina est Chaldaeorum lingua sermoni Hebraico, utriusque linguae peritissimum loquacem reperiens, unius diei laborem arripui, et quidquid ille mihi Hebraeis verbis expressit, hoc ego accito notario sermonibus Latinis exposui. Sollte er unter der chaldäischen Uebersetzung nicht die Pšiṭṭa resp. eine andere syrische Uebersetzung verstehen, wo der Schreibfehler ܐܚܝܗܘܕ für ܐܚܝܩܪ ja thatsächlich vorliegt? Besonders günstig für die Acceptirung dieses Fehlers musste der Umstand wirken, dass ein *Ἀχιώρ* ja wirklich im benachbarten Buche Judith (5, 5, 26; 6, 1, 2, 5 etc.) vorkommt.

1) Die Erklärung von Payne-Smith (Thes. syr. 124) von ܐܚܝܩܪ, der ܐܚܝܗܘܕ als Grundform annimmt und alle andern Schreibungen als Corrupteien ansieht, = אחיהוד ist natürlich zu verwerfen. Beachte auch den Namen ܐܒܩܪ (1. Chron. 6, 4; Bar Hebr. Chron. eccl. I, 10; bei Payne-Smith fehlt er), der hebr. בֻּקִּי, LXX *Βοκκί* entspricht. 1. Chron. 6, 51 steht übrigens richtig ܒܘܩܝ.

für **ἐπορεύθην** zu lesen. Den richtigen Text hat hier wieder B, dem wie meistens Vet. lat. (*priusque iret in Limaidam*) folgt. Achikar nimmt sich nach der Erblindung seines Oheims an und ernährt ihn zwei Jahre. Später muss er, jedenfalls doch wohl im Auftrage des Königs, eine Reise nach Elam machen.

Nach 10, 17 kommen nach der glücklichen Rückkehr von Tobit's Sohn aus Medien Achikar und Nabad zu ihnen, um mit ihnen die Hochzeit zu feiern. Das verwandtschaftliche Verhältniss der beiden eben genannten zu einander ist nicht klar. Nach A ist Nasbas der **ἐξάδελφος** des Achikar, nach B C sind beide **ἐξάδελφοι** des Tobit, nach Vet. lat. ist Nabad *avunculus* und nach Pš. ܒܪ ܚܠܗ des Achikar. Vulg. macht beide zu *consobrini* des Tobit, stimmt also zu B. C.

In 14, 10 ff. bittet der sterbende Tobit seinen Sohn, Ninive zu verlassen, weil das Volk dort schlecht und verderbt sei. Er erinnert ihn daran, wie es dem Achikar gegangen ist, den **Ἀμάν** (A, Var. **Ἀδάμ. Ἀδώμ** resp. Nadab B) tödten wollte, trotzdem er ihm seine ganze Erziehung verdankte (**τῷ ἐκθρέψαντι αὐτόν**), sodass er sich in einem finsteren Loche verbergen musste (**οὐχὶ ζῶν κατηνέχθη εἰς τὴν γῆν**; B: **ὡς ἐκ τοῦ φωτὸς ἤγαγεν αὐτὸν εἰς τὸ σκότος καὶ ὅσα ἀνταπέδωκεν αὐτῷ**). Später wurde er aber von Gott gerettet und Aman resp. Nadab musste selbst in die ewige Finsterniss wandern. **Μανασσῆς** in A ist unhaltbar und nach B, Vet. lat., Pš. in **Ἀχιάχαρος** zu verändern. Wie die Lesart entstand, ist auch mir ein Räthsel (s. Fritzsche, Exeg. Handb. II, 67). Es ist auch fraglich, ob der Namen Aman richtig ist. Grotius (s. Fritzsche a. a. O. S. 67) meint: *quod hic in Graeco sequitur de Amane, qui Achiacharo malum moliens ipse exitium invenit, ex historia de Mardochaeo huc imprudenter translatum esse videtur a scriba aliquo Graeco* und Ilgen stimmt ihm bei. B hat auch **Ναδάβ**, Vet. lat. Nabad, Pš. ܢܕܒ. Es scheint demnach, als ob hier wieder der Text von B zu recipiren ist. Ob indessen **Ναβάδ, Ναδάβ**; Nabal, Nabad; ܢܒܠ, ܢܕܒ identisch sind, ist nicht sicher. Da die beiden Verwandten noch 10, 17 in bestem Einvernehmen erscheinen, ist diese Annahme sogar unwahrscheinlich, zumal da gerade nach den besten Handschriften Achikar und Nabad Brüder (**οἱ ἐξάδελφοι**) sind, sodass Achikar jenen nicht gut erziehen konnte.

Fasst man diese Angaben zusammen, so ergiebt sich Folgendes: Der Verfasser des Buches Tobit spielt in den vier genannten Stellen auf eine bekannte Geschichte an, die er mit seinem Helden in Verbindung bringt. Aus diesen Andeutungen geht hervor, dass Achikar, der Vezir der Könige Sanherib und Asarhaddon, einen seiner Verwandten erzog. Dieser aber vergalt ihm seine Mühe schlecht; er trachtete ihm sogar nach dem Leben, sodass Achikar

sich eine Zeit lang in einem finstern Loche verbergen musste. Später aber wird er gerettet, und der adoptirte Verwandte wird bestraft. Ausserdem wird noch eine Reise Achikar's nach Elam erwähnt.

Man sieht, die Berührungen dieser Geschichte mit dem Aesoproman und der syrischen Achikargeschichte sind so gross, dass es nicht zu kühn sein wird, anzunehmen, es habe bei den Hebräern eine alte Sage existirt, deren Held Achikar war, und dass seine Thaten später von dem Bearbeiter des Aesopromans auf Aesop übertragen wurden. Die Bekanntschaft dieser auch heute noch sehr populären Legende erlosch jedenfalls nicht in Syrien. Im siebenten oder achten nachchristlichen Jahrhundert haben christliche Syrer dieselbe schriftlich fixirt, haben sich aber bei der Ausarbeitung vielfach an die griechische Quelle gehalten, deren Abhängigkeit von der alten Localsage ihnen vielleicht sogar bekannt war. Von diesem Gesichtspunkte aus wird uns auch die Reise Achikar's nach Elam erklärlich. Die syrische Bearbeitung weiss noch, dass Nâdân auch dem König von Persien und Elam[1]) Briefe schickt. Da der ägyptische König, wie oben angedeutet wurde, jedenfalls erst durch den Alexanderroman adoptirt wurde, wird man annehmen können, dass in der ursprünglichen, hebräischen Sage die beiden Könige der von Assyrien und der von Persien und Elam sind, und dass Achikar also zu ihm ging, um ihm die Burg in der Luft zu bauen.

Von dieser jüdischen Geschichte haben sich auch sonst noch Spuren erhalten, sodass an ihrer Existenz kaum zu zweifeln ist. Bar-Bahlûl hat jedenfalls auch noch Kenntniss von dieser Sage gehabt; vgl. S. 103 (ed. Duval): ܐܚܝܩܪ: (Var. ܐܝܩܪ) رجل مذكور كان وزيرا لبعض الملوك وكان حكيما شديد الرأى وله قصّة فى سفر ملوك بنى اسرائيل.

Ein weiterer Beweis für das Alter der Sage liegt vielleicht auch in dem Umstande, dass die Aesop-Aḥiḳârsage sich auch im Talmud findet. Nach Bechor 8b soll R. Josua ben Chanania, ein Zeitgenosse des Kaisers Hadrian mit den Weisen von בי אתונא einen Streit gehabt haben, in welchem der jüdische Mutterwitz über hellenische Weisheit siegte. In diesen Disput sind ganz offenbar auch Züge aus der Aesopbiographie aufgenommen. Die Weisen sagen zu ihm: בני לן ביתא באוירא דעלמא אמר שם תלא בין רקיעא לארעא אמר להו׳ אסיקו לי ליבני וטינא = „Bau uns ein Haus in der Luft. Er sprach den Sem aus, stieg in die Höhe und hing zwischen Himmel und Erde. Dann rief er ihnen zu:

1) Ein bekannter, auch im Buche Tobit citirter persischer König ist Ἀσύηρος (אחשורוש), der allerdings ja später lebte. Vielleicht ist aber dennoch der *ΑΓΚΗΡΟΣ* des Aesopromans aus *ΑΣΥΗΡΟΣ* verderbt.

Bringt mir Ziegelsteine und Lehm." Diese Geschichte ist offenbar nur eine jüdische Umformung des Berichtes, wie Aesop-Ḥaiḳâr einigermassen natürlich das Luftschloss zu bauen unternimmt. In etwas veränderter Gestalt findet sich ebendort auch der Witz von den Sandseilen: אית לן בירא בדברא עיילא למתא א"ל אפשילו לי הבלי מפארי ואיעיילית = „Wir haben einen Brunnen auf dem Felde, bring ihn in die Stadt. Er sagte ihnen: Drehet mir Stricke aus Kleie, dann will ich ihn euch hereinbringen." Gleich daran schliesst sich das Bonmot von dem zerbrochenen Mühlstein: אית לן ריחיא דתבירא חייטיה אמר כרוכו מיניה גרדי ואיחייטי = „Wir haben einen zerbrochenen Mühlstein; näh ihn zusammen. Er antwortete ihnen: Drehet einen Faden daraus, und ich will ihn zusammennähen." Vielleicht findet sich auch die Geschichte von dem Worte, das noch Niemand gesehen und gehört hat, in etwas veränderter Gestalt ein wenig früher ebendort: אמר להו' הוה ההוא כודניתא דילידא והוה תלי לי' פיתקא וכתב ביה דמסיק בבי אבא מאה אלפא זוזי אמרו ליה וכודנתא מי ילדה אמר להו' הי ניהו מילי ובדיאי = „Er sagte ihnen: Es war ein Maulthier, das gebar; an seinem Halse hing ein Schriftstück, worauf geschrieben stand, dass N. N. dem Hause des Vaters hunderttausend Zûz schuldig wäre. Sie sprachen: Kann denn ein Maulesel gebären? [1]) Er antwortete: Das sind ja eben närrische Dinge." Die Pointe bei beiden Erzählungen ist, dass Jemand auf unverdiente Weise eine grosse Summe Geldes bezahlen muss. Die andern dort erzählten Witze sind in unserer Aesopbiographie nicht vorhanden.

Es ist nun die Frage, ob die hier im Talmud erzählten Geschichten echt jüdisch sind oder nicht. Güdemann (Religionsgeschichtl. Studien S. 136) hält sie für echt, weil sie nach seiner Ansicht gar nicht hierher gehören, weshalb sie in der Parallelstelle Midrasch Echa rabb. zu 1, 1 רבתי בגוים nicht erwähnt werden [2]), und weil er in der Frage vom Dummwerden des Salzes eine jüdische Polemik gegen Matth. 5, 13 erblickt. Ferner stimmen die Witze, wie man sieht, vielfach nicht genau überein, und das Aufsteigen des R. Josua in die Luft vermittels des Aussprechens des Tetragramms ist doch specifisch jüdisch. Dennoch ist es mindestens ebenso wahrscheinlich, dass diese Züge hier aus der griechischen Aesopbiographie entlehnt und theilweise nach jüdischem Geschmacke umgemodelt seien. Das wird um so wahrscheinlicher, als der Schluss der talmudischen Erzählung sicher dem Griechischen entnommen ist. R. Josua giebt nämlich dem besiegten Weisen auf, ein Fass mit Wasser zu füllen, das aber immer verschlungen wird, bis die Schöpfenden vor Entkräftung sterben; und hierin muss

1) Die Ansichten über die Fortpflanzungsfähigkeit des Maulesels s. bei Bochart, *Hieroz.* I, 232.

2) Vgl. dort aber die Geschichte vom zerbrochenen Mörser, der auch durch Sandseile zusammengenäht werden soll.

man offenbar eine Umbildung der griechischen Danaidensage sehen. Ein eigenthümliches Licht würde es allerdings auf die Juden werfen, dass sie sich zur Glorificirung ihrer Weisheit gegenüber der griechischen in so auffälliger Weise mit feindlichen Federn schmücken.

Weiter ist die Sage jedenfalls bis nach Indien gewandert; denn die im *Çukasaptati* 48—49te Nacht mitgetheilte Erzählung (s. Benfey, Ausland 1859 Nr. 20; R. Schmidt, Die *Çukasaptati* S. 68) vom König Nanda und seinem Vezir Çakaṭâla muss irgendwie in Zusammenhang mit der Ḥaiḳârgeschichte stehen. Zwar sind dergleichen Geschichten von dem In-Ungnade-fallen eines Ministers bei seinem Könige überall häufig, aber frappant ist doch die Uebereinstimmung, dass Çakaṭâla auch in einen Brunnen geworfen und nachher gerettet wird, um die Räthsel des Königs von Vaṅgala zu lösen. Benfey's Annahme, dass die indische Erzählung das Prototyp der Ḥaiḳârgeschichte sei, ist ebenso wenig haltbar, als wie die des Weges, den die Erzählung gewandert sein soll (indisch — arabisch — griechisch etc.). Seine Annahme wird schon deshalb sehr unwahrscheinlich, weil in einer tibetischen Bearbeitung des Märchens ohne Zweifel das Urtheil Salomonis (1. Kön. 3, 16—28) reproducirt wird, das doch schwerlich mit Benfey ebenfalls als indischen Ursprungs wird angesehen werden können.

Auch in die klassische Litteratur scheint sich die Gestalt Achikar's Eingang verschafft zu haben. Clemens Alexandrinus erzählt (Strom. I, 69), dass Demokritos seine Weisheit von den Babyloniern hergeholt und die Stele des Akikaros verdolmetscht habe (*λέγεται γὰρ τὴν Ἀκικάρου στήλην ἑρμηνευθεῖσαν τοῖς ἰδίοις συντάξαι συγγράμμασι*). Strabo erwähnt (XVI, 762) einen Propheten der Bostrener Namens *Ἀχαΐκαρος* und nach Diogenes von Laerte V, 50 ist *Ἀκίχαρος* der Titel einer Schrift des Theophrast [1]). Auf einem Mosaik in Trier endlich (Antike Denkm. des arch. Inst. I, 57 ff.) ist neben der Muse Polyhymnia ein Mann mit einer Schriftrolle dargestellt, dessen Namen Studemund (Arch. Jahrb. V, 4 ff.) sicher richtig zu [*Ac*]*icar*(*us*) ergänzt hat [2]).

Man sieht also, dass die Person des weisen Achikar im Alterthum sehr bekannt war und dass seine Geschichte von Syrien aus weite Verbreitung gefunden haben muss. Genauere Kenntniss scheint man aber im Occident nicht von ihm gehabt zu haben, denn alle Andeutungen machen einen sehr verschwommenen Eindruck.

Die Entstehungszeit der jüdischen Achikargeschichte ist also vor die des Buches Tobit zu setzen, welches nach der gewöhnlichen, gut begründeten Ansicht im zweiten oder ersten Jahrhundert vor

---

1) Auf diese drei Stellen hat mich Herr Prof. Nöldeke aufmerksam gemacht; vgl. auch Pape, Lexicon der griech. Eigennamen s. v. und Gruppe, Die griech. Culte und Mythen I, 335 f.

2) Vgl. Pauly, Realencycl. (neue Ausg.) s. v.

Christi geschrieben wurde. Dass sie allerdings sehr viel früher entstanden sei, möchte ich nicht behaupten. Israel und Juda existiren schon längst nicht mehr; denn die Juden übertragen die Geschichte auf keinen einheimischen König, sondern betrachten es als eine Ehre, wenn einer der Ihrigen bei einem heidnischen Könige zu Macht und Ansehen gelangt. Der nationale Gedanke muss also damals schon tief gesunken gewesen sein. In dieser Hinsicht bietet die Sage mancherlei Berührungspunkte mit dem Buche Esther, deren beider Abfassungszeit jedenfalls nicht sehr weit auseinander lag.

Die Sprache der schriftlich fixirten Sage war sicherlich griechisch [1]), da man sich so allein die Bekanntschaft der Classiker mit der Person Achikar's erklären kann. Hebräisch war um diese Zeit wohl nur noch die Kirchensprache, die vom Volke gar nicht mehr recht verstanden wurde. Und dass nichts Kirchliches, nichts auf Gott bezügliches in dieser schönen Volkssage vorhanden war, war eben ihr Unglück. Sie wurde nicht einmal in den Canon der apokryphischen Bücher aufgenommen und kam allmählich so in unverdiente Vergessenheit. Wie viel andere Erzeugnisse der hebräischen Profanlitteratur mögen ein gleiches Schicksal erlitten haben!

1) Der Zuname des Henkers Nabusmâkh *meskên knâth* reicht wohl, wie Bickell meint, nicht aus, um zu beweisen, dass die Sage hebräisch geschrieben war.

Die sechs ersten Erzählungen des Piśâcaprakaraṇam.

Thai-Text mit Uebersetzung

von

F. W. K. Müller.

Durch die gütige Vermittelung des Herrn Prof. Dr. Grünwedel erhielt ich eine dem Herrn Geh.-Rath Prof. Dr. Bastian gehörige Handschrift zur Benutzung geliehen. Dieses von dem zuletzt genannten Gelehrten im Jahre 1863 aus Siam mitgebrachte Manuscript besteht aus zwei nicht zu einander gehörigen Theilen, einem siamesischen und einem englischen. Der siamesische Theil — 4 Hefte umfassend — enthält den Text des „Pisăt-pa:ka:ra:năm“ [1]), von verschiedenen Händen z. T. ausgezeichnet schön und deutlich (auf englischem Briefpapier) geschrieben. Der englische Theil — aus 5 Heften bestehend — enthält Uebersetzungen a) des „Phra:sămŭt̄ păk̄sípa:ka:ra:năm“ [2]) = des Buches der Vogel-Erzählungen, sowie b) des bisher „Sib song lieng“, richtiger aber: sĭb̄ sóng liẽm = die zwölf Ecken (oder Seiten), genannten Werkes [3]), von Bastians Hand geschrieben.

1) Erwähnt in Pallegoix' Grammatik im „Catalogus praecipuorum librorum linguae Thai“ p. 175: „pisât-pàkărănăm và dùai pisât, de generis maleficis nomine Pisăt.“

2) Ib.: „pak̄sí-pàkărănăm và dùai nók xălăt, historia unius volucris prudentis.“

3) Auf den Umschlägen der Hefte befinden sich noch die folgenden, meines Wissens von Prof. E. Kuhn herrührenden Bemerkungen: „Ueber das Piçâca Prakaraṇam vgl. eine bemerkung Benfey's, Orient und Occident III, p. 178.“ [Blosse Vermuthung Benfey's, dass es vielleicht eine Bearbeitung der Vetâlapañcaviṃçatikâ sein könnte. Es erinnere auch „an die Grundlage des kathâsaritsâgara“.] „Ueber dieses Pakshi Prakaraṇam vgl. Orient und Occident III, 172, 178, 498. A. Bastian, Geographische und ethnologische Bilder p. 248, 288. — p. 23 ff. entspricht dem kuruṅgamiga-jâtaka (Fausböll, Two Jâtakas). Zu Erzählung 23, p. 34, vgl. Orient und Occident III, 479 ff. Geographische und ethnologische Bilder p. 271 ff., wo die version des Nandaka Prakaraṇam mitgetheilt ist. — Erzählung 24, p. 34 ff. entspricht dem deutschen märchen vom fuhrmann und dem sperling.“ „Ueber dies Sib-song-lieng vgl. Orient und Occident III, p. 172, 178, 498. A. Bastian, geographische und ethnologische Bilder p. 249, 289. Trotz scheinbarer äusserlicher ähnlichkeit

Da das Piśâcaprakaraṇam hisher noch nirgend übersetzt ist und andererseits siamesische Texte noch immer zu den grössten Seltenheiten in Europa gehören, so habe ich im Folgenden die Einleitung und die sechs[1]) ersten der 31 Nîjai (= न्याय) des Originals in transscrihirtem[2]) Text und in Uebersetzung wiedergegeben, indem ich mir eine Uebersetzung des Ganzen für später vorhehalte.

So kurz der mitgetheilte Text auch ist, so ergieht er schon ein wichtiges grammatisches Resultat. Es galt hisher als ausgemacht, dass die Wortfolge im Siamesischen: Suhject Verbum Object unumstösslich sei. Diese angehliche Thatsache, die von Sprachvergleichern öfters angeführt wurde und dem Siamesischen das Epitheton der „Erstarrung“ gegenüber anderen, heweglicheren Tai-Sprachen eingetragen hat, steht nun gar nicht so fest. Man könnte dagegen schon das Beispiel aus Ewald's Grammatik p. 68 anführen: măĭ mi ăn cha:kĭn = ich habe nicht was ich essen werde, obgleich das Princip durch eine gezwungene Interpretation zu retten wäre. — Jetzt constatirt Wershoven in seinem soeben erschienenen Lehr- und Lesehuch der siamesischen Sprache, p. 45: „Zum Zweck der Hervorhebung kann das Accusativ-Object an die Spitze des Satzes treten, wie im Deutschen, z. B. năngsü´ nặn xắn hến, tē̄ pāk ka mắi hến = das Buch sehe ich, aher nicht die Feder.“ Hierzu würde die dem Piçâcaprakaraṇam entnommene Stelle (s. u.) passen: nặn khàphăchắo mắi dắi jĭn = das habe ich nicht gehört. Aber gar kein Nachdruck ist auf das Object gelegt in den folgenden, demselhen Text entnommenen Stellen (s. u.): müang nặn mi khŏn nŭng̃ xŭ' kăb̄pălăi = jene Stadt hatte (besass) ein Mann mit Namen Kalpalai. Lĕ khuam nị kha:môt man ja thun kē̄ phăja kăb̄pălăi = und diese Sache erzählte der khamôtmân-yâ dem Fürsten Kalpalai. — Demnach nimmt das Siamesische, was diesen Punkt anbelangt, k e i n e isolirte Stellung innerhalb der Tai-Thai-Sprachen ein.

---

mit der Siṃhâsanadvâtriṃçikâ zeigt es deutliche einflüsse aus einem muhammadanischen ilteraturgehiete (vgl. namentlich namen wie Feridun, Bahram etc.). 1) Scheint indischen ursprungs, vgl. die notizen am rande; 2) ist übersetzt in den geographischen und ethnologischen Bildern p. 244 ff. 3) könnte mit dem Sâmajâtaka in zusammenhang stehen. 5) das maulthier als kläger. 6) der gefundene schatz, den keiner nehmen will; lösung durch eine heirat.“

1) Weil nach der sechsten Erzählung ein gewisser Abschluss erreicht ist.

2) Nach der in Pallegoix' Werken hefolgten Transscriptionsmethode. Sie ist wie alle bisher versuchten Umschreibungsarten mangelhaft, hat aber den Vorzug, dass der Leser die siamesische Schreihart eines transscrihirten Wortes leicht durch Nachschlagen in dem nach dem lateinischen Alphabet geordneten Thesaurus der Thaisprache, ehen P.'s dictionarium, feststellen kann. Abweichungen von der in P.'s Wörterbuch befolgten siames. Orthographie kommen fast nur in vorderindischen Fremdwörtern vor, und da ist weder Pallegoix noch die inconsequente Rechtschreibung der siames. Handschriften, sondern allein das Sanskrit bezw. das Pali für die Feststellung der richtigen Wortformen entscheidend.

Schliesslich sei noch hemerkt, dass ich mich auf einen Nachweis, aus welchen vorderindischen Quellen die einzelnen Erzählungen entnommen seien, zur Zeit nicht einlassen konnte. Einzelnes, wie z. B. die Geschichte der Tîlôkămavădi = Tilottamâ, ist ja hekannt genug. Bei einem solchen Nachweis werden sich dann auch einzelne entstellte Eigennamen wie Kudajîvijaya u. a. leicht corrigiren lassen.

Kală kō̆n jăng mi phra : ma : hákra : săt̃ ŏng nŭ̃ng̃ sŏng phra : nam xü̓ sốmdĕt̃ thạo phalărȧt, săvö́i rȧt sốmbăt̃ năi müang chăkra : dînăkhon, thȧn nặn mi phra : rȧxăbŭtri xü̓ nang vŏrăpra : phathevi, nang nặn pra : kō̆b dȧai rȧh xôḿ phănrănă nărŭ̃mŏn dŭchă nặm khạng năi klih̃ hua nặn, lĕ phra : ma : hákra : săt̃ nặn mí dằi ăo suăi sáakon khănón nặm kĕ̃ khŏn thặng puang, jŭ̃ ma thạo phăja sȧmŏnlarȧt mŭkhẵmŏntri sénahŏdi thặng puang xŭm nŭm kăn phîphȧksá, lĕ hă̓i sȧng prasăt ăn nŭ̃ng̃ pra : dŭchă dăng̃ vîman săvȧn, lĕ pra : kō̆h dȧai kĕ̀o vĕń sốmbăt̃ răt thặng puang dŭchă darakon năi akăt nặn, lĕ.o phăja mŏntri phramănă thặng lái kŏ thăvăi prasăt nặn kĕ̃ phra : ma : hákra : săt̃. Lĕ xŏn thȧn sădĕt̃ khŭ̃n̓ prasăt rȧxămŏnthien lĕ pra : phrŭ̃t kan părămaphîsek̃ sĕt̃, sădĕt̃ ō̆k thọng phra : rông siéng thạo phăja sȧmŏnlărȧt thặng lái,

---

Uehersetzung.

In alten Zeiten gah es einmal einen Grosskönig mit Namen Sômdĕt̃ Thạo Bâlarâja, er herrschte in der Stadt Cakratinagara. Der König hatte eine Tochter mit Namen Varaprabhâdevî. Jene Fürstin war mit schöner Gestalt hegaht, glänzend und rein wie der Thau in den Lotoshlumenhlättern. Der Grosskönig nun hatte nicht [1]) Steuern (noch) Wasserzölle von den Leuten erhoben. Da geschah es einst, dass die Unterkönige, die vornehmsten Minister und die Feldherren sich versammelten um Gericht ahzuhalten. Darauf liessen sie einen Palast erbauen, ähnlich den himmlischen Wohnungen, geschmückt mit Edelsteinen, Kostharkeiten und Kleinodien, (strahlend) wie die Gestirne im Aether. Danach boten die Fürsten, die Minister und die Brahmanen jenen Palast ehrfurchtsvoll dem Grosskönige an. Sie luden ihn ein in den Königspalast hinaufzusteigen und die feierliche Einweihung zu vollziehen. Sie verliesen die königliche Halle [2]), der König und die Unterfürsten ins-

1) mí (geschriehen: hmî) kommt in Pallegoix' Wörterbuch zweimal vor: 1) in der Bedentung: Bär, 2) in der Redensart: dăm mît̃ mí = ganz schwarz. S. v. di (= gut) gieht er aher das Beispiel: mî́ di = nnpassend, schlecht, unglücklich. Demnach ist mî́ (geschriehen: hmi) doch wohl eine Negation = dem gewöhnlichen mî, mằi. Dass das im Piśâcaprakaraṇam nicht selten vorkommende mí eine Negation ist, ergiebt sich aus der am Schlnsse der zehnten Erzählnng vorkommenden Redensart há . . . . mí dằi (statt des gewöhnlichen há . . . mî dằi = keineswegs, ohne) und aus dem Zusammenhang anderer Stellen.

2) Wie siéng hier zu übersetzen sei, vermag ich nicht zn sagen. Im Original hatte früher, wie man noch dentlich erkennen kann, sieng̃ gestanden, d. h. sieng mit dem Accent mặi ek̃, der dann später wegradirt wurde.

bătˉ nặn kŏ băngkŏtˉ ăssăchăn, vajŭ phărŭn pătĭ dôi ŭbătˉtĭ lĕ xi mŭkh prasăt nặn kŏ thămlai lŏng sũngˋ phra : phăkt phra : măhákra : sătˉ chăˊo nặn, khrặn thạo phăja hén dăngˉ nặn kŏ tŏkˉ chăi lĕ krāb thun và thôtˋ thặng nị tŏkˉ kĕˉ tu khàphăchăˊo thặng lái, cha : khó răb phra : ràxăaja săˉi klăˊo (kra : mŏm) phro : tu khà-phăchăˊo thặng lái mí dăˊi phĭcharăna, chũngˉ phra : măhákra : sătˉ kŏ hăˊi thăm sảmkhăn mŭkh thi lái nặn sặi hén mănˋ khŏng ălŏngkŏt răchănaprasăt ma : hũmˊma năk thàn, thàn kŏ mi ôngkan trătˉ và ăn kŏtˉ kan bătˉ nị, thặng nị sặi cha : pen kĕˉ thạo phăja thặng puang lĕ răo mí dăˊi ăo thôtˋ kĕˉ tu khàphăchăˊo thặng lái sặi, tu khàphăchăò khó xŏn thàn sădĕtˉ khũnˋ păi jũ phra : ràxămŏn-thien dŏm phôn. kõn, lĕ cha : sàng prasăt ăn nũngˉ, chŏng mănˋ khŏng jĭngˋ kũa tĕˉ kõn nị thăvái kĕˉ phra : ŏng. Chũngˉ sómdĕtˉ thạo phalăràt kŏ thám thạo phăja phrũtthamàt thặng puang, và sĩng thặng lái và cha : sàng prasăt chŏng mănˋ khŏng nặn sĩng dăi cha : mănˋ kũa măn năi lôkˋ nị, chũngˉ mŏntri phù nũngˉ xŭˋ chĭtrăvĭxăi kŏ thun và tu khàphăchăˋo thặng lái nị, cha : khó hăˋi há mặi phăn thặng puang ma thăk ăo tĕˉ kĕnˉ nặn, lĕ.o chũngˉ hăˋi răchăna prasăt nị, phra : măhákra : sătˉ trătˉ và mặi phăn

gesammt. Zu der Zeit nun geschah etwas Wunderbares: Sturm und Regen brachen los [1]) und die [2]) Vorderseite jenes Palastes, im Angesichte des Grosskönigs, stürzte ein. Als die Fürsten solches sahen, erstaunten sie, dann warfen sie sich zu Boden und sprachen: „Die ganze Schuld fällt auf uns, deine Sklaven, wir möchten um die königlichen Befehle bitten, die uns auferlegt werden sollen, denn deine Sklaven haben nicht [3]) reiflich überlegt. Sodann möge der Grosskönig die Vorderseite [des Palastes] mehrmals untersuchen [4]) lassen, dann wird er die Dauerhaftigkeit, Pracht und Anordnung des grossartigen Königspalastes ersehen. Der König möge geruhen zu sprechen: „Das was jetzt geschehen ist, alles dies (die Schuld) fällt auf die Fürsten, (aber) Wir haben sie nicht bestraft. Deine Sklaven hatten Dich eingeladen hinaufzugehen und dort in jenem früheren Königspalaste zu wohnen. Nun werden wir einen Palast erbauen, der fester sein soll als der frühere und werden ihn Deiner geheiligten Person anbieten.“ Da fragte der König Bàlaràja die Fürsten und ältesten Beamten: „Was redet ihr, ihr wolltet einen festen Palast bauen, was kann in dieser Welt fester sein, als jener war?“ Darauf antwortete ein Minister mit Namen Citravijaya: „Wir, deine Sklaven, möchten darum ersuchen, dass man Holz von allerlei Art suchen lasse, dass man es abhobele, nur den stärksten Theil (Kern) davon nehme, und dann den Palast er-

1) Dies ist im Allgemeinen der Sinn des Satzes. Die Einzelheiten sind mir nicht recht klar geworden.

2) Die Bedeutungen, welche Pallegoix für xi angieht, passen hier nicht.

3) s. Anm. 1.

4) sămkhăn bei Pallegoix nur in der Bedeutung signe, marque.

thặng puang nị cha : mănˋ ăn dăi, khrặn nan sŭt sôm dŭchă diau. Chŭngˉ mŏntri phù nŭngˉ xŭ' kŭtha : xivĭxăi kŏ thun và khàphăchă o cha : khỏ hăˋi răchăna prasăt nị dùai sŭvănnăkăngsa : phăn, phra : ma : hákra : sătˉ kŏ mi phra : ràxăôngkan và, sŭvănnăkăngsa : cha : mănˋ khŏng pra : kan dăi khrặn nan kŏ sŭt sôm, dùai phra : ŏng nặn, chŭngˉ mŏntri phù nŭngˉ xŭ' kalăvĭxăi, thun phra : măhákra : sătˉ chăˊo và, khàphăchăˊo cha : khó ăo lôha : ma sắmrĕt pen prasăt nị, phra : măhákra : sătˉ kŏ mi phra : ôngkan trătˉ và, lôha : nị cha : mănˋ khŏng dùai ăn dăi, khrặn nan păi tòng nặm fạ (fŏn) kŏ cha : kötˉ sănĭm lĕ jòm sŭt sôm dŭchă diau nặn, chŭngˉ mŏntri phù nŭngˉ xŭ' ătˉta : ra : vĭxăi kŏ thun kĕˉ phra : ma : hákra : sătˉ và, khàphăchăˊo cha : hăˋi sàng prasăt nị, chŏng măˊn khŏng dôi súphàk lôkˋ thăm lĕ cha : khó hăˋi lĕ.o păi dùai sila nà sa : thán thặng puang. Chŭngˉ sŏmdĕtˉ thạo phalăràt trătˉ và, ăn phra : khru và nị xòb lĕ.o, lĕ mŏntri thặng puang kŏ lŏng hén dùai kăn, chŭngˉ sàng prasăt nặn pra : man thŭtĭjă sắngvătxa : ra : kŏ sắmrĕt borĭbun thặng puang. Lĕ.o thạo phăja thặng lái kŏ hăˋi tă ng mŏngkhălăkan pra : phrŭtthĭkan pa : ra : maphĭsekˉ, lĕ.o hăˋi lĕnˋ ngan ma : hóˊra : sŏpˉ chĕt văn. Jŭˉ ma kală văn nŭngˉ sŏmdĕtˉ thạo phalăràt, bănthŏm năi ratri kan kŏ săvŏˊi phra : subĭn và phra : ràxămŏnthien sŭt lŏng păi thŭngˊ nàkhăphĭphŏb lĕ nặm kŏ

richten lasse". Der Grosskönig sprach: „Werden diese Hölzer von allerlei Art standfest sein? Nach längerer Zeit werden sie auf ähnliche Weise (wie eben geschehen ist) zusammenbrechen." Darauf sprach ein Minister mit Namen Kudajīvijaya: „Ich möchte darum bitten, dass man diesen Palast aus Goldbronze erbauen lasse." Der Grosskönig geruhte darauf zu antworten: „Dass Goldbronze dauerhaft sein sollte, was ist das für eine Sache? Nach längerer Zeit wird sie zusammenstürzen sammt meiner geheiligten Person." Darauf redete ein Minister mit Namen Kâlavijaya den Grosskönig folgendermassen an: „Ich möchte darum bitten, dass man Eisen zur Vollendung dieses Palastes nehme." Der Grosskönig geruhte zu erwiedern: „Wieso sollte dieses Eisen standfest sein? Nach einiger Zeit leidet es vom Regenwasser, es bildet sich Rost und dann pflegt es ähnlich jenem zusammenzubrechen." Darauf sprach ein Minister mit Namen Attaravijaya folgendermassen zum Grosskönig: „Ich möchte diesen Palast so erbauen lassen, dass er standfest und schön (?) sei, und ich bitte, dass er aus Steinen errichtet werde, die vor den Häusern umherliegen". Da antwortete der König Bâlarâja: „Was der ehrwürdige Lehrer gesagt hat, ist recht." Darauf gingen die Minister insgesammt hin und betrachteten (beriethen sich) mit einander. Danach erbauten sie jenen Palast und ungefähr im zweiten Jahre war er in jeder Beziehung vollendet. Die Fürsten liessen alsdann glückbringende Ceremonien und die feierliche Einweihung vollziehen. Ferner liessen sie Feste und Spiele von allerlei Art sieben Tage lang veranstalten. — Nun ereignete es sich einst,

thuèm phra : ŏng; kŏ tŭn̄ khŭ̃n ma thạo thŏ kŏ tŏk̄ phra : thăi kŏ tŭn̄ khŭ̃n chăk thì bănthŏm, lĕ phra : séthang phra : ŏng ŏ̄k thùa phra : ŏng, chŭ̃ng̃ phra : ăk̄khăma : hési thun thàm và hĕ̄t dăi lĕ· phra : séthang phra : ŏng chằo jŭ̄ húa ŏ̄k thùa phra : ŏng dăng̃ nị, chŭ̃ng̃ phra : ma : hákra : săt̄ trăt̄ và, răo fán và phra : ràxămŏnthien thặng puang sŭt lŏng păi thŭ̃ng badan, lĕ nặm thuèm phra : ŏng khŭ̃n ma khrạn xạo thạo thŏ hằi há phra : ràxăkhru lĕ hôn thặng lái. Hằi thămnai phra : sŭbĭn nặn, hôn kŏ thun dôi săt thămnai thai sŭhĭn dăng̃ nị, jăng chĕ̄t văn fŏn cha : tŏk̄ lĕ nặm cha : thuèm phĕn̄ dĭn nị, khŏn thặng lái cha : tai màk năk, khrặn khŏn thặng lái dằi jĭn dáng̃ nạu, kŏ ŏk̄ krŏk̄ pen kôla hón tăng khŏn tăng kŏ tĕng̃ rŭa lĕ phúang phĕ vặi thì cha : ăo tua rót nạn. Suĕ̄n sómdĕ̄t thạo phalărát sặi kŏ hằi tĕng̃ khănán ăn nŭ̃ng̃ : Vặi răo phù diau lŏng năi rŭa khănán nị lĕ.o hằi sằi lùk kŭnchĕ vặi chŭ̃ng̃ phanon tua nŭ̃ng̀ thŭ́ lùk kŭnchĕ jŭ̄ răksa tha : van jă hằi phù dăi lŏng năi khănán nặn

dass der König Bâlarâja nachts schlief und allerhöchst träumte [1]), dass der Königspalast herabsänke bis zur Schlangenwelt (nâgavibhava) [2]) und dass Wasser seinen geheiligten Körper überströme. Da erwachte der König, er erschrak und erhob sich von seinem Lager und der Schweiss (?) brach überall an seinem Körper aus. Die Königin fragte ihn: „Aus welchem Grunde bricht der Schweiss an dem Körper Ew. Majestät dermassen aus?“ Der Grosskönig erwiederte: „Uns träumte, dass der ganze Königspalast hinabstürzte bis zur Schlangenwelt (pâtâla) [2]) und dass das Wasser meinen geheiligten Körper überschwemmend stiege.“ Als es Morgen geworden war, liess der König die heiligen Lehrer (garu) und die Astrologen (hora) holen, damit sie jenen königlichen Traum deuteten. Die Astrologen nun legten den Traum gemäss ihren Lehrbüchern folgendermassen aus: „Es sind noch sieben Tage, so wird Regen fallen, Wasser wird diese Erdoberfläche überschwemmen und sehr viele Menschen werden umkommen“. Als die Leute solches vernahmen, entstand ein gewaltiges Getümmel. Alle verfertigten Schiffe und Flösse, auf welchen sie der Gefahr entrinnen konnten. Was nun den König Bâlarâja anbetrifft, so liess er ein Boot [3]) ver-

1) Die Kraft des Originals, welches den Begriff: träumen (bei gewöhnlichen Sterblichen = făn) durch eine feierliche, halb kambodschanische halb Pali-Phrase ausdrückt, musste wenigstens etwas in der Uebersetzung gekennzeichnet werden. Dies zur Entschuldigung des etwas affectirten deutschen Ausdrucks. — Oft konnten diese Stilverzierungen im Deutschen nicht gut wörtlich übersetzt werden, so gleich im Folgenden: „da erschrak sein kgl. Herz (phra : thăi) . . . der kgl. Schweiss (phra : séthang) brach an seinem kgl. Körper (phra : ŏng) aus.“

2) Die letzte der sieben Welten unter der Erde.

3) Dies ist nach dem Zusammenhang der Sinn des Wortes khănán. Vgl. auch im Folgenden die Stellen, in denen khănán vorkommt. — Pallegoix s. v. khănán = ensemble, conjointement, de front; composition des remèdes. — rŭa [= Schiff] khănán = une couple de barques.

dằi, khrặn thűnǵ săt̃ta: va kŏ băndan kŏt̃ vata: pha: jŭ jẵi luáng, lĕ phĭrŭn ŭbăt̃tĭ ăssăchăn nặm kŏ thuèm thặng phĕn̆ dĭn, ăn khănán hĕng̃ raxăbŭtri sădĕ̃t jŭ̃ kŏ khăt. Lĕ lŏm phăt rüa khănán nặn loi săt păi pra: man chĕ̃t văn kŏ thűnǵ müăng ăn nűng̃ xǜ müang thŏttalăinăkhon, müang nặn mi khŏn nűng̃ xǜ kăb̃pa: lăi khảo jẵi săvö́i ràt sómbăt̃ lĕ mŏntri 4 khŏn; nűng̃ xǜ kha: môt̀ dan luáng, khŏn nűng̃ xǜ kha: môt̀ man ja, khŏn nűng̃ xǜ kha: môt̀ duang phrăi. lĕ mi phùt pisăt pen borĭvan màk năk, jŭ̃ ma phăja kăb̃pa: lăi kŏ ăo borĭvan thặng puang ma pra: phàt lĕǹ năi rim ma: hàsămŭt̃, kŏ hén khănán ăn nűng̃ kŏi

---

fertigen, um sich [1]) allein zu retten durch das Besteigen jenes Bootes und liess es zuschliessen. Ein Affe hielt den Schlüssel und bewachte die Thür, damit niemand in jenes Boot stiege. Als nun die sieben Tage [2]) um waren und Stürme und Orkane entstanden und erstaunliche Regengüsse die Erdoberfläche überschwemmten, wurde das Boot, in welchem sich die Königstochter (s. S. 200) befand, losgerissen [3]). Die Winde bliesen und das Boot folgte den Wellen und den Winden fast sieben Tage lang, bis es zu einer Stadt gelangte, mit Namen Dattâlayanagara. Jene Stadt hatte ein Mann inne, mit Namen Kalpalai [4]), ein mächtiger Herrscher. Er hatte vier Minister, der erste hiess Khamôt-(= Gespenst, Irrlicht) [5])-dân-lúong, der zweite hiess Khamôt-mân-yâ, der dritte Khamôt-duong-phrai; auch hatte er als Gefolge sehr viele Gespenster (bhûta's und piçâca's). Eines Tages nahm der Fürst Kalpalai sein gesammtes Gefolge und ging am Ufer des Weltmeers spaziren. Da erblickte er ein Boot, welches aufs Trockne gerieth. Alsbald schickte der

1) Wörtlich: um Uns zn bewahren.

2) Statt săt̃ta: va ist wohl zu lesen săt̃ta: van (satta vâra) = den oben erwähnton chĕ̃t văn.

3) Der Erzähler ist hier wie im Folgenden etwas vergesslich. Statt des Königs befindet sich jetzt in dem Boote die Princessin. — Wenige Zeilen weiter vermisst man den Namen des vierten Ministers.

4) kăb̃pàlài, geschrieben: kalpalaiya, ist wohl aus kalpapralaya (= Weltenbrand) zusammengezogen, ein stattlicher Name für den König der Irrlichter. — Pallegoix hat das Wort in nmgekohrter Gestalt: pàlàikăn (geschrieben: palai-kalpa) oder bănlàikan (geschrieben: banlai-kalpa) und als [fài] pra: lài kăn (geschrieben: fai pralaiya kalpa) = [feu de la] dernière destruction dn monde.

5) kba: môt̀ và phi = „khămôt" bedeutet „phi" = bösor Geist. Pallegoix, grammat. p. 154, unter den „voces cambodienses" i. e. kambodschanischen Fremdwörtern im Siamesischen. — khămôt̃ = feu follet. phi khămôt̃ = fantômes. Pallogoix, dict. s. v. Im Kambodschanischen ist khmôč („kbmŏch") = cadavre; défunt; mort; fantôme; revenant; osprits, génies. Aymonier, dict. khmêr-français, p. 78. „Die Phi-Kamot genannten Geister schweben als Irrlichter umher. Bootreisende sehen oft in der Nacht ein erleuchtetes Haus und die Ufer vor sich, finden aber nichts, wenn sie hingekommen, bis dieselbe leere Erscheinung sich anderswo zeigt und sie so von den Phi-Kamo [sic] die ganze Nacht geäfft werden." Bastian, Reisen in Siam. p. 257.

jũ. chũng̃ phăja pisāt xặi mŏntri phù xŭ̀ kha : mòt̀ man ja hắ̀i păi du khănàn nặn, kha : mòt̀ man ja păi du kŏ hèn nang jũ năi khănàn nặn, lẽ phanon thŭ́ lìk kŭnchẽ jũ răksà pra : tu, chũng̃ kha : mòt̀ man ja khŭ̃̀n păi thun kẽ̃ phăja káb̃pa : lăi và khàphăchắ o păi hèn nang ma : nŭt phù nũng̃ jũ nái khănàn nặn, pra:kõb dùai rùb xôm̀ phăn ăn ngam lŏ.n phŏ.n pra : man năk, lẽ phanon tua nũng̃ thŭ́ lìk kŭnchẽ jũ răksà pra : tu nặn, phăja pisāt kŏ và thà dáng̃ nặn sặi kha : mòt̀ man ja păi răb ăo nang ma răo cha : ăo pen ăk̀khăma : hési thöt̃, kha : mòt man ja phù pen mŏntri thun và buranràt tẽ̃ kõn ma phùt pisāt pen phra : ma : hákra : sătr̃athíràt tẽ̃ kõn ma ăo ma : nŭt ma pen ăk̀khăma : hési nặn khàphăchắ̀o mắ̀i dắ̀i jĭn, chũng̃ phra : ma : hákra : sắt̃ mĭ fáng, lẽ và thàn rèng păi ăo nang nặn ma hắ̀i kẽ̃ răo chŏng dắ̀i, mŏntri thun và nang nị sặi ma : nŭt. Lẽ phra : ŏng chắ̀o sặi pen phùt pisāt tāng vĭsái, lẽ chắ̀o ku cha : ăo nang ma pen ăk̀khănă : hési dăng̃ nị phĭt̃ vĭpărĭt, khàphăchắ̀o khó lắ̀o nijai thámniem ăn nũng̃ thăvài kõn. (1) Chũng̃ kha : mòt̀ man ja kŏ lắ̀o nijai và nái kală kõn jáng mi ràxăsi khù nũng̃ jũ thám̀ kẽ̀o phrũ̆k răt, lẽ ràxăsi tua nặn mi kămlăng măhũ̆m̀ma năk, jòm păi

---

Gespensterfürst den Khamôt-mân-yâ genannten Minister hin, jenes Boot zu besehen. Khamôt-mân-yâ ging hin um es zu betrachten und erblickte die Fürstin, die sich in jenem Boote befand, sowie den Affen, der den Schlüssel hielt und die Thür bewachte. Darauf begab sich Khamôt-mân-yâ zum Fürsten Kalpalai und berichtete ihm: „Ich bin hingegangen und habe in jenem Boot eine Fürstin aus dem Menschengeschlecht gesehen, mit schöner Gestalt begabt, lieblich, ausgezeichnet an Aussehen; und ein Affe hält den Schlüssel und bewacht die Thür." Der Gespensterfürst sprach: „Wenn dem so ist, so möge Khamôt-mân-yâ hingehen und die Fürstin herholen, ich will sie zu meiner Gemahlin machen." Der Minister Khamôt-mân-yâ antwortete: „Die alten Könige vordem waren Gespenster und waren mächtige Grosskönige; dass sie in früheren Zeiten Menschen sich zu Gemahlinnen genommen hätten, das habe ich nicht vernommen." Der Grosskönig hörte nicht darauf, sondern sprach: „Gehe du eilends hin und hole die Fürstin her, damit sie Uns übergeben werde; so sei es!" Der Minister antwortete: „Diese Fürstin ist ein Mensch, Ew. Majestät ist ein Gespenst, verschieden von Natur. Nun will mein Herr die Fürstin zur Gemahlin nehmen, so etwas ist wider die Natur! Ich möchte um die Erlaubniss bitten, zuvor eine Erzählung vortragen zu dürfen!"

(No. 1) Darauf erzählte Khamôt-mân-yâ folgende Geschichte: „In früheren Zeiten gab es einmal ein Löwenkönigspaar, welches in der prächtigen Höhle „Edelstein-Baum"[1]) lebte. Jener Löwen-

---

1) phrũ̆k = vrksha, răt = ratna. — Später rătnàkhuhá (ratnaguhâ) = thăm̀ kẽ̀o = Edelsteinhöhle genannt.

pã pra: hán phlán săt̃ thặng lài dùai singhănàt, khrặn săt̃ mũ dăi sǐ̀n xivǐtr sặi jòm ăo tẽ̀ năijănetr jŭkhŏn nặn pen ahán, sẽt nặn la: siả năi pã, jăng mi singkhala: tua nũng̃ xũ̀ sángva: thăn pen ăthibodǐ kẽ̀ singhărãt thặng lái. Jăng khom sĭ tua pen mŏntri, tua nũng̃ xũ̀ sŭnăkkhăng, tua nũng̃ xũ̀ sŭmŭxa, tua nũng̃ xũ̀ sŭkŭla, tua nũng xũ̀ sŭmǐtra, kală văn nũng̃ sángva: thăn chĕncha dùai singkhala: thặng lài, và thŭk văn nị răo há kǐn jảk năk lẽ răo thặng lái cha: khằo păi pen borǐphan ràxăsi di kũa, phro: ràxăsi nặn khrặn thăm singhănàt lẽ săt̃ sĩng dăi tai jòm ăo tẽ̃ năijănetr jŭkhŏn nặn pen ahán, lẽ sẽt nặn kŏ cha: dằi kẽ̃ răo thặng puang, chũng̃ thảm và singkhala: ăn xũ̀ và sŭnăkkhăng kŏ và kẽ̀ sángva: thăn, ăn chằo ku khǐt dăng̃ nị mí xòb phro: chằo răo khả thặng lái tăng xàt, klüek̃ răo khằo păi dùai thàn lẽ.o pha păi lẽ borǐvan thặng puang cha: jàk sặi khăo cha: tǐ tu lẽ tu khả thặng lái phủ pen mŏntri nị, chũng̃ sángva: thăn kŏ và sánphăsăt̃ thặng puang sặi jòm asăi kẽ̀ ahán,

---

könig besass ungeheure Stärke. Er pflegte in den Wald zu gehen und die Thiere durch sein Gebrüll zu tödten. Wenn die Thiere dann gestorben waren, nahm er sich gewöhnlich nur die beiden Augen zur Speise; der Rest wurde im Walde zurückgelassen. Es gab auch einen Schakal, mit Namen Sángvathan [1]), welche der Beherrscher der Schakale [2]) war. Es gab auch vier Schakale (?) [3]), welche seine Minister waren. Der eine hiess Sunakkhang, der andere Sumuchâ [4]), der dritte Sukulâ, der vierte Sumitrâ. Eines Tages unterhielt sich Sángvathan mit den Schakalen und sprach: „Alle diese Tage lang suchen wir mühsam unsere Nahrung, wir wollen uns zum Löwenkönige begeben und sein Gefolge bilden, so wird es besser sein. Denn jener Löwenkönig pflegt, wenn er sein Gebrüll ausgestossen hat und irgend ein Thier gestorben ist, nur die beiden Augen sich zur Speise zu nehmen, und so wird das Uebriggelassene uns allen zukommen.“ Darauf befragte er den Schakal mit Namen Sunakkhang und dieser antwortete dem Sángvathan: „Dass mein Herr (du) so denkt, ist nicht [5]) angemessen, weil unser Herr (der Löwe) und seine Diener (wir) verschiedener Herkunft sind. Vielleicht, wenn wir mit dir hinziehen als Gefolge, entsteht eine schwierige Lage; dann wird er mich und uns alle, deine Minister, tadeln.“ Sángvathan sprach: „Alle Thiere pflegen

---

1) Aeltere Aussprache: sangvadan. Der Name hängt vielleicht mit samvadana = Zauber, Amulet zusammen. Vgl. den weiteren Verlauf der Geschichte, in welchem der Löwenkönig dem Schakal seine Zauberformel (mantra) schenkt.

2) Statt singhărãt im Text ist natürlich singkhala: zu lesen.

3) khom = ? Pallegoix, dict. p. 303: khòm = nain, de petite taille. — Im Pah-poh, einem Lao-Dialect, ist khŏm = Freund.

4) Mit Weglassung eines Striches ist vermuthlich richtiger zu lesen: sumukhâ.

5) Ueber mi vgl. S. 200, Anm. 1.

mĕ.n jū sa:thán thì dăi kŏ di, khrặn pen sŭkh̄ dùai ahàn lĕ.o cha:dằi jàk dùai ăn dăi lằo. Chŭnḡ mŏntri ăn xŭ̀ kampha:sŭnăkkha:kŏ vȧ khȧ cha:khó lằo nijai ăn nŭnḡ kōn hằi thàn făng kampha :sŭnăkkha:kŏ vȧ, (2) kală kōn jăng mi tŏ̀n ngĭụ tŏ̀n nĭ̄ng jă̄i phĭsán mi kĭnḡ sȧkhá thặng pĕt̄ thit, pŏrĭmŏnthŏn dŭchă măháxăt, lĕ phanon thặng lái jū asăí nái tóǹ ngĭụ nặn kŏ jòm ăo phón pha:ka, păt̄ sĭmphăli nặn pen ahàn lịęng xivĭtr tam thủ tu kalá văn pen sŭkh̄. Lĕ jū ma phanon tua nŭnḡ ăo pli sĭmphăli nặn kĭn mi rŏt lĕ khĭt vȧ răo ma kín păt̄ sĭmphăli há rŏt mĭ dằi, phanon kŏ kŏt̄ hĕ̄t chăi lôph̀ lĕ chŭnḡ khŭǹ păi ăo pli símphăli nặn sặi, phanon nặn kŏ tŏk̄ lŏng ma ŏk̄ tĕk̄ tai nái thì nặn, khuam nị dŭchă răo khằo ma jū thŭk văn nị dùai pŏk̄khrong kăn lĕ pen sŭkh̄ lĕ.o sặi, thàn vȧ cha:pha bŏrĭvan thặng lái păi fằo ràxăsi lằo, chŭnḡ sángva:thăn chŭnḡ vȧ nì lĕ rŏm̀ dánḡ thevăda năi săvȧn sặi jăng mi thì asăí, lĕ klăo jia dăi

---

nach ihrem Lebensunterhalt ihre Zuflucht zu nehmen an welchem Orte sie auch sei; indessen, wenn sie in Zufriedenheit mit ihrem Lebensunterhalt leben, wodurch sollten sie alsdann in Schwierigkeiten gerathen?" Da sprach der Minister mit Namen Kâmbhasunakkha: „Ich bitte um die Erlaubniss, dir [1]) eine alte Geschichte erzählen zu dürfen." Kâmbhasunakkha begann darauf:

(No. 2) „In alten Zeiten gab es einmal einen Ngiu-Baum [2]), gross und breit, dessen Aeste sich nach allen acht Weltgegenden hin erstreckten. Sein Umkreis glich einem gewaltigen Schirm. Die Affen hatten ihren Zufluchtsort auf diesem Ngiu-Baum und pflegten die Früchte, Blumen [3]) und Blätter des wilden Baumwollenbaums sich zur Nahrung zu nehmen [4]). Eines Tages, während es ihnen (nun so) wohl erging, geschah es, dass ein Affe eine Blüthe jenes Baumwollenbaums ass, die geschmackhaft war. Da dachte er: Wir essen (thörichterweise) die Blätter des Baumwollenbaums, welche keinen Geschmack haben. Die Begierde des Affen wurde erregt, er stieg hinauf und ergriff eine Blüthe des Baumwollenbaums. Jener Affe fiel dabei herab, seine Brust wurde zerschmettert und er starb an jenem Orte. — Diese Sache ist ähnlich (der unsrigen). Wir leben während dieser ganzen Zeit in Sicherheit und im Wohlbehagen und nun sprichst du, du wollest dein gesammtes Gefolge zum Löwenkönig zur Audienz führen." Sángvathan sprach: „Die Sache verhält sich so [5]): Gleich den Göttern im Himmel giebt es einen Zufluchtsort. Warum erzählst du mir

1) Wörtlich: damit du sie hörest. So auch im Folgenden öfters.

2) Pallegoix, dict. s. v. ngĭụ: tŏ̀n ngĭụ = arbre élevé, épineux. — Im weiteren Verlauf dieser Erzählung steht statt ngĭụ: sĭmphăli = wilder Baumwollenbaum (Pâli: simbali, Skrt.: çalmali, çâlmali u. s. w.). Vgl. ngĭụ ngạo = le même arbre sans épines, aux fruits c o t o n n e u x.

3) Im Widerspruch mit dem Folgenden.

4) tam thủ tu = ?

5) Dies ist offenbar der Sinn von nì lĕ rŏm̀.

të˜ pen săt˜ derăchàn. Lë và cha:ăo thàn phù jă˜i pen thì phŭng` nặn, chŭng˜ mŏntri phù nŭng˜ xü´ sŭmŭxa và chă`o ku cha:ăo bŏrĭvan thặng puang păi phŭng` singhărăt mĭ xòb khà-phăchă`o cha:khó lă`o nijai hă`i făng, (3) năi bănphăkală kŏ˜n jăng mi bàn hĕng˜ nŭng˜ xü´ kham xŏnăbŏt˜, khŏn thặng lài jŭ˜ năi bàn nạn màk năk jăng mi bŭtri khŏn nŭng˜ pra:kŏ˜b dùai rùb xôm´ nôm phăn ngam lë jŭ˜ năi bàn nặn dùai jăng mi bŭrŭt phù nŭng˜ hén nang nặn, kŏ mi chăi răk khĭt cha:khrái ăo nang nặn pen phărăja lë hă`i phù thăò phù kë˜ chĕncha dùai săt˜tri nặn sạì, săt˜tri nặn kŏ mi pho chăi kë˜ bŭrŭt phù nặn; kŏ prarŏp nặn năk hăk thŭng´ sĭn` xivĭtr, khuam nị ŭpra:ma dŭchă tua răo chă`o khà jŭ˜ thŭk văn nị, lë thàn và cha:ăo bŏrĭphan khă`o păi jŭ˜ dùai singhărăt nị mĭ xòb năk, chŭng˜ kampha:sŭnăkkha:àn xü´ và sŭmĭt nặn kŏ và ăn chă`o ku khĭt dăng˜ nị mĭ xòb, khà cha:khó lă`o nijai ăn nŭng˜ hă`i thàn făng, sangva:thăn kŏ và thàn lă`o thŏt˜ chŭng˜ sŭmĭt mŏntri kŏ lă`o và, (4) athĭpăthămăkăb˜ jăng mi a:sŭra: sóng phì nọng phù phì xü` sŭm´pha:phù nọng xü` sŭp˜pha:, thặng sóng thăm ta:ba:dùai kăn lë ta:ba:nạn

---

von unvernünftigen Thieren?" Ferner sprach er: „Ich will mir den grossen König (doch) zum Beschützer nehmen." Da sagte der Minister mit Namen Sumuchâ: „Mein Herr will sein gesammtes Gefolge nehmen und sich zum Löwenkönig flüchten, das ist nicht in Ordnung. Ich möchte um die Erlaubniss bitten, eine Geschichte erzählen zu dürfen."

(No. 3) „In alten Zeiten [1]) gab es einmal ein Dorf mit Namen Gâma janapada, in dem sehr viele Menschen wohnten. Es gab auch ein Mädchen, mit schöner Gestalt begabt, lieblich und von anmuthigem Aussehen, welches in jenem Dorfe lebte. Zur selben Zeit gab es dort einen Mann, der dieses Mädchen erblickte und sich in sie verliebte. Er dachte: ich will dieses Mädchen zu meiner Gattin nehmen. Alsbald schickte er alte Leute, welche sich mit jener Frau besprechen sollten. Die Frau aber fand keinen Gefallen an dem Mann und jener war darüber so bekümmert, dass er starb. — Dieser Fall ist ähnlich dem unseren [2]). — Wir leben alle diese Tage (in Ruhe) und nun sprichst du, du wollest mit dem Gefolge zum Löwenkönige gehen und bei ihm leben, das ist durchaus nicht richtig!" Darauf sprach Kàmbhasunakkha, der auch Sumit hiess, so: „Dass mein Herr so denkt ist nicht recht! Ich möchte um die Erlaubniss bitten, eine Geschichte erzählen zu dürfen." Sàngvathan erwiederte: „Erzähle!" Der Minister Sumit erzählte darauf:

(No. 4) In dem allerersten Weltenzeitalter lebten zwei Asura's, ein älterer und ein jüngerer Bruder. Der ältere Bruder hiess Sumbha, der jüngere Subbha. Beide übten zusammen Askese und

1) bànphàkalà (alter Lautwerth: parvakâla) ist zweifellos: Skrt. pûrvakâla.
2) i. e. Vielleicht werden wir von dem Löwenkönig schnöde abgewiesen.

rọn năk rọn thŭ̃ng′ bănthŭkămpha : la : sila. — apŏn sŏmdĕt˜ ăm-mărĭnthărathĭrât; kŏ hằi nang tĭlôkămava : di sí pha săvắn lŏng ma lạng tha : pa : thặng a : sŭra : thặng sóng nặn, khrặn a : sŭra : thặng sóng nặn tăng khŏn tăng kŏ vâ nang nị kŏt˜ ta : ba : răo, tăng khŏn tăng kŏ xing kau lĕ khằo jŭt xĭng dùai kăn kŏ sĭǹ xivĭtr thặng sóng lĕ nang tĭlôkămava : di kŏ khŭn păi săvắn lĕ khuam nị ŭpra : ma dŭchă răo chằo khà jũ dùai kăn dôi vĭsái. Dăng˜ nị kŏ pen sŭkh˜ lĕ sŭ̃ng̀ thàn cha : ăo bŏrĭvan khằo păi sămâkhŏm dùai ràxasi nặn nĭ xòb, chŭ̃ng˜ sắngva : thăn tŏk˜ mĭ fàng lĕ và dŭchă thămniem thàn thặng lai dàng˜ nị, thŭk văn nị mi rang sánphăsat˜ thephăda mănŭt thặng pụang cha : phŭ̃ng̀ kăn mĭ dằi lŏi lĕ.o rŭ′, chŭ̃ng˜ mŏntri ăn xŭ̀ sŭkŭla kŏ và khà-phácha̋o cha : lằo thămnièb ăn nŭ̃ng˜ hằi thàn făng, (5) kală kõn jăng mi pã ăn nŭ̃ng˜ phrŭ̃n van nài pã nặu jăng mi ràxăsi tua nŭ̃ng˜, lĕ xạng sán tua nŭ̃ng˜ pen mit kĕ kăn, ràxási nặn kŏ xuen

---

ihre Kasteinng[1]) war so stark, dass sie bis zu Indra's Thron (bekannt) wurde. Alsbald[2]) schickte der Götterkönig die schöne Nymphe Tilôkamâvatî von dem Himmel herab, um die Bussübung[1]) der beiden Asura's zu vernichten. Als nun ein jeder der beiden Asura's sprach: „Diese Nymphe entstand durch meine Askese“, packten sie einander mit Gewalt und begannen zu kämpfen. Sie rangen mit einander und kamen beide ums Leben. Die Nymphe Tilôkamâvatî aber kehrte zum Himmel zurück. — Dies verhält sich wie mit uns[3]). Wir und unser Herr leben mit einander naturgemäss und so leben wir im Wohlbehagen. Dass du aber dein Gefolge nehmen, es zum Löwenkönig führen und dich zu ihm gesellen willst, das ist nicht richtig.“ Sângvathan, der im Irrthum befangen nicht hören (wollte), sprach: „Wie solches eure Gewohnheit ist, habt ihr durcheinander gewirrt Thiere, Götter und Menschen, welche sich nicht auf einander verlassen konnten; seid ihr nun fertig?“ Da antwortete der Minister mit Namen Sukulâ: „Ich werde dir eine Geschichte[4]) erzählen:

(No. 5) In alten Zeiten gab es einmal einen Wald[5]). In jenem Walde lebten ein Löwenkönig und ein starker Elephant,

1) und die dadurch erlangte Kraft, nach brahmanischer Vorstellung Pallegoix hat s. v. ta : ba: nur diese letztere Bedeutung.

2) apŏn = ?

3) Die Moral dieser Geschichte bezieht sich eher auf Kalpalai, der als Gespensterfürst ein Mädchen aus dem Menschengeschlecht heirathen will, und dem bewiesen werden soll, dass aus der Vereinigung ungleichartiger Wesen Unheil entsteht.

4) thămnièb bei Pallegoix nur = habitude, coutume. Es bedeutet hier, wie aus dem Context hervorgeht: Geschichte, Erzählung. Es ist wohl ein abgekürzter Ausdruck statt nijai thămnièb, vgl. weiter oben: nijai thămniem und bei Pallegoix: priĕb thamnièb = paraboles.

5) phrŭ̃n van = ? Vielleicht ist an Vrindâvana zu denken.

xạng sán vả ma răo cha:pài hĭmăphan phô.n di kũa, xạng sản vả sàhái klua ăn dăi lē cha:păi dăng` nị, ràxăsi kŏ vả săhái ŏi khŏn thặng puang nị bieng khảo lĕk chĭng sại răo hén khảo rụ lăk˜ năk˜ ná, thả săhái ıuĭ păi dùai răo sặi khảo cha:thăm rüen năi lắng săhái nặn lē xạng sản kŏ vả săhái khì khlăt năk˜ sặi thì cha:klua dŭchă dăng˜ cha:pen kan ăn dăi kē˜ mănŭt thặng lái nặn, jăng ta:la:khù thạo răo thặng nị rŭ, thả săhái klua lē.o cha:păi kŏ păi thŏt˜ tam săhái lē ràxási kŏ păi sũ hĭmăphau, xạng sán nặn khói jũ pã nặn, mü̉a nan ma pra:môt` mēn, phran kŏ păi hén xạng sản nặn khẳo ma thun kē˜ phra:măhakra:săt˜: kŏ hẳi lọm xạng nặn dẳi, xạng nặn thŭng´ sŭng` khuam thŭk năk ná hĕt mi făng mĭt kăn ăn tak˜ tüen hẳi pen pra:jôt` nặn, lē khuam nị dŭchă răo chẳo khả jũ pen sŭkh˜ lē.o dăng˜ nị sặi

welche miteinander befreundet waren. Der Löwenkönig forderte den starken Elephanten auf: „Komm, wir wollen nach dem Himavân gehen, dort ist es besser.“ Der starke Elephant antwortete: „Was fürchtet mein Freund, dass er solcher Art gehen will?“ Der Löwenkönig sprach: „O Freund, die Menschen sind verschlagen[1]). Gewiss, sie sind klein, aber wir sehen, sie verstehen sehr viel. Wenn mein Freund nicht mit mir geht, so werden sie ein Haus[2]) auf dem Rücken meines Freundes errichten.“ Der starke Elephant antwortete: „Mein Freund ist sehr gewohnt zu fliehen[3]). Der du so befürchtest, dass irgend etwas für die Menschen möglich ist, verlässt du dich noch wie gewohnt auf uns? Wenn aber mein Freund Furcht empfindet und gehen will, so möge er nach seinem Willen gehen!“ Darauf begab sich der Löwenkönig nach dem Himavân, der starke Elephant aber blieb[4]) in jenem Walde. Freilich[5]) lebte er (dort) lange Zeit in Freuden, (indessen:) ein Jäger kam, erblickte den starken Elephanten und begab sich zum Grosskönig um es ihm mitzutheilen. (Dieser) liess den Elephanten mit Zäunen umringen. Jener Elephant gerieth in grosses Unglück, weil er seinen Freund, welcher ihm nützliche Rathschläge gab, nicht[6]) angehört hatte. — Dieser Fall ist dem unseren ähnlich. — Unser Herr und wir lebten auf bisherige Weise im Glück, nun sprichst du, du wollest uns als Gefolge zum Löwenkönig hinführen

1) Pallegoix hat nur biĕng = tordu, qui n'est pas droit; de côté. phùt biĕng = ne pas parler franchement, user de termes ambigus.

2) d. h. Elephantensattel.

3) Bei Pallegoix nur: khlàt = être séparé, s'en aller, khlàt khla = se retirer, khlàtsàkhlè.o = fuir, eviter.

4) Besser als khòi = allmählich, passt hier: khoi = warten.

5) Statt mēn lies: mēn` oder mē.n.

6) mi = haben, ist natürlich zu verbessern in: mĭ oder mi = nicht. Vgl. a. S. 200, Anm. 1.

thàn vȧ cha:pha hŏrĭvan thặng puang păi jŭ̃ dúai rȧxăsi phai nȧ păi kŏ dằi thŭk dŭchă xạng sȧn nặn. lĕ sȧngva:thăn tŏk̃ mĭ făng ăo bŏrĭvan khằo păi krăb vặi rȧxăsi; nặn kŏ thȧm vȧ thàn ma jia dai sȧngva:thăn kŏ thun vȧ khȧphăchằo cha:khó pen bŏrĭvan hĕng̃ chằo ku, lĕ rȧxăsi kŏ vȧ di năk̃ nȧ lĕ tĕ̃ nặn sȧngva:thăn lĕ bŏrĭvan thặng puang kŏ păi hĕ̃ hòm lọm rȧxăsi jŭ̃ lĕ khrặn rȧxăsí păi ăo săt̃ pen ahán sặi jòm kĭn tĕ̃ năijanetr jŭkhŏu, set nặn kŏ dằi hằi kĕ̃ sȧngva:thăn lĕ bŏrĭvan thặng puang thŭk văn, jŭ̃ ma sȧngva:thăn jòm khằo păi fằo sĭnghărăt thŭnǵ nȧi thăm̀ kĕ̀o thŭk văn, lĕ pen sănĭt̃ sănĕ̀há khŭ.n khŏi năk̃ nȧ chŭng̃ nang rȧxăsi ăn pen phărăja sĭnghărăt nặn kŏ vȧ sĭngkhala:nị sặi xȧt săt̃ ăn thòi, lĕ chằo ku ăn ŏng mărŭ̆khărȧt ăn pra:sŏt̃ thì cha:ăo ma pen bŏrĭvan dăng nị mĭ xòb, lĕ rȧxăsi vȧ sĭngkhala:nị măn cha:ma pen bŏrĭvan răo lĕ chằo mĭ xòb nặn xȧn dăi, chŭng̃ nang rȧxăsí vȧ kháo nị tăng xȧt lĕ thàn ăo ma vặi dăng̃ nị, vĭpărĭt jăng mi thămniem ăn nŭng̃ khȧphăchằo cha:khó lằo thăvăi kĕ̃ chằo ku, rȧxăsi kŏ vȧ thămniem nặn xȧn dăi, nang kŏ

---

um bei ihm zu leben. So werden wir ins Unglück gerathen wie jener starke Elephant." Sángvathan aber im Irrthum befangen hörte nicht auf ihn, sondern nahm sein Gefolge, ging hin und warf sich vor dem Löwenkönig zu Boden. Jener fragte: „Wesshalb bist du gekommen?" Sángvathan antwortete: „Ich möchte darum bitten, zum Gefolge meines Herrn gehören zu dürfen." Der Löwenkönig sprach: „Sehr gut". Von da ab lebten Sángvathan und sein Gefolge als beständige Begleiter bei dem Löwenkönige. So oft der letztere sich Thiere zur Nahrung fing, pflegte er nur die Augen zu fressen und den Rest stets dem Sángvathan und dessen Gefolge zu überlassen. Sángvathan pflegte sich alle Tage zur Audienz zum Löwenkönig in die Edelsteinhöhle zu begeben und beide waren durch herzliche Freundschaft miteinander verbunden. — Einst sprach die Gemahlin jenes Löwenkönigs: „Diese Schakale sind von schlechter [1]) Herkunft! Mein Herr aber, der ausgezeichnete Beherrscher der Thiere, sollte sich ein solches Gefolge nehmen? Das ist unpassend." Der Löwenkönig antwortete: „Wieso sollten diese Schakale ein für Uns nicht passendes Gefolge sein?" Die Gemahlin des Löwenkönigs erwiederte: „Sie sind anderer Herkunft (als wir), und dass du sie behalten willst, ist wider die Natur. Es giebt eine (diesbezügliche) Geschichte [2]). Ich bitte um die Erlaubniss, sie meinem Gebieter vortragen zu dürfen." Der Löwenkönig sprach: „Welcher Art ist jene Geschichte?" Die Königin erzählte nun:

---

1) Statt thòi = paroles, ist zu lesen: thŏi = méchant, pervers, vil.

2) thămniem = usage, coutume, hier = Geschichte, Erzählung, Beispiel (= jăng thămniem). Vgl. das zu thămnièb, S. 209, Anm. 4, Bemerkte.

lằo nijai và (6) khà tē̃ mărũkhăràt ăn pra:söt̃ dôi bănphăkală klão và, jăng mi tŏǹ săi jã̆i tŏǹ nũng̃, kŏ pra:kōb dùai kĭng̃ kàn sákhả phĭsán lĕ mi pŏrĭmŏnthŏn xája nĭkhrôt̀ nặn, jũ ma jăng mi ka tua nũng̃ hén hŏng thặng puang ăn pra:kōb dùai antha:xa:, lĕ hŏng pôdŏk ăn jũ năi tŏ̀n phra:săi nặn, kŏ khĭt và thà răo cha:ăo hŏng pòdŏk nị pen ahán tē̃ tua nũng̃ sóng tua, khrặn thàn hén sặi khảo cha:rŭm kăn phĭkhàt răo hằi sĭǹ dŭchă xivĭtr dŭchă diau, thà dăng̃ nặn răo cha:phethóbai dùai cha:ăo hŏng pen ahán chŏng sĭǹ xŏng thŏt̃, khrặn khĭt lĕ.o ka-ka:pẵksí ăo plōk sã̆i pāk păi jün băt̃ diau, thăm ta:ba:jũ năi kĭng̃ phra:săi făi prachĭmathĭt nặn, lĕ khrặn phra:athĭt sădēt a:nŭnôthăi hŏng thặng lái hén kŏ thám và thàn pra:phrũt xǜ dằi dăng̃ nặn, ka kŏ mi pāk ràt hŏng thám thũnǵ thŭtịja:va-ra:ta:tĭjăvara:, ka kŏ và răo thăm tra:ba:xǜ thămmăngka:rô,

---

(No. 6) „O erhabener Beherrscher der Thiere! Im Alterthum [1]) erzählte man: Es gab einst einen heiligen Feigenbaum mit breiten Aesten, welcher einen Umfang ähnlich [2]) einem Nyagrôdha-Baum hatte. Es ereignete sich nun, dass ein Rabe die Schwäne erblickte, welche mit Jungen [3]) und Neugeborenen versehen auf jenem Feigenbaume lebten. Da dachte er: Wenn ich diese Jungen mir zum Frasse hole, auch nur einen oder zwei, und wenn jene [4]) es sehen, so werden sie sich zusammenrotten und mich tödten, so dass ich auf dieselbe Weise umkommen werde. Wenn (die Sache sich) so (verhält), so werde ich Betrug anwenden müssen, um die Schwäne zum Frasse zu erlangen. Ich will eine List anwenden. Nachdem der Rabe so überlegt hatte, nahm er einen Ring und steckte ihn auf seinen Schnabel, stellte sich sogleich aufrecht hin [5]) und vollbrachte Bussübungen in den Zweigen des Feigenbaums und zwar auf der Ostseite. Als nun die Sonne aufging, erblickten ihn die Schwäne und fragten: „Warum thust du das?" [6]). Der Rabe (öffnete) seinen Schnabel nicht [7]). Der König der Schwäne befragte ihn bis zum zweiten oder dritten Tag. Der Rabe antwortete alsdann: „Ich vollziehe Bussübungen. Ich heisse Thuerecht (Dharmaṅkaro) und enthalte mich so (durch den Ring) der Speise.

---

1) Zu bănphăkală vgl. S. 208, Anm. 1. — dôi, hier mit in übersetzt, ist gewöhnlich: près de, le long de.

2) xája bei Pallegoix nur = reine. Es ist wohl = Sskrt. châyâ.

3) ăntha:xa: = Sskrt. aṇḍaja = eigeboren.

4) Wörtlich: ihr (Schwäne) oder: der König (die Schwäne).

5) jün = long, de longue durée, widerspricht dem gleich darauffolgenden băt̃ diau = dans un clin d'œil; es ist deshalb übersetzt worden, als ob jün. = se tenir, se dresser, s'élever verticalement, dastände.

6) Statt dằi ist offenbar zu lesen dăi.

7) Zu mi vgl. S. 200, Anm. 1 und S. 210, Anm. 6. — Das Wort „öffnen" (pöt̃) ist von dem Copisten der Hdschr., welcher hier eine neue Zeile begann, vergessen worden.

lᵉ ŏtˋ ahán jŭ dăngˋ nị lᵉ rŭsi mŭni thặng puang sặi thăm ta:ba:jòm ăo ajŭsămă pen phăk, lᵉ răo nị sặi mĭ dăi ăo phăksá lŏi, ràt hóng thặng puang lᵉ bŏrĭvan thặng lài kŏ vặi chai, và kaka:păˋksi chăm sin ching, khrặn hóng thặng puang păi há ahán sĭnˋ lᵉ.o ka kŏ thŏt plŏk ŏk chăk păk ăo hóng ăntha:xa: lᵉ hóng pódŏk kĭn thŭk văn, chŭngˋ hóng thặng lài kŏ fọng kᵉˋ kăn păi ma, lᵉ.o kŏ thun ràt hóng; kŏ hăi hóng sĭ tua khòi ăo ămphŏ nặn sặi kŏ hén ka ăo plŏk ŏk chăk păk kĭn hóng pódŏk lᵉ hóng ăntha:xa nặn, hóng thặng sĭ khrặn hén kŏ và thàn jòm jŭ năi sin tra:ba: lᵉ thàn ma pra:phrŭt dăngˋ nị xòb lᵉ rŭ, ka mĭ dăi và pra:kan dăi; kŏ bĭn ni păi, lᵉ nang ràxăsi kŏ và ăn chăo ku ăo singkhala: ma vặi klăi phra:ŏng dăngˋ nị mĭ xòb, ràxăsi kŏ và singkhala: thặng lài sặi ma pen bŏrĭvan răo mĭ pen dăi, suĕn sángva:thăn lᵉ sing-khala: thặng puang kŏ dăi kĭn sĕt ràxăsi nặn kŏ ĭmˋ phĭrŏm sómbun thŭk tua, jŭ ma sángva:thăn khĭt và răo cha:săˋi kŏn hăi ràxăsi sĭnˋ xivĭtr, lᵉ răo cha: ăo nang ràxăsi pen phărăja thŏtˋ, khrặn rămphŭng lᵉ.o sángva:thăn thun kᵉˋ ràxăsi và tᵉˋ khàphă-

---

Alle Einsiedler und Frommen üben Askese und nehmen gewöhnlich ihre Lebenskraft als Speise. Ich habe nie Speise zu mir genommen." Der Schwanenkönig und sein Gefolge fassten Vertrauen zu ihm und sprachen: „Dieser Rabe fastet wahrhaft!" Als nun die Schwäne fortgezogen waren um ihre Nahrung zu suchen, zog der Rabe den Ring von seinem Schnabel herab und nahm sich junge und kleine Schwäne zum Frass (und zwar) alle Tage. Die Schwäne beschuldigten sich darauf unter einander. Sodann zeigten sie es dem Schwanenkönig an und dieser liess vier Schwäne jenen Umkreis beobachten [1]). Da sahen sie, wie der Rabe den Ring von seinem Schnabel streifte und die jungen und kleinen Schwäne frass. Als die vier Schwäne dies geschen hatten, sprachen sie: „Du pflegst Bussübungen zu vollziehen und handelst so?! Ist das auch recht?" Der Rabe erwiederte nichts darauf, sondern flog davon." — Weiter sprach die Löwenkönigin: „Mein Gebieter nimmt die Schakale her und behält sie so, nahe seiner geheiligten Person das ist nicht recht!" Der Löwenkönig antwortete: „(Ob) die Schakale Unser Gefolge sind (oder) nicht sind, was (macht das aus)?" — Was nun Sángvathan und die Schakale anbetrifft, so assen sie die Reste, welche jener Löwenkönig übrig liess, und sättigten sich alle in vollkommenem Genusse. Da geschah es, dass Sángvathan einst dachte: Ich will eine List anwenden, damit der Löwenkönig ums Leben kommt, dann werde ich mir die Löwenkönigin zur Gemahlin nehmen! Nachdem Sángvathan nachgedacht hatte, sprach er zum Löwenkönige: „Seit der Zeit, dass ich mein Gefolge nahm und

---

1) Statt khòi ist — wie oben zu S. 210, Anm. 4 — khoi zu lesen. Vgl. a. hó (= tour) -khoi (= d'observation).

chằo ăo bŏrĭphan thặng lái ma pen khả chă o ku nị săt̃ thặng lái du thũk khảphăchằo năk, rảxăsí kŏ vả thả săt̃ thặng lái du thữk thàn sại rão cha: hằi mŏntri ăn mi dexa:, lĕ rọng ta:vảt sánphăsăt̃ thặng lái hằi phĭnảt nặn kĕ̃ thàn sángva:thăn krăb vằi rảxăsí, lĕ vả khó chằo ku kărŭna kĕ̃ khảphăchă o thŏt̃, rảxăsí kŏ pra:săt mŏntra vĭsẽt nặn hằi kĕ̃ sángva:thăn, mŏn nặn kŏ sũ̃em hái lĕ tĕ̃ nặn rảxăsí păi thăm sĭnghănảt kĕ̃ sánphăsăt̃ thặng puang mĭ dằi phĭnảt dŭchă kõn lŏi, sángva:thăn lĕ bŏrĭvan thặng puang cha:há kĭn kŏ mĭ dằi lĕ jảk năk̃ nả, chững̃ sángva:-thăn hén xạng sán tua nững̃ jẵi ma:hữmma, sángva:thăn kŏ khĭt vả rảxăsí lĕ hả săk̃danŭphảp mĭ dằi lĕ.o dăng̃ nị ma cha:jŭ hằi xạng sán nị khả rảxăsí siá, lĕ cha:kĭn nŭ.a rảxăsí thŏt̃ khĭt lĕ.o sángva:thăn khằo păi thăm mạitri dủai xạng sán nặn kŏ bõk vả băt̃ nị lĕ vả rảxăsí pra:săt mŏn ăn thăm sĭnghănảt hằi sánphăsăt̃ tai nặn hằi kĕ̃ khả mŏn nặn kŏ sũ̃em lĕ.o, xạng

herkam um der Sklave dieses meines Gebieters zu sein, verachten mich alle Thiere sehr.“ Der Löwenkönig antwortete: „Wenn die Thiere dich verachten, so werde Ich dir eine mächtige Zauberformel [1]) geben, alle Thiere anzubrüllen [2]) und sie für dich zu tödten“. Sángvathan warf sich vor dem Löwenkönig zu Boden und sprach: „Ich bitte meinen Gebieter mir diese Gnade zu erweisen.“ Der Löwenkönig überliess darauf dem Sángvathan jene kostbare Zauberformel. — Jener Zauber aber liess von der Zeit an allmählich nach und verschwand endlich ganz: Der Löwenkönig ging hin um sein Gebrüll den Thieren gegenüber auszustossen, aber sie starben nicht mehr wie früher. Sángvathan und sein Gefolge wollten Speise suchen und fanden nichts und geriethen dadurch in eine sehr schwierige Lage. Da erblickte Sángvathan einen ausserordentlich grossen und starken Elephanten. Sángvathan dachte: Der Löwenkönig ist machtlos geworden, ich will deshalb diesen starken Elephanten antreiben ihn umzubringen, dann werde ich das Fleisch des Löwenkönigs fressen! So gedacht habend ging Sángvathan hin und schloss mit dem starken Elephanten Freundschaft. Darauf benachrichtigte er ihn mit folgenden Worten: „Der Löwenkönig hat eine Zauberformel, welche ein Gebrüll bewirkt, dass alle Thiere sterben, mir überlassen, aber jene Zauberformel hat die Kraft verloren.“ Der starke Elephant fragte: „Woher weisst du das?“ Sángvathan antwortete: „Ich erkenne es daraus, dass der Löwenkönig ausgeht um sein Gebrüll auszustossen, und dass die Thiere nicht wie früher gestorben sind“. Der starke

1) Statt mŏntri = Minister ist natürlich, wie auch im Folgenden steht, mŏntra = Zauberformel zu lesen.

2) Pallegoix hat nur ta:văt = blâmer, interpeller durement. In Verbindung mit rọng = schreien, brüllen, ist ta:vảt wohl = anbrüllen.

sȧn kŏ thȧm vȧ phro: ăn dăi thȧn chŭng̃ rụ, sắngva:thăn kŏ vȧ khȧ rụ phro: vȧ rȧxăsi păi thăm sịnghănȧt sặi, sȧt̃ thặng puang mı dă i tai dŭchă kõn nặn, xạng sȧn kŏ vȧ di năk̃ nȧ lĕ lĕ.o kŏ ma dủai sắngva:thăn, khrặn ma thŭnǵ rătnăkhuhȧ sắngva:thăn vȧ thȧn jũ nị kõn thŏt̃ lĕ răo cha:păi luang rȧxăsi õk ma, sắngva:thăn khằo păi klão kẽ rȧxăsi vȧ khȧphăchằo hẻn xạng sȧn tua nŭng̃ ma vĭng̀ jũ khȧng thăvan khuhá nị, rȧxăsi kŏ krȯt̃ kŏ õk ma thăm sịnghănȧt sặi, xạng sȧn kŏ mă̇i tai kŏ khằo jŭt dủai rȧxăsi xạng sȧn kŏ thĕng tȯng rȧxăsi tai, suẽn nang rȧxăsi kŏ õk ma xủai rȧxăsi lĕ xạng kŏ thĕng tai dủai kăn, khrặn sịnghărăt thặng sóng sĭǹ xivĭtr lĕ.o sắngva:thăn lĕ sịngkhala: thặng lai kĭn măngsáng rȧxăsi, lĕ.o sắngva:thăn ăo mŏntri thặng sĩ nặn lĕ bŏrĭvan khằo păi năi thắm kĕ̀o thı bŭtri rȧxăsi jũ nặn kŏ khŭǹ năng̀ bŏn rătnăbănxon ăn rȧxăsi khŏi năng̀ nặn, lĕ vȧ băt̃ nị phra:rȧxăbĭdamanda chằo thŭnǵ kẽ kăm lĕ.o, lĕ plŏng hă̇i răo pŏk̃ khrong săthán thı nị, lĕ hă̇i pen băthăbŏrĭcha hĕng̃

Elephant sprach: „Sehr gut!“ Darauf ging er mit Sángvathan hin. Als sie zur Edelsteinhöhle gelangt waren, sprach Sángvathan: „Bleibe du zuvörderst hier, ich werde hingehen und den Löwenkönig mit List herauslocken!“ Sángvathan ging darauf hinein und meldete dem Löwenkönige: „Ich sah einen starken Elephanten herlaufen, er steht vor der Thür dieser Höhle“. Der Löwenkönig gerieth in Zorn, er trat heraus und stiess ein Gebrüll aus. Aber der starke Elephant starb nicht, sondern begann mit dem Löwenkönig zu kämpfen und stiess ihn todt. Was nun die Löwenkönigin anbetrifft, so kam sie auch heraus um dem Löwenkönig beizustehen, aber der starke Elephant durchbohrte auch sie, sodass sie miteinander starben. Als das Löwenkönigspnar todt war, frass Sángvathan mit seinen Schakalen ihr Fleisch. Darauf nahm Sángvathan jene vier Minister und sein Gefolge, ging in die Edelsteinhöhle, in der sich die Tochter des Löwenkönigs befand, und setzte sich auf den Edelsteinthron [1], auf welchem der Löwenkönig zu sitzen pflegte. Sodann sprach er: „Deine königlichen Eltern sind jetzt todt [2]. Sie haben diesen Wohnort Uns zur Bewachung überlassen, und (dich) Uns als Dienerin bestimmt“. Da dachte die Tochter des Löwenkönigs bei sich: Der Schakal beabsichtigt hiermit treulos zu handeln [3]. Wenn ich mich nun hartnäckig widersetze, so wird

1) bănxon bei Pallegoix = fenêtres du palais; es ist das Sskrt.-Wort pañjara = Käfig. — Da im Verlauf der Geschichte gesagt wird, dass Sángvathan auf dem Königssitz (rȧxȧ-asȧna oder rȧxă-ăt) sass, so ist hier statt bănxon vermuthlich bănlăng (= Thron) zu lesen.

2) Wörtlich: haben ihr Loos (karman) erreicht.

3) ihr ahnt Böses aus dem Benehmen Sángvathans und aus seiner Anrede. Dem Löwenkönig gegenüber gebrauchte der Schakal für „ich“ immer den Ausdruck khȧphăchằo (Sklave meines Herrn), hier bedient er sich des pluralis majestatis răo.

răo, chŭng˜ bŭtri ràxăsí khĭt và singkhala: cha: pra:phrŭt hằi thărăjŏt dăng˜ nị, khrặn răo cha: khăt˜ khĕnǵ sặi mĭ xòb ma răo cha: sằi kŏn kĕ˜ singkhala: thặng lái nị thŏt˜, lĕ.o nang kŏ và khrặn phù bĭda nị pra:săt hằi dăng˜ nị sặi, tam thàn lĕ răo thặng sóng cha: jŭ dùai kăn hằi pen mŏngkhŏn khà cha: khó la thàn păi bŏk kĕ˜ singhărăt phù pen ta khà, lĕ phrŭtthĭ kräisón thặng puang hằi pra:săt phon kĕ˜ răo nòi nŭng˜ cha: pen săvătdi kĕ˜ răo, sángva:thăn kŏ và singhărăt phù pen ta thàn jŭ thŭnǵ săthàn thì dăi, nang singhărăt kŏ và jŭ năi thằm kĕ̀o súrĭkarăt năi tămbŏn hùa kháo phò.n, chŭng˜ sángva:thăn kŏ và nang păi thŏt˜ nang ràxăsi kŏ păi bŏk kĕ˜ singhărăt phù pen ta dŏi jŭbŏn, khrặn ràxăsí phù pen ta dằi jĭn dăng˜ nặn kŏ krŏt˜ năk ná, lĕ ma dùai nang kŏ hén sángva:thăn năng̀ jŭ năi ràxăăt nặn, lĕ ràxăsí phù pen ta nang nặn kŏ krŏt˜ lĕ thăm singhănăt, sángva:-thăn lĕ bŏrĭvan thặng puang kŏ tai sĭǹ, lĕ khuam nị kha:mŏt̀ man ja thun kĕ˜ phăja kăb˜pa: lăi và sŭng̀ phra: chằo jŭ húa cha: ăo mănŭt pen ăk˜khăma:hési mĭ xòb, khó phra: ŏng rămphŭng kŏn phăja pisăt kŏ mĭ făng kŏ xặi kha:mŏt̀ dan phluang, và thàn păi ăo nang ma lĕ răo cha: ăo pen ăk˜khăma:hési, mŏntri

das unklug sein. Ich will diesen Schakalen gegenüber eine List anwenden! Darauf sprach die Prinzessin: „Wenn mein Vater derartiges bewilligt hat, so will ich dir folgen und wir wollen beide miteinander glücklich leben. Ich möchte dich nun um die Erlaubniss bitten fortgehen zu dürfen, um es dem Löwenkönig, welcher mein Grossvater ist und alle Löwen beherrscht, anzuzeigen, damit er uns seinen Segen ertheile. Das wird uns zum Glück gereichen!“ Sángvathan antwortete: „Nach welcher Gegend hin wohnt der Löwenkönig, dein Grossvater?“ Die Löwenfürstin sprach: „Er wohnt in der Edelsteinhöhle Sûrikâratna dort drüben auf einem Bergesgipfel.“ Sángvathan erwiederte: „Die Prinzessin möge hingehen!“ Darauf begab sich die Löwenfürstin zu ihrem Grossvater, dem Löwenkönig, und theilte ihm den Sachverhalt mit. Als der Löwenkönig solches vernommen, gerieth er in gewaltigen Zorn. Er begleitete die Prinzessin hin und erblickte Sángvathan auf dem Königsthron sitzend. Da ward der Löwenkönig, der Grossvater jener Prinzessin, zornig. Er stiess ein Gebrüll aus, da starben Sángvathan und sein gesammtes Gefolge.“ — Diese Geschichte erzählte Khamôt-mân-yà dem Fürsten Kalpalai und sprach sodann: „Dass Ew. Majestät ein menschliches Wesen zur Gemahlin nehmen will, ist nicht in der Ordnung. Ich bitte Ew. Majestät doch zuvor überlegen zu wollen!“ Der Gespensterfürst aber hörte nicht auf ihn, sondern beauftragte den Khamôt-dân phluong[1]), indem er sprach: „Gehe du hin und hole die Prinzessin her, ich will sie

1) sic. Vgl. den Anfang der Geschichte und S. 204, Anm. 3.

phù xũ̀ kha:mȯt̀ dan phluang thun kẽ̄ phăja pisăt vȧ nang sạ̈i mănŭt khȧphăchằo ku sạ̈i phùt pisăt lë cha: ăo nang ma pen ăk̄khăma:hési dănḡ nị phĭt̄ vĭsäi, khȧ cha: lằo nijai thămniem ăn nũnḡ hằi thàn făng, u. s. w.

---

mir zur Gemahlin nehmen!“ Der Minister mit Namen Khamȯt-dȧn phluong erwiederte dem Gespensterfürsten: „Die Prinzessin ist ein Menschenwesen, wir [1]) aber sind Gespenster. Sie also zur Gemahlin zu nehmen ist wider die Natur! Ich will dir eine (diesbezügliche) Geschichte erzählen“ u. s. w.

1) Es ist wohl besser zu lesen: chằo ku (statt khȧphăchằo ku — vgl. die parallelen Stellen am Anfang) und zu übersetzen: mein Gebieter aber ist ein Gespenst.

Nachtrag.

Das in der obigen Transscription gebrauchte Semikolon vertritt das siamesische Zeichen lėk sóng sặm khăm. Das davorstehende Wort ist also beim Lesen zu wiederholen. — Statt der bei Pallegoix gebrauchten unbequemen u̇ und ȯ ist hier überall ü und ö gesetzt worden.

Die Vorrede des Maimonides zu seinem Commentar über die Aphorismen des Hippokrates,

zum grössten Theil im arabischen Original, vollständig in zwei hebräischen Uebersetzungen, nebst einer deutschen Uebersetzung.

Von

Moritz Steinschneider.

Was über die Quellen und sonst hier einleitend zu sagen wäre, ist gegeben in meinem Werke („Die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters", Berlin 1893, S. 769), in welchem diese Vorrede als Anhang kommen sollte. Der Umfang dieses Werkes gestattete mir nicht mehr, die versprochenen Anhänge aufzunehmen und zu diesen gehört der folgende Artikel, über dessen Bestandtheile ich mich auf das Nöthigste beschränke.

Vom arabischen Original dieser Vorrede existirt nur das sehr uncorrecte, am Anfang defecte Ms. der Bodleiana (bei Uri, Cod. ar. 608), wovon ich eine Copie, ich glaube durch Will. Wright, mit dem ich in Berlin und Oxford befreundet wurde, vor vielen Jahren erhielt. Ich habe dieselbe in hebräischen Buchstaben umschrieben (in welchen sie der Verf. ohne Zweifel zuerst concipirte), um der etwa nöthigen conjecturalen Berichtigung den angemessenen Boden zu bieten.

Die hebräische Uebersetzung *A* ist die anonyme in Ms. München 275 und Fischl, *B* die des Moses ibn Tibbon in Ms. Oppenheimer 1643 Qu., Reggio 7 etc. Die Varianten sind, bis auf wenige Umstellungen von Wörtern und Namensformen, vollständig derart angegeben, dass unter dem gleichen Worte ein Gedankenstrich gesetzt ist, fehlende Wörter gar nicht bezeichnet sind.

Meine Uebersetzung erstrebt in erster Linie Treue im Inhalt, womöglich auch im Ausdruck; erklärende hinzugefügte Wörter stehen in Klammern. Von Varianten im Text und den hebr. Uebersetzungen sind nur wesentliche berücksichtigt und den Anmerkungen sehr enge Grenzen gesetzt.

Die Vorrede bietet interessante litterarhistorische Bemerkungen, welche in der hebräischen Litteratur nicht unbeachtet blieben.

1. Arabischer Text (Anfang fehlt).

בל בעצהא מתצאדה בל מתנאקצה פיקע אלאכתלאף בין אלנאטרין
פי דלך אלקול ויתאולה שכץ תאוילא" מא ויקול¹) מא אראד בה
אלמולף אלא הדא לעני [אלמעני] ויתאולה שכץ אכר תאוילא" אכר
פיחתאג אלשארח לדלך אלקול אלי...²) אחד אלתאוילאת ואלאסתדלאל
עלי צחתה ותניף מא סואה ❁

ואלסבב אלראבע אלאוהאם אלואקעה ללמולף או אלכלאם
אלמכרר³) או לא פאידה פיה אצלא" פיחתאג אלשארח אן ינבה עליהא
וליסתדל עלי בטלאנהא או עלי כון דלך אלקול גיר מפיד או מכרר
והדא לא יסמי שרחא" באלחקיקה בל רדא" ותנביהא" לכן קד גרת
אלעאדה ענד אלנאס אן ינשר אלכתאב פאן כאן מא קיל פיה אבתרה
צואב פיתעד אלתניה עלי תלך אלמואצע אלקלילה מן גמלה אלשרח
ויקאל והם אלמולף פי קולה כדא ואלחק הו כדא או הדא לא תחתאג
אלי דכר או הדא תכרר אלקול פיה תבין דלך כלה. פאמא אן כאן מא
קאל פי דלך אלכתאב אבתרה כטא פיסמי אלתאליף אלאכיר אלדי
יכשף תלך אלאגלאט רדא" לא שרחא". ואדא דכר פי כתאב אלרד
שי מן אלאקאויל אלצחיחה אלתי דכרת פי אלתאליף אלאול קיל
אמא קולה כדא פצחיח ❁

וכל מא שרח מן כתב ארסטוא (so) אנמא שרח בחסב אלסבב
אלאול ואלתאלת פי מא טהר לנא ❁ וכל מא שרח מן כתב אלתעאלים
אנמא שרח בחסב אלסבב אלתאני ❁ וקד השרח בעץ אקאויל תעלימיה
בחסב אלסבב אלראבע איצא לאן הדא כתאב אלמגסטי בחסב גלאלה
ולפיה [גלאלה מולפה?] קד וקעת לה פי כתאבה אוהאם בנה⁴) עליהא
גמאעה מן אלאנדלסיין וקד אלפוא פי דלך [בתבא fehlt] ❁ וכלמא
שרח או ישרח מן כתב אבקרט פהו בחסב אלסבב אלאול ואלתאלת
ואלראבע אכתרהא ובעץ אקואלהא תשרח בחסב אלסבב אלתאני אלא

1) Ms. مَنْو — 2) Ms. لاحيج? — 3) Ms. المكرب — 4) תנבה?
נבהת?

אן **גאלינוס** יאבי דֿלך ולא ירי בוגה אן פי כלאם אבקרט והם בל יתאול מא לא יחתמל [שרחה?][1]) ויגֿעל שרח אלקול מא לא ידל דֿלך אלקול עלי שי מנה כמא הראה פעל פי שרחה ונסאב [כתאב] אלאכֿלאט ו... [ואן כאן] קד שך גאלינוס פי כתאב אלאכֿלאט הל הו לאבקראט או לגירה . . . . [2]) לדֿלך מא . . [3]) עליה דֿלך אלכתאב בין אכֿתלאט אלמעאני וכונהא אשבה תואליף אצחאב אלכימיא או אתרך מנהא ואחק אלשניאת [אלס...] בה ענדי אן יסמי כתאב אלאכֿתלאט לכנה לסהרה [לשהרה̈] נסבתה לאבקרט שרחה דֿלך אלשרח אלעגיב וכלמא קאלה גֿאלינוס פי דֿלך אלשרח הו כלה כלאם צחיח בחסב צנאעה̈ אלטב לכן לא ידל דֿלך אלכלאם אלמשרוח עלי שי מן אלשרח ומא יסמי הדֿא שרחא" עלי אלתחקיק לאן אלשרח הו אכֿראג מא פי דֿלך אלכלאם באלקוה̇ ענד אלפהם אלי אלפעל חתי אנך אדֿא רגעת ותאמלת אלכלאם אלמשרוח בעד מא פהמתה מן אלשרח ראית דֿלך אלכלאם דאלא עלי מא פהמתה מן אלשרח הדֿא הו אלדֿי יסמי שרחא" באלתחקיקה̈ לא אן אלשרח יאתי אלאנסאן באקאויל צחיחה̈ ויקול הדֿה שרח קול אלקאיל כדֿא כמא במפעל [יפעל?] גאלינוס פי בעץ אקאויל אבקרט וכדֿלך איצֿא הולאء אלדֿין ינתגֿון נתאיג מן כלאם שכֿץ ויסמון דֿלך שרחא" ליס הדֿא ענדי שרח בל תאליף אכֿר כאכֿתצאר שרח אוקלידס **ללניריזי** פאני לא אסמי דֿלך כלה שרחא"

וכדֿלך נגֿד **גֿאלינוס** איצֿא פי שרוחה לכתב אבקרט קד ישרח אלקול בצֿד מפהומה̈ חתי יגֿעל דֿלך אלקול צואבא כמא פעל פי כתאב אלאסאביע חית קאל אבקרט אן אלארץֿ תחיט באלמאء פסר גֿאלינוס הדֿא אלקול באן קאל עסי אן יכון עני בקולה הדֿא אן אלמאء יחיט באלארץֿ כל הדֿא [יקולה ? fehlt] חתי לא יקול אן אבקראט גלט או והם פי הדֿא אלקול ואדֿא גלב פי אלאמור ווגד קולא" בין אלבטא ולא יתסע לה פיה חילה̈ קאל הדֿא מנסוב לאבקרט ודכֿיל פי כלאמה או הו כלאם אבקרט אלפלאני לא בקראט אלמשהור כמא פעל

1) hebr. פירושו ohne Punkt. — 2) Ms. . . تحله — 3) Ms. دمن d. erste Buchst.

פי שרחה לטביעה̈ אלאנסאן וכל הד̇א תעצב לאבקראט ואן כאן אבקראט מן אעטבו[1]) פצ̇לא אלאטבא בלא שך פליס אלתעצב פצ̇ילה̈ ולו כאן ד̇לך פי חק פאצ̇ל ֍

ומעלום אן כל כתאב שרח או יֻשרח פליס כלמא פיה יחתאג̇ אלי אלשרח בל לא בד או [אן] יכון פיה קול מן [?] לא יחתאג̇ אלי שרח לכן אע̇ראץ̇ אלשארחי[ן] פי שרוחהם כת̇ריקה̈ אלמולפין פי תואליפהם לאן מן אלמולפין מן יקצד אלאיג̇אז אלד̇י לא יכ̇ל באלמעני חתי לו אמכנה אלכלאם פי מא קצד לתאליפה פי מאיה̈ כלמה̈ מת̇לא" למא ג̇עלהא מאיה̈ כלמה̈ וכלמה̈ ות̇ם מן קצדֻה לתטויל [אלתטויל] ואלתכת̇יר ותכביר חג̇ם אלכתאב ותכביר עדה̈ אג̇זאיה ואן כאן מג̇מוע ד̇לך כלה קליל אלמעאני כד̇לך אלשארחין מנהם מן ישרח אלשי אלמחתאג̇ ללשרח באוג̇ז מא ימכן ויתרך מא סוי ד̇לך ומנהם מן יטול וישרח מא לא יחתאג̇ אלי שרח או מא יחתאג̇ אלי שרח באבת̇ר ממא יחתאג̇ ֍

וקד כנת אט̇ן אן **ג̇אלינוס** מן אלמטולין פי שרוחה ג̇דא כאכת̇ר [כמא ... באכתר?] תואליפה חתי ראיתה אעני ג̇אלינוס יקול פי אול שרחה לכתאב אלנואמיס לאפלאטון כלאמא הד̇א נצה קאל קד ראית בעץ̇ אלמפסרין פסר הד̇א אלקול מן קול אבקראט והו הד̇א ואד̇א מלג [בלג] אלמרץ̇ מנתהאה פענד ד̇לך ינבגי אן יכון אלתדביר פי אלגאיה̈ אלקצוי מן אללטאפה̈ פאנה פסר הד̇א פי אכת̇ר מן מאיה ג̇לד בלא מעני ולא סבב ֍ קאל מוסי פלמא ראית הד̇א אלכלאם לג̇אלינוס עד̇רתה פי תואליפה ושרוחה ועלמת אנה קד אוג̇ז פיהא כת̇ירא באלאצ̇אפה̈ אלי תואליף אהל תלך אלעצ̇יאר לכנהא עלי חאל פיהא תטויל לא ינאכר ד̇לך אלא מתעצב פאנא אנמא אכ̇אטב מן יתערי ען אלאהוא ויקצד אלחק פי כל שי וקד ד̇כר **ג̇אלינוס** פי אלמקאלה̈ אלסאדסה̈ מן חילה̈ אלברא אן אצחאבה אסתטאלוא כלאמה [כלאמהם] פי תלך אלמקאלאת ֍

ול.. [ולאן?] ראית כתאב אלפצול לאבקראט אעט̇ם כתבה פאידה̈ פראית אן אשרחהא לאנהא פצול ינבגי אן יחפט̇הא כל טביב

1) اعطبو Ms., اعظم?

בל גיד אלאטבא ראיתהם יתפטנהא ללצביאן פי אלמכתב חתי אן
פצולא" כתירה מנהא יחפטהא מן ליס בטביב חפט אלצגר מן אלמכתב[1]).
והדה פצול אבקראט מנהא משכלה תחתאג אלי שרח ומנהא בינה
בנפסהא ומנהא מכררה ומנהא מא לא תפיד פי צנאעה אלטב ומנהא
והם מחץ לכן **גאלינוס** כמא עלמת יאתי [יאבי?] הדה אלאשיא
פישרח כמא יריד ۞ אמא אנא פאשרחהא עלי טריק אלאנצאף ודלך
אני לא אשרח אלא מא יחתאג אלי שרח ואבתע פי דלך אכראץ
[אגראץ] **גאלינוס** אלא פי בעץ פצול פאני אדכר מא וקע לי פיהא
מנסובא" אלי ואמא כלמא שרח אדכרה מטלקא" פהו כלאם **גאלינוס**
אעני מעאניה לאני לם אלתפת אלמשאחחה עלי אלפאטה כמא פעלת
פי אלמכתצראת ואנמא כאן קצדי פי הדא אלשרח אלאיגאז פקט
ליסהל חפט מעאני הדה אלפצול אלמחתאגה אלי שרח וארום תקליל
אלכלאם פי דלך גהדי אלא פי אלפצל אלאול פאני אטול פיה קלילא"
ליס אן דלך עלי טריקה אלשרח אלחקיקי לדלך אלפצל בל לאפיד
בעץ פואיד סחת[2]) לי פיה כאן אבקרט קצדהא או לם יקצדהא חין
אבתדי באלשרח ۞

Hebräische Uebersetzungen.

A אמר הרב מרנא ורבנא משה עבד האלהים (בן רבינו מימון)
B — — בן עביד אללה הישראלי הקרטבי

A איני חושב שאחד מן החכמים אשר חברו ספרים חבר ספר
B לא אחשוב ששום אחד — — — — ה — — — (במין)

A ממיני החכמות והוא יכוון שלא יובן מה שיכללהו דברי ספרו
B — — והיה מכוון — יובנו — —

A עד שיפורש ואלו יכוון (אחד) באחד מן המחברים
B — שיהיה צריך לפירוש(ה) אלו כוון זה שום [אחד] ממחברי

A (היה) מבטל עליו חבור ספרו כי
B הספרים — — בלא ספק תכלית כוונת — אשר חבר —

A המחבר אינו מחבר (חבורו) להבין לעצמו מה שיכלול החבור
B — לא יחבר ספרו שהוא יבין ספרו לבדו

1) اَلْمَكَتِّب hier? — 2) نسخت? s. Uebersetzung

A ההוא אבל חבר מה שיחבר שיבין אותו זולתו וכאשר
B — יתברהו כדי שיבינו בו אחרים כי אלו כיון

A זה — מה שחבר (שיחבר) בלתי מובן כי אם בחבור אחר
B היה ספרו אשר חברו — — — אלא בספר —

A הנה בטל עליו (מעליו) ספרו.
B — זה תכלית — .

A ואולם הסבות המצריכות האחרונים לבאר ספרי הראשונים
B והסבות אשר הביאו ל— לפרש הקדמונים

A ולפרשם הם אצלי אחת מארבעה.
B ולבאר אותן הן לפי דעתי ארבע סבות.

A הסבה הראשונה (מהם) שלמות מעלת המחבר שהוא לטוב
B — — חכמת — כי הוא בעבור

A הבנתו ידבר בענינים עמוקים נסתרים רחוקים להשיג בלשון
B שכלו הטוב — — — — — מהשיג במאמר

A קצר ויהיה זה אצלו מבואר לא יצטרך אל תוספת וכאשר בקש
B — — — — — אינן צריך לתוספת — יחשוב

A הבא אחריו להבין אותם הענינים מן הלשון ההוא הקצר
B — — — — — מאותו המאמר —

A היה קשה זה עליו מאד והוצרך המפרש אל תוספת מלות
B יקשה — — — ויצטרך — — אריכות דברים

A (נוספים) במאמר עד שיובן הענין (במאמר) אשר כיונו המחבר
B — — — — אשר יובן — — כיון אותו —

A הראשון.
B —

A והסבה השנית חסרון הקדמות הספר וזה כי המחבר פעמים
B — — שעזב — — והוא שהמתבר

A יחבר ספר (מסופק) (הושב) שיהיה המעיין (בו כבר קדם) (קדמה לו)
B חבר ספרו והיה סומך שהמעיין — —

A ידיעת ההקדמות (אשר לו יובן לו דבר בלעדיהם) הפשוטות
B ידיעה באותן — —

A (הפלוניות, הפלוניים) להבין אותו הספר
B וכאשר יחשוב — — — מי שאין לו חכמה

A באותן ההקדמות ויצטרך המפרש לזכור בקצור
B — — לא יבין בשום דבר — — להביא

A אותם ההקדמות ולהישיר אליהם ולפי זאת הסבה גם כן יבאר
B אותן —[1]) ויישירנו בהן — — — כמו — יפרש

A המפרש חכמה אחת (דבר בה) מה שלא זכר המחבר אותה.
B — עלות — — — — — עלתו.

A והסבה השלישית (הכרעת) אופני המאמר וזה כי רוב המאמרים
B — — — — — — —

1) B או שיעירינו על הספרים אשר התבארו בהם אותן ההקדמות
Hier hat A. offenbar wegen des gleichen Ausgangs einen Passus übersprungen.

A בכל לשון יסבול (ה)סברות ויהיה בין המאמר ההוא
B — — יהיה סובל פירוש ואפשר שיובן מאיתו —

A ענינים מתחלפים גם קצתם מתהפכים גם סותרים
B — משתנים אבל — הם זו הפך זו אבל — זה את זה

A ויפול החילוק והחילוף בין המעיינים במאמר ההוא ויסברהו אדם
B — השנוי — — באותו המאמר ויבארהו —

A אחד סברה אחת ויאמר לא רצה המחבר כי אם זה הענין
B — פירוש אחר — מה שרצה בו — אל — —

A ויסברהו אדם אחר סברה אחרת ויצטרך מפרש המאמר ההוא
B ויבארהו — — פירוש אחר — המפרש לאותו —

A (אל) הכרעת אחת הסברות ולהביא ראיה על אמתתה ולבטל
B — — אחד מהפירושים — — — אמתתו ולהיות פוסל

A זולתה. והסבה הרביעית הרעיון הנופל בלא עיון
B מה שאומר זולתו. — — הספקות הנכנסות

A או הדבור הכפול או מה שאין בו תועלת כלל
B על המחבר — המאמר המוכפל — — שלא יהיה — — —

A ויצטרך המפרש שירמוז עליו (אליו) ויביא ראיה על ביטולו
B — — לעורר עליהם — — בביטולם

A על היות המאמר ההוא בלתי מועיל או כפול וזה לא יקרא
B או שיהיה אותו הדבר — — מוכפל — אינו נקרא

A פירוש לפי האמת כי אם השגה והערה אבל הלך המנהג אצל
B — באמת אבל תשובות והערות — נהוג —

A האנשים שיעיינו הספרים (את הספר) ואם היה מה שנאמר בו רובו
B בני אדם שיראו — — — — — — —

A אמת ימנה ההערה על אותם המקומות המעטים מכלל
B הוא נכון ישר תמנה — — אותן — — מכלל

A הפירוש ויאמר בלי עיון דבר המחבר במאמרו (באמרו) כן והאמת
B — — חשב — — — —

A הוא כך או זה אין צורך לזכרו או זה מאמר כפול בו
B — — וזה [לא?] יצטרך — — — הכפלת המאמר —

A ויבאר זה כלו. ואולם אם היה מה שנאמר בספר ההוא רובו
B — — —. אבל — — — שאמר באותו הספר —

A טעות יקרא החבור האחרון אשר יגלה אותם הטעיות
B — יהיה נקרא — — — — אותן —

A השגה לא פירוש. וכאשר יזכיר בספר ההשגה דבר
B תשובות — —. ואם זכר — התשובה שום דבר

A מן המאמרים האמתיים אשר נזכרו בחבור הראשון יאמר אמנם
B — — — — — — — נאמר —

A אמרו כך (כן) הוא אמת.
B — — — —.

A וכל מה שפורש מספרי (בדברי) ארסטו אולם פירש לפי
B — — — — — אמנם התבאר פירוש —

A הסבה הראשונה והשלישית במה שיראה לנו וכל מה שיפורש
B — — — לפי הנראה — — — שהתבאר

A מספרי הלימודים אמנם יפורש לפי הסבה השנית והנה יפורשו
B — — — התבאר — — — נתפרשו

A קצת מן המאמרים הלימודיים לפי הסבה הרביעית גם כי (זה)
B — מאמרים לימודיים — — — כמו כן כי זה

A ספר המגסטי עם (גודל מחברו) קשי חבורו כבר נפל
B הספר הנקרא אלמגאסטי — גדולת — נכנסו לו

A (נכללו) בספרו דברים נאמרים בלי עיון העירו עליהם רבים מן
B — ספקות התעוררו — קהל —

A האנדלוסיים וכבר חברו בזה (חבורים).
B הספרדיים וחברו ספרים בזה.

A (אבל) מה שפורש או יפורש מספרי (מדברי) אבוקראט הנה הוא
B וכל — — — שיפרש — בקראט —

A (הנהו) לפי הסבה הראשונה והשלישית והרביעית רובו וקצת
B — — — — — — רובה —

A דבריו יפורשו לפי הסבה השנית אבל כי (אמנם)
B מאמריו הם מפורשים — — — אלא

A גאלינוס ימאן (מאן) זה ולא רואה בשום פנים שיהיה מדברי
B שגאלינוס לא יורה — — ירצה — — — —

A אבוקראט דבר נאמר בלי עיון אבל יהיה סובר במה שאינו
B — ספק — יפרש בו מה שלא

A (שאיננו) סובל סברא וישים פירוש המאמר מה שלא יורה
B יסבול פירושו — — — — — — אותו

A המאמר ההוא על כלום ממנו כמו שתראה אותו שעשה בפירושו
B — על שום דבר — — שתראהו — —

A לספר הליחות, וכבר נסתפק אם הוא
B — — , אף על פי שהיה ספק כל גאלינוס — —

A לאבוקראט או לזולתו והביאו לזה מה שבספר ההוא מערבוב
B לאיפוקר׳ — — — — — — שהוא אותו הספר מבולבל

A בענינים (הענינים) והיותם בדמות (כדמות) חיבורי בעלי הכמיה (so)
B — — ברמיון — — הקימיא

A או יותר פחות מהם. והיותר אמתי שבשמות (הספר ההוא) (בו)
B — בא (!) —. ויותר ראוי

A אצלי הוא שיקרא ספר הערבובים. אבל לפרסום היותו (מיותם)
B — — להקרא — הבלבול. — מפני שיהוסר מפורסם

A לאבוקראט פירש אותו הפירוש ההוא הנפלא. וכל מה שאמרו
B שהוא — פרשו זה — מופלא (so). — — —

A גאלינוס בפירוש ההוא הנה הוא (הנהו) כלו דברים אמתיים לפי
B — באותו הפירוש כלו — מאמר אמיתי —

A מלאכת הרפואה אבל איננו מורה המאמר ההוא (ברוב) מן הפירוש
B — הרפואות — לא יורה שום דבר מאותו הפירוש על שים

A ואין זה פירוש ולא יקרא זה הפירוש לפי האמת כי
B דבר מן הענין המפרש ואינו נקרא — פירוש על — —

A הפירוש הוצאת מה שהוא במאמר ההוא בכח עם ההבנה
B — הוא להוציא באותו המאמר — לפי —

A אל הפעל עד שאתה כשתשוב (כאשר תשוב) ותעיין המאמר
B — — — — — ותשתכל —

A המפורש אחר שתבונן אותו מהפירוש תראה (ראית במאמר) הדבר
B — — שהבנת — — — אותו המאמר

A (ההוא) מורה על מה שתבינהו (שהבינות אותו) מן הפירוש והוא
B — — — שהבנת — — — —

A אצלי אשר נקרא פירוש באמת לא שיבא האדם באמרים (so)
B — הנקרא — — — שיביא — מאמרים

A אמתיים כי אמר (so!) זה פירוש מאמר האומר כך כמו שיעשה
B — ויאמר — — — — — — שעשה

A גאלינוס בקצת מאמרי אבוקראט. וכן (גם) אלו אשר יולידו
B — — — —. וכמו כן אותם שיולידו

A תולדות מדברי אדם אחד ויקרא זה (ה)פירוש אין זה פירוש
B — — חכם ויקראו — — — —

A אצלי אבל [חבור] אחר כרוב פירושי אקלידס לנירוזי (ללינרזי F!)
B — — — אחד — — אקלידוס ללגרזי

A [ללניריזי] הנה איני קורא זה פירוש. וכן נמצא גאלינוס
B כי אני — — — כולו —. — תמצא —

A גם כן בפירושו (ל)ספרי אבוקראט פירש המאמרים בהפך הכוונה
B כמו — בבאורו — בקרט שיבאר המאמר הפך

A (בסתידה) המובנת (עד) שישים המאמר ההוא אמת. כמו
B המובן בו —

A שעשה בספר השביעיות (השבעיות — F הטבעיות!) כאשר אמר
B — — השבועות באמרו

A אבוקראט כי הארץ מקפת המים ופירש גאלינוס זה המאמר
B בקראט שהארץ תקיף במים פירש — — — —

A ואמר אפשר שירצה אבוקראט (זה) באמרו (במאמרו) זה כי
B במאמרו ואפשר — לומר

A המים מקיפים הארץ (לא אמר) כל זה (אלא) כדי שלא יאמר
B שהמים — באדמה — — עד — —

A שאבוקראט טעה או דבר בלא עיון בזה המאמר וכבר (וכאשר)
B שאבוק' היה טועה — נכנס עליו ספק — הדבר וכשינוצה(!)

A גבר הענין ומצא (ה)מאמר שהוא טעות מבואר ולא ימצא (מצאנו)
B בענין — — מבואר הטעות — —

A תחבולה (ו)אמר זה מיוחס לאבוקראט ואינו שלו ונכנס (והכניסוהו)
B — יאמר — — — —

A במאמריו או הוא דבר(י) אבוקראט הפלוני לא אבוקראט המפורסם
B במאמרו — — מאמר — אפילו(!) — בוק' —

A כמי שעשה בפירושו לטבע האדם וכל זה להפך אחר זכות
B — — — — — — — מרוב תאוה

A אבוקראט. ואע"פ שהיה אבוקראט מגדולי האנשים
B לאב . — — אפי' מן הגדולים שברופאים

A כל שכן מן (מגדולי) הרופאים בלא (בלי) ספק הנה אין רדיפת
B ומכבדיהם — — — התאוה

A הזכות בדברי שקר מעלה ואפילו יהיה זה בדין
B מדה טובה ואע"פ שזה בחוק אדם

A נכבד.
B —.

A וידוע כי כל ספר שפורש או שיפורש אין כל מה שבו צריך
B — — — — — — יפורש — — — — יצטרך אל

A פירוש אבל בלא ספק יהיה בו מאמר מבואר לא יצטרך אל פירוש
B — רק עכ"פ — — דבר — אינו צריך לבאר

A אבל כוונת המפרשים בפירושיהם כדרך המחברים בחבוריהם כי מן
B — — — בפירושם בדרך — — יש

A מחברים (יש) מי שיכונו (שיכוין) הקצור ולא יצא מגדר הקציר
B — — לקצר לא יתמוד(!)

A בשום ענין עד שאלו היה אפשר לו הדבור במה שכיון בחבורו
B בענין — שאם — — — לדבר דברים המכוונים

A במאה מלות דרך משל לא ישימם במאה (מלות) ואחת. ויש
B — דבר — היה מדברם — דבר ודבר. —

A מי שכונתו האריכות (באריכות) וריבוי (ה)דברים ולעשות
B מהם שיכון להאריך ולהרבות ולהגדיל

A ספר גדול ולהרבות מספר חלקיו ואף על פי שיהיה המקובץ מכל
B הספר — — — — — — — כל

A זה מעט הענינים. כן המפרשים מהם מי שיפרש הדבר הצריך
B — — ענין. — — יש מהן שמפרש מה שצריך

A פירוש (במאמר) ביותר קצר שאפשר לו ויעזוב מה שזולת זה.
B לפרש בקיצור גדול — זולת —.

A ומהם מי שיאריך ויפרש מה שלא יצטרך פירוש או מה שצריך
B ויש מהן(!) — ויבאר — שאין צריך לבאר — צריך

A פירוש ביותר ממה שהוא צריך. והנה הייתי חושב כי **גאלינוס**
B לבאר — — שראוי. והייתי — — גליאנוס

A יאריך הדברים בפירושו מאד ברוב חיבוריו עד שראיתיו
B היה מן המאריכים כמו שנראה — — — —

A ר"ל גאלינוס יאמר בתחלת פירושו לספר הנימוסין לאפלאטון
B כלומר ל— — — — — החוקים לאפלטון

A מאמר זה ענינו. אמר והנה ראיתי קצת המפרשים פירשו זה
B דבר — לשונו. — — — שפ' —

A המאמר ממאמרי אבוקראט והוא זה וכאשר הגיע החולי בתכליתו
B — שאמר — — — כשיגיע — לתמידתו

A אז ראוי שתהיה ההנהגה בתכלית האחרון מן הדקות
B באותו זמן — — — — — — הדקדוק.

A (וחשבתי) שיפרש (שפירש) אותו המאמר ביותר (יותר) ממאה עורות
B ופירשו זה — — — ספרים

A (דפים) ללא ענין וללא סבה. אמר
B כל אחד מהן היה ספר בפני עצמו בלא — ולא —. —

A משה כשראיתי זה המאמר לגאלינוס דנתיו לזכות בחיבוריו
B — — — — לגליאנוס קיבלתי התנצלותו —

A ופירושיו וידעתי כי הוא קצר בהם מאד בערך אל חיבורי אנשי
B ובפ' — שהיא — בהן הרבה לפי אותן המפרשים

A הדורות ההם אבל הם על כל פנים יש בהם אריכות לא
B שהיו באותן הזמנים — — בהן מהאריכות —

A יחלוק בזה כי אם מתעקש. ואני אמנם אדבר למי שישולל מן
B ירחיק זה אלא מתאוה. — — — עם מי שהוא נפשט

A התאוות ויבין האמת בכל דבר. וכבר זכר גאלינוס במאמר
B מהתאוות מכוון לאמת — —. וזכר — ממ' (!)

A הששי מתחבולות (מתועלת) הבריאות כי חביריו האריכו
B — מתחבולה — — — —

A דברים במאמרים ההם.
B לדבר באותן המ'.

A ובעבור שראיתי ספר הפרקים לאבוקראט גדול התועלת
B ואני בראותי — — — שהוא מועיל

A יותר מכל ספריו ראיתי שאפרשם כי הם פרקים ראוי שידעם
B — משאר — עלה בדעתי לבארו — — — — שכל רופא

A על פה כל רופא ואף (גם) זולת הרופאים[1] ראיתים מלמדים אותם
B יהיה זוכר אותם אבל ראיתי

A על פה לנערים במלמד (אצל מלמדם) (עד) כי פרקים רבים (מהם)
B

A ילמדם על פה מי שאינו רופא כלמוד הקטן מן המלמד. ופרקי
B — — — שהיה זוכר אותם כזכור הנער הקטן

A אבוקראט אלו מהם פרקים
B מה שכתוב בלוח. ואלו הפרקים פרקי איפוקרט יש מהן —

A מסופקים צריכים לפירוש ומהם מבוארים בעצמם ומהם
B — יצטרכו אל פירוש ויש מהן — בפני עצמן ויש מהן

A כפולים ומהם מה שלא יועיל במלאכת הרפואות (הרפואה)
B — ויש מהן שאינן מועילים — —

1) Hier hat das Homoioteleuton Verwirrung angerichtet.

A ומהם (עיון) פשוט נאמר בלי עיון אבל גאלינוס כמו שידעת
B ומהן ספק גמור — גליאנוס — —

A ימאן אלו הדברים ויפרשם כמו שירצה אבל אני אפרשם על
B לא ירצה זה ויפרש — — — — אבאר אותן —

A דרך הקצור (פירוש הקצר) וזה כי אני לא אפרש אלא מה
B — ההוראה(?) — — — — — —

A שיצטרך אל פירוש ואמשיך בזה [אחר? כוונת גאלינוס
B שהוא צריך לביאור ואהיה נמשך — אחר — גליאנו'

A זולתי בקצת פרקים שאני אזכיר מה שנראה לי בהם
B אלא — — כי אני — — שעלה בדעתי לפרש

A מיוחס אלי אבל כל פירוש שאזכירהו כתב הנה הוא (הנהי)
B מו ומיוחסו לי — — — שאני זוכרו — —

A דברי גאלינוס ר"ל ענינו כי אני לא שמתי כוונתי ללקוט דבריו
B מאמר גליאנו כלומר — — — — אהיה חושש

A (ו)במלותיו כמו שעשיתי בקצורים אמנם היתה כוונתי
B — — — בספרים אשר קצרתי אבל — —

A בזה הפירוש הקצור לבד כדי שיקל זכרון ענייני אלו הפרקים
B — — לקצר — למען יהיה נקל לזכור — — —

A הצריכים פירוש ואכוין מיעוט הדברים בזה בכל יכלתי זולתי
B הנצרכים — — למעט בד' בענין זה — — אלא

A בפרק הראשון שאני אאריך בו מעט לא שהוא על דרך הפירוש
B — — — — — — — שזה — — —

A האמתי לפרק (בפרק) ההוא אבל להועיל קצת תועלת הארכתי
B — לאותו הפרק איעיל — — שמצאתי לי

A בו (מעט) כיון בו (מהם) אבוקראט או לא כיון. ועתה
B — בין שא' מכוון לו או לא יכוון. וזה כמו

A אתחיל בפירוש הפרקים.
B שאני מתחיל לפרש.

Deutsche Uebersetzung der Vorrede des *Maimonides* zu seinem Commentar über die Aphorismen des Hippokrates.

Ich glaube nicht, dass irgend einer der Gelehrten, der ein Buch aus einer der Arten der Wissenschaften verfasste, beabsichtigte, dass die Worte seines Buches nicht verstanden würden, so dass sie eines Commentars bedürften. Wenn irgend einer der Verfasser von Büchern das beabsichtigt hätte, so würde er ohne Zweifel den letzten Zweck des Buches, das er verfasste, vereitelt haben; denn der Verfasser verfasst nicht sein Buch, damit er allein es verstehe, sondern er verfasst es, damit Andere es verstehen; denn wenn er

jenes beabsichtigte, so wäre sein Buch nicht verständlich ohne ein anderes Buch, also der Zweck seines Buches vereitelt.

Die Gründe, welche die Späteren bewogen (nöthigten), die Bücher der Alten zu erklären und zu commentiren, sind nach meiner Ansicht vier:

1. Grund: die Vollkommenheit der Stufe (Wissenschaft) des Verfassers, der in Folge seines guten Verstandes (Verständnisses) von tiefen, verborgenen, in kurzer Fassung schwer verständlichen Gegenständen spricht; ihm ist das klar und bedarf keines Zusatzes. Wenn aber der nach ihm [dem Verf.] kommt, jene Gegenstände aus jener kurzen Fassung begreifen möchte, so wird ihm das sehr schwer werden, und der Erklärer wird einer, zum Texte hinzugefügten weiteren Ausführung bedürfen, damit der Sinn, welchen der erste Verfasser beabsichtigte, verstanden werde.

2. Grund: der Mangel an Voraussetzungen [Praemissen] des Buches, indem der Verfasser, der ein Buch verfasst [1]), manchmal bei dem Leser die Kenntniss jener Voraussetzungen annimmt, ohne welche das Buch nicht zu verstehen ist. Der Erklärer muss also jene Voraussetzungen in Kürze erwähnen und zu ihnen hinleiten. Daher wird auch der Erklärer eine Wissenschaft [B: Ursachen] erklären, die der Verf. nicht erwähnt hat.

3. Grund [ist] die Entscheidung über die [Auffassungs]arten der Abhandlung; denn die meisten Abhandlungen in jeder Sprache lassen [verschiedene] Ansichten zu; so ergeben sich aus der Abhandlung verschiedene Gegenstände [Begriffe], ja sogar entgegengesetzte, auch einander aufhebende [widersprechende]; so entsteht eine Differenz zwischen den Lesern in Bezug auf die betr. Abhandlung, und es hält sich der Eine an eine Auslegung und behauptet, der Verf. habe nur diese gemeint; der Andere legt aber anders aus, so dass der Erklärer der Abhandlung eine Entscheidung treffen muss, und der Beweisführung für die Richtigkeit derselben und für die Unrichtigkeit des Gegentheils bedarf.

4. Grund [sind] Meinungen [Zweifel] [2]), welche dem Verfasser einfallen, oder die Wiederholung [eines Gedankens] und das, worin gar kein Nutzen ist; darauf muss der Erklärer hinweisen, und die Nichtigkeit, oder dass die Rede nutzlos oder wiederholt sei, darthun. Das ist in Wirklichkeit nicht Commentar zu nennen, sondern Widerlegung und Anmerkung; es ist aber unter den Menschen üblich, dass sie ein Buch [so] ansehen; wenn der grösste Theil desselben richtig ist, so wird die Anmerkung zu den wenigen

1) Nach Var. in A.: „manchmal ein Zweifel zulassendes Buch verfasst".

2) Das arabische وهم (s. Hebr. Uebers. S. 287) übersetzt A. stets רעיון בלי עיון, Gedanke (Phantasie) ohne Nachdenken, Mose Tibbon ebenfalls consequent: Zweifel! Ich übersetze da, wo es so gemeint ist: „irrige Ansicht".

Stellen zu dem ganzen Commentar gerechnet, und es heisst: „der Verfasser meint in seiner Rede das und das; die Wahrheit ist aber das und das“; oder „dies brauchte nicht erwähnt zu werden“, oder „das ist wiederholt“, und das Alles wird [im Comm.] erklärt. Wenn aber das meiste im Buche Vorgebrachte Irrthum ist, so wird das spätere [andere] Buch, welches diese Irrthümer aufdeckt, Widerlegung, nicht Commentar, genannt. Wenn in der Widerlegung Etwas von den wichtigen Reden des Textes angeführt wird, so heisst es: „Was seine Rede so und so betrifft, so ist sie richtig“.

Es ist Alles, was von den Schriften des Aristoteles commentirt worden, aus dem 1. und 3. Grunde erklärt, so weit uns bekannt ist. Alles was von mathematischen Schriften commentirt worden, ist es aus dem 2. Grunde; einige mathematische Reden sind es anch aus dem 4. Grunde; denn in diesem Buch „al-Maǵisté“ kommen, trotz der Vorzüglichkeit seines Verfassers, Meinungen [Zweifel] vor, auf welche viele Andalusier[1]) hingewiesen und worüber sie Schriften verfasst haben.

Was von den Schriften des Hippokrates commentirt worden oder commentirt wird, geschieht meistens aus dem 1., 3. und 4. Grunde, Einiges aus dem 2. Grunde. Das giebt jedoch Galen nicht zu, und sieht in keiner Weise in der Rede des Hippokrates eine [irrige] Meinung; er erklärt, was [wie es] der Text nicht zulässt, und stellt als Erklärung der Rede dasjenige hin, wovon sie Nichts andeutet. So machte er es, wie du siehst, in seinem Commentar zum Buch der Säfte, obwohl er zweifelte, ob dieses Buch von Hippokrates oder einem Anderen sei; dazu bewog ihn die Confusion, die er in diesem Buche fand, und [der Umstand] dass es den Schriften der Alchimisten ähnlich, oder noch schlechter sei; und nach meiner Ansicht verdiente es vielmehr das Buch der „Confusion“ [2]) genannt zu werden. Da aber allgemein das Buch dem Hippokrates beigelegt wurde, so verfasste Galen diesen sonderbaren Commentar. Was Galen in diesem Commentar vorbringt, ist vom Standpunkt der Heilkunst richtig; aber die erklärte Rede weist auf Nichts von der Erklärung hin; letztere darf also in Wahrheit nicht „Commentar“ genannt werden; denn Commentar ist das Hervorbringen dessen, was in der [commentirten] Rede in

1) Maimonides, ohwohl nach Aegypten geflüchtet, spricht gern von den Andalnsiern, zu denen er sich selhst zählt, als Vertretern der Wissenschaft, gegenüher den Orientalen. Spanische Araher waren scharfe Kritiker des ptolemäischen Systems.

2) Das arabische Wortspiel von اخلاط (*περὶ χυμῶν*) und اختلاط (Confusion) konnten auch die Hebräer nicht wiedergehen. Die Säfte kommen nur in Mischung vor (*κρᾶσις* = Temperamentum arabisch und hebr. von מזג misgo, ahgeleitet).

potentia ist, im Verstande in actu, so dass, wenn du die erklärte Abhandlung wieder lesest, nachdem du die Erklärung verstanden, du siehst, dass jene Rede (der Text) hinweise auf das, was du aus der Erklärung verstanden hast. Das ist es, was (nach meiner Ansicht) in Wahrheit Commentar zu nennen ist, nicht aber besteht ein Commentar darin, dass Jemand wahre Reden vorbringe und behaupte, dies sei die Erklärung dessen, was Jemand [der Autor] gesagt habe, wie es Galen mit einigen Abhandlungen (Reden) des Hippokrates macht.

Eben so [verhält es sich mit] denjenigen, welche aus den Reden eines Individuums Folgerungen ziehen und das einen Commentar nennen; das ist nach meiner Ansicht nicht Commentar, sondern ein anderes Werk, wie der grösste Theil des Commentars zu Euklid von al-Neirizi[1]); ich nenne das nicht Commentar.

Eben so finden wir, dass Galen in seinen Commentaren zu den Schriften des Hippokrates die Rede im Gegentheil zum Sinne erklärt, so dass er jene Rede zu einer richtigen macht. So macht er es im Buche der Heptaden, wo Hippokrat sagt, dass die Erde das Wasser umgebe: Galen erklärt diesen Ausspruch und sagt, es sei möglich, dass Hippokrates in diesem Ausspruch gemeint habe, das Wasser umgebe die Erde! Alles dies [sagt er nur], damit er nicht sage, dass Hippokrates in diesem Ausspruch geirrt, oder eine irrige Ansicht behauptet habe. Wenn aber die Sache ihm zu arg wurde, und er offenbar Irrthümliches fand, und ihm kein Ausweg gelang: so behauptete er, das sei dem Hippokrates untergeschoben und in seine Rede eingeschaltet, oder es sei die Rede eines gewissen Hippokrates, nicht des berühmten Hipp.; so macht er es in seinem Commentar zum B. von der Natur des Menschen. Alles das ist Beschönigung[2]) des Hipp., und wenn er auch ohne Zweifel zu den trefflichsten Aerzten gehörte: so ist doch die Beschönigung nichts Treffliches, auch in Beziehung auf einen Trefflichen!

Bekanntlich bedarf nicht Alles in einem erklärten oder noch zu erklärenden Buche einer Erklärung, vielmehr ist ohne Zweifel darin [manche] deutliche Rede, die keiner Erklärung bedarf; allein die Tendenzen der Commentatoren in ihren Commentaren [sind verschieden], wie die Methode der Verfasser in ihren Werken: mancher der letzteren strebt nach Kürze, und hält sich daran, so

1) Die Form نيريزى (corrumpirt تبريزى) bieten alle alten Quellen; und es ist nicht abzusehen, warum die Herausgeber (Besthoven und Heiberg, Havniae 1893) auf eine Handschr. in Leyden hin: „Narizie" einführen!

2) تعصّب umschreibt A.: להסך אחר זכות (nach der talmud. Redensart דן לכף זכות, von der Waagschale herrührend), später רדיפת הזכות, B. setzt dafür תאוה (Begierde, Leidenschaft)! S. weiter unten.

dass, wenn es ihm z. B. möglich ist, den Zweck seines Buches durch 100 Wörter zu erreichen, er nicht 101 Wort verwendet. Mancher beabsichtigt Länge (Ausführlichkeit) und Wortreichthum, Ausdehnung des Umfanges seines Werkes und Menge seiner Theile, wenngleich das Gesammte gering an Inhalt ist. Ebenso erklärt mancher Commentator das, was der Erklärung bedarf, so kurz er kann, und lässt das Andere weg: mancher dehnt [den Comm.] aus, erklärt, was keiner Erklärung bedarf, oder, was deren bedarf, ausführlicher als nöthig. Ich hatte gemeint, Galen dehne seine Commentare in den [wie die?] [1]) meisten seiner Werke sehr aus, bis ich sah, dass er am Anfang seines Commentars zu den Gesetzen Plato's folgende Bemerkung macht, er sagt [nämlich]: Ich habe gesehen, dass ein Commentator folgenden Ausspruch des Hipp. — „Wenn die Krankheit ihren Gipfel erreicht hat, Tages darauf [2]) muss das Regimen im höchsten Grad minuirend sein" — auf mehr als 100 Häuten [Blättern] erklärte, ohne Ursache und ohne Inhalt. Es spricht Moses: Als ich diese Rede des Galen sah, nahm ich seine Werke und Commentare in Schutz und erkannte, dass er sie im Verhältniss zu denen seiner Zeitgenossen sehr kurz gefasst habe, da bei diesen eine Ausführlichkeit zu finden ist, die nur ein Beschöniger läugnen kann; ich spreche aber nur zu demjenigen, der von Leidenschaften frei ist und in jeder Sache die Wahrheit bezweckt. Galen erwähnt [auch] im VI. Tractat der Heilkunst seine Genossen, welche über jene Reden sich weitläufig ausgelassen haben.

Da ich nun sah, dass das Buch der Aphorismen von Hippokrates nützlicher sei als alle seine anderen Bücher: so beschloss ich, sie zu erklären; denn es sind Aphorismen, die jeder Arzt, ja auch ein Nichtarzt, auswendig wissen sollte; ich sah auch, dass die Kinder dieselben in der Schule auswendig lernen, so dass Nichtärzte viele derselben auswendig lernen, wie die Kleinen vom Lehrer(?) [3]). Unter diesen Aphorismen des Hippokrates sind manche zweifelhaft und bedürfen der Erklärung, manche von selbst verständlich, manche wiederholt, manche nicht für die Heilkunst nützlich, manche absolut irrige Ansicht. Galen aber läugnet solche Reden und erklärt sie wie es ihm gefällt; ich aber werde sie erklären auf dem Wege der Abkürzung; ich werde nämlich nur erklären, was der Erklärung bedarf, indem ich mich den Zwecken [Ansichten] Galen's anschliesse, mit Ausnahme einiger Aphorismen, bei welchen ich erwähnen werde, was sich mir er-

1) Das arab. ككثر soll wohl في اكثر heissen?

2) غد ist im Hebräischen nicht genau übersetzt: „zu jener Zeit".

3) Auch hier ist im Text und in den Uebersetzungen wenig Uebereinstimmung. Ueber المكتب s. die Note zum Texte.

geben hat, in meinem eigenen Namen; was ich aber schlechthin erwähne, ist Galen's Rede, ich meine dem Sinne nach; denn ich beabsichtige nicht eine Ausführung nach seinem Wortlaut, wie ich es in den Compendien gethan; da ich in diesem Commentare ausschliesslich die Kürze beabsichtige, damit der Sinn dieser Aphorismen, welche der Erklärung bedürfen, leichter [im Gedächtniss] behalten werde. Es wird also hier Wortkürze mein Bestreben sein, mit Ausnahme der 1. Aphorisme, bei welcher ich ein wenig länger verweile, was allerdings nicht auf dem Wege eines wahren Commentars dazu geschieht, sondern um einiges Nützliche vorzubringen, mag Hippokrates es beabsichtigt haben, oder nicht. Und nun beginne ich den Commentar.

Grundlagen für eine Entzifferung der (hatischen oder) cilicischen(?) Inschriften [1].

Von

P. Jensen.

Die im Nachfolgenden mitgetheilten Untersuchungen und, soweit ich sehe, wenigstens zum grösseren Theil sicheren Resultate gebe ich nur höchst ungern aus den Händen. Denn, nachdem ich mehr als ein Jahr lang den besten Theil meiner Zeit und meiner Geisteskraft der hrennenden hittischen Frage gewidmet, weiss ich vielleicht besser als Andere, dass meine Combinationen, wenn sie auch im Grossen und Ganzen richtig zu sein scheinen, im Einzelnen nur einen ephemeren Werth besitzen können. Dass gar bald nach meiner Publication Mancherlei berichtigt werden wird, falls man sich die Mühe geben sollte, mit ganzem Ernst in die Inschriften einzudringen, steht mir fest, und darum auch, dass es nicht an Leuten fehlen wird, die über dem Kleinen das Grössere vergessen. Aber andererseits steht mir nach langem isolirten Arbeiten auch fest, dass nur der Bund der Vielen zu den grossen Zielen führt und ich fühle daher die Verpflichtung in mir, das, was ich für gut und richtig halte, mag es sich nun bald als gut oder als schlecht erweisen, Allen zugänglich zu machen.

Wenn ich oben von isolirtem Arbeiten sprach, so ist der Ausdruck nicht zu pressen. Denn ich muss mit dankbarer Freude an dieser Stelle erwähnen, dass mir während meiner langen und so umsichtig wie nur irgend möglich geführten Untersuchungen das Interesse, der Rath und die That von vielen älteren und jüngeren Gelehrten zur Seite gestanden haben, denen ich es mitzuverdanken habe, wenn ich immer bedächtiger, immer mehr vorurtheilsfrei gearbeitet habe. Ich freue mich, unter diesen Gelehrten

1) Nach Absendung meines Manuscripts an die Redaction ist die Entzifferung so bedeutend gefördert worden, dass ich im Folgenden oft weitgehende Satzcorrecturen nöthig gemacht haben würde, falls ich den Aufsatz in jeder Beziehung auf den gegenwärtigen Stand meiner Erkenntniss hätte heben wollen. Um den Druck nicht zu erschweren, habe ich daher im Einverständnisse mit dem Herrn Herausgeber der Abhandlung hinten eine Reihe von Anmerkungen hinzugefügt und im Texte durch fettgedruckte Ziffern darauf verwiesen.

vor Allen den Herren Erman, Hübschmann, Nöldeke, W. Schulze, Six und Spiegelberg danken zu dürfen. Dass mich namentlich ein Gelehrter, der nicht genannt sein will, in reichstem Masse belehrt und berathen hat, muss ich besonders erwähnen. Derselbe hat mich auch dadurch zu grösstem Danke verpflichtet, dass er die meisten neuen Schriftzeichen für den Typographen vorgezeichnet hat.

Als Brünnow, Sayce und ich vor ein paar Jahren — jeder mit seinem *Χάρισμα* und seiner Methode oder dem, was er für eine Methode hielt — in das Verständniss des uns erhaltenen mitannischen Sprachdenkmals einzudringen versuchten und wir unsere Resultate bekannt machten, haben wir wohl alle drei nicht gedacht, dass unsere Arbeiten von Niemandem wieder aufgenommen werden würden. Und doch geschah es so, doch hat die Entzifferung des *Mitanni*briefes seit unseren Publicationen keinen Fortschritt gemacht. Denn die Arbeit Conder's in dem J. R. A. S., N. S. XXIV, 711 ff. wird wohl schwerlich Jemand ohne Kopfschütteln gelesen haben, wird Niemand als eine Etappe auf dem Wege zur Vollendung betrachten, für den die Linguistik kein Kinderspielzeug ist. Die Schwierigkeit des Studiums der „hittitischen" Inschriften legt die Möglichkeit nahe, dass auch mein Versuch, in dieselben Bresche zu schiessen, vorläufig ad acta gelegt wird und man wird es darum nicht für ganz unmotivirt halten, wenn ich nicht nur an die Assyriologen, sondern auch an die Aegyptologen, ja auch an die Linguisten überhaupt, aber nicht an die Sportsmänner und Dilettanten unter ihnen, sondern an die, welche mit Recht für Generäle und mit Unrecht nicht dafür gelten, die Bitte richte, meine Untersuchungen einer sorgfältigen Kritik zu unterziehen. Das Bewusstsein, an der Lösung einer grossen historischen und linguistischen Frage wirklich gearbeitet zu haben, giebt mir auch das Bewusstsein, dass ich zu dieser Bitte berechtigt bin.

Zum Schluss noch Eins:

Wenn ich Etwas erreicht haben sollte, so habe ich das nur durch Combination von Arbeiten auf den verschiedensten Gebieten können, über die man sich im Laufe eines Jahres unmöglich eine vollständige Uebersicht erwerben kann. Ich darf daher auf Nachsicht rechnen, wenn ich gar Manches übersehen und in manchen Einzelheiten geirrt haben sollte, die Anderen als längst anerkannte wissenschaftliche Thatsachen längst bekannt sind.

Benennung der Inschriften.

Dass ich mit dem Namen „(ḫatische oder) cilicische(?) Inschriften" die bisher ziemlich allgemein „hittitisch" genannten Schriftdenkmäler meine, bedarf für den, der die Entzifferungsfrage in letzter Zeit verfolgt hat, vielleicht nicht der Erwähnung. Dagegen werde ich kurz andeuten müssen, warum ich den landläufigen Namen auf-

gegeben und einen neuen angenommen habe. Der erstere stammt bekanntlich von Wright und Sayce her. Diese beiden Herren haben ihre Bezeichnung mit allerlei Gründen motivirt, die auch hochangesehene Gelehrte bestochen und von ihrer Zulässigkeit überzeugt haben. Hittitisch werden gewisse Inschriften in Syrien und Kleinasien genannt, weil man der Ansicht ist, dass sie herstammen von Angehörigen der Völker, die lange Zeit unter dem Namen der *Ḫ-tȝ* den Aegyptern viel zu schaffen machten, und deren Name wohl fraglos mit dem *Ḫatti* der Assyrer, dem *Ḫati-* der Altarmenier und dem -חת der Hebräer identisch ist. Ehe man nun aber diese Bezeichnung für richtig halten durfte, musste zweierlei bewiesen werden, 1) dass die Inschriften in der That von engen Verwandten dieser Völker herstammen oder von ihnen selbst, von ihren Vorfahren oder von ihren Nachkommen und 2) dass nur diese als Nation Hittiter hiessen. Für die erstere Annahme spricht nun allerdings Mancherlei und darum ist auch noch kürzlich Lantsheere in seinem Buche „De la race et de la langue des Hittites“ dafür eingetreten: Ungefähr dort, wo die *Ḫ-tȝ* einmal herrschten, sind einige der in Rede stehenden Inschriften gefunden. Die Leute, auf welche die sog. hittitischen Inschriften zurückzuführen sind, tragen Schnabelschuhe, die *Ḫ-tȝ* auch. Ein König der Hittiter, *Ḫ-tȝ-sȝ-rȝ* trägt einen spitzen hohen Hut, wie dem Anscheine nach wenigstens einige der Könige der sog. hittitischen Inschriften und (wie Sayce bereits vermuthet und wir unten zu beweisen gedenken) der hohe Spitzhut ist in den Inschriften das Zeichen für den König. Aehnliche Gesichtstypen finden sich bei beiden. Der Name *Sȝ-pȝ-rw-rw*, den ein König der *Ḫ-tȝ* trägt, wird gewiss mit dem Namen *Sapalulm(w)e*, dem Namen eines Königs von *Patin*, westlich vom Orontes, identisch sein. Nun aber trägt zu *Salmanassar* des II. Zeit sowohl ein König von *Patin* als auch einer von *Gurgum* mit der Hauptstadt *Mar'aš* den Namen *Kal(r)paru(n)da*. Also — könnte man wohl schliessen — ist das Volk von *Mar'aš* dem Volk verwandt, dessen König *Sȝ-pȝ-rw-rw* hiess, d. h. dem *Ḫ-tȝ*-volke. In *Mar'aš* sind „hittitische“ Inschriften gefunden. Die Inschriften sind also hittitisch zu nennen. Wir könnten — und wir wären dann noch viel weniger unvorsichtig als es die bisherigen „Hittitologen“ gewesen sind — noch allerhand mehr anführen, so z. B.: Eine Reihe von *Ḫ-tȝ*-namen endigen auf *-sȝ-rȝ*, was eventuell *-sira* zu lesen (s. W. Max Müller, „Asien und Europa“ p. 332). Ein König der *Ḫ-tȝ* zu *Ramses* des II. Zeit heisst *Ḫȝ-tȝ-sȝ-rȝ*. Nach meinen Entzifferungsversuchen ist in unseren Inschriften *ši(e)ra(o)-s* = König. Wie Viele werden daher nicht die alte unbewiesene Ansicht wieder aufnehmen, dass *Ḫ-tȝ-sȝ-rȝ* *Ḫ-tȝ*-König heisst und nicht mit nicht zu bezwingender Sicherheit behaupten, dass darum die Inschriften hittitisch zu nennen sind? Oder man könnte anführen, dass unter den *Ḫ-tȝ*-namen viele auf *-sȝ* endigen und dass nach meinen Untersuchungen (wie auch Sayce

bereits vermuthet hat) die Nominativendung unserer Inschriften *-s* (oder *-š*) lautet, und könnte daraus schliessen, dass die Abstammung ihrer Urheber von den *Ḫ-tȝ* fraglos ist.

Gewiss, das sieht Alles verlockend aus und ist doch genau genommen recht nichtssagend. Ich will gar nicht davon reden, dass bisher keiner der „Hittitologen“ wirklich gründliche Untersuchungen über die Abfassungszeit der Inschriften für nöthig befunden hat und dass in Ermangelung einer sicheren Datierung derselben Theorien über ihren Ursprung ziemlich müssig genannt werden mussten. Sollte sich nun z. B. ergeben, dass die Inschriften aus *Karkemiš* aus der Zeit des *Ḫ-tȝ-sȝ-rȝ* stammen, so wäre eine Zurückführung derselben auf die „Hittiter“ einfach unmöglich, da zu dieser Zeit wenigstens *Karkemiš* wohl zu den Verbündeten des *Ḫ-tȝ*-Königs gehörte, aber nicht „hittitisch“ war. Indess so alt sind die Inschriften nun nicht. Wie sich unten ergeben wird, und wie bereits Puchstein sowie Ramsay und Hogarth geschlossen haben, stammen sie ungefähr aus der Zeit zwischen 1000 und 550, d. h. aus einer Zeit, wo von einem *Ḫ-tȝ*-grossreich keine Rede mehr war, sind zudem für Könige gemacht, die sich nie mit einem allen Inschriften gemeinsamen Titel „König von dem Lande *Ḫ-tȝ*“ nennen. Vielmehr nennt sich der König von *Ḫamāt* Fürst von *'-m-t* (+x), der König von *Karkemiš* König von *Kar-g-mi(s)*, der von *Gurgum-Mar'aš* König von *Gur-gum-* der von Cilicien König von *Ḫilik-*. Also von den *Ḫ-tȝ*, die den ägyptischen Königen Syrien streitig machten, können die Inschriften unter keinen Umständen herstammen. Aber das oben Angeführte und Anderes könnten es ja doch wahrscheinlich machen, dass sie für Nachkommen derselben gemacht sind. Lassen wir daher die scheinbar dafür sprechenden Gründe einmal Revue passiren.

Die Gegend, sagt man, wo die *Ḫ-tȝ* der ägyptischen Inschriften herrschten, ist die gleiche, wie die, wo die Inschriften gefunden sind. Leider ist das aber eine ganz unbewiesene Annahme. Dass die *Ḫ-tȝ*, mit denen die Aegypter Kriege zu führen hatten, je im Besitz von *Ḫamāt*, *Karkemiš* oder *Mar'aš* gewesen sind, ist aus der Luft gegriffen. Müller („Asien u. Europa“ p. 320) hat im Anschluss an Andere Gross-*Ḫ-tȝ* (wofür man indess wohl auch „das grosse *Ḫ-tȝ*“ setzen könnte?) mit dem Namen *Ḫani*-[cuneiform sign]*-bat* identificirt, welchen man, und so auch er, glaubt *Ḫani-rab-bat* lesen und als „Gross-*Ḫani*“ deuten zu dürfen und welchen man allgemein = *Melitene* setzt. In Folge dessen glaubt man, dass sich das Gebiet der *Ḫ-tȝ* in alter Zeit bis nach Melitene hin erstreckte, sodass es also *Mar'aš* mit eingeschlossen haben müsste. Wenn nicht Gross-*Ḫani* für Melitene ein unangebrachter Name wäre, da *Ḫani* im Gegensatz zur herrschenden Ansicht, gegen meine eigene frühere Meinung statt westlich vom Euphrat östlich vom Tigris

in den nordelamitischen Bergen lag [1]), wenn nicht die Lesung *Ḫani-gal-bat* durch die Variante *Ḫani-*𒆗 (*= kal*)*-bat* [2]) feststände, wenn es nicht sogut wie unmöglich wäre, dass *Ḫanigalbat* = Melitene, was ich hier nicht auseinandersetzen kann [3]) und wenn nicht die ältere Schreibung für *Ḫ-tȝ* in den assyr. Inschriften, nämlich *Ḫa-(a)-tí(i)*, es ausschlösse, *Ḫatti* und *Ḫ-t* aus einem muthmasslichen *Ḫan-ti* abzuleiten [4]). Wo bleibt da die Annahme des gemeinsamen Lokals?

Wir kommen nun zur Kleidung und Tracht der *Ḫ-t* und der der Verfasser unserer Inschriften und geben gerne zu, dass die gemeinsamen Schnabelschuhe (Sayce und, was wichtiger, Maspero), falls andere Gemeinsamkeiten in der Tracht diesen zur Seite ständen, ein Wort in der Hittiterfrage mitreden könnten. Solche andere Gemeinsamkeiten fehlen aber fast gänzlich, abgesehen von der Haartracht, die einigen der *Ḫ-tȝ* [5]) mit einem Manne in *Üyük* durchaus gemeinsam ist und bei ein paar anderen Männern von *Üyük* wenigstens derartig ist, dass ein Vergleich mit Haartrachten der *Ḫ-tȝ* nicht ganz unangebracht ist, und dem hohen Hute [6]) des *Ḫ-tȝ-sȝ-rȝ*, der sich mit der spitzen Kopfbedeckung [7]) der von dem

---

1) S. vorläufig I R 28. 17 f: *Ḫāna šiddi Lulumī* (*Ḫāna* neben *Lulumī*; *Lulumī* die assyrische Form für das babyl. *Lulubī*?). Auch Winkler („Geschichte" p. 82 ff.) sucht *Ḫani* richtig im Osten.

2) Es ist wohl vorgeschlagen worden, hierfür *Ḫani-rib-bat* zu lesen. Aber diese Lesung wäre ja doch nur discutirbar, falls für die gewöhnliche Schreibung die Lesung *Ḫani-rab-bat* möglich wäre. Nun aber hat 𒃲 (*= gal*) nie die phonetische Lesung *rab*.

3) Man hätte es sicher nie dort gesucht, sondern östlich vom Euphrat, etwa zwischen dem *Ṭūr-ʿAbdīn* und dem Tigris, falls nicht der Name der nach Tiglatpileser I in *Ḫanigalbat* liegenden Stadt *Melidia* an *Melid(du)* angeklungen hätte. Das Gebiet von *Meliddu* ist beiläufig bemerkt *Kammanu*, bisher allgemein mit *Chammanene* identificirt.

4) *Ḫatti* wohl später für *Ḫāti*, wie *aḫattu* für *aḫātu* (Schwester), *Purattu* für *Purātu*. Möglich, dass die Verdopplung des *t* rein graphisch ist, möglich aber auch, dass *Ḫāti* und *Ḫatti* beide aus *Ḫāti* hervorgingen.

5) S. die *Ḫ-tȝ*-typen bei Müller l. c. p. 323 ff. und Erman, „Aegypten" p. 116 nach Lepsius, „Denkmäler" III, 166.

6) Vgl. vielleicht dazu (nach Müller, „Asien" p. 329, A. 4) Rougé, „J. H." 74, wonach der Grossfürst von *Ḫ-tȝ* durch einen Mann mit Spitzmütze determinirt wird.

7) Auf den bildlichen Darstellungen wenigstens meistentheils Kopfbedeckung der Götter, während dort die Könige zumeist calottenartige Kopfbedeckungen tragen. Daraus darf vielleicht geschlossen werden, dass der Spitzhut urspr. die Kopfbedeckung der Götter und der Könige war oder nur der letzteren und darum das Zeichen für „König" wurde, später aber, als er von den Königen durch die Calotte ersetzt ward, den Göttern verblieb oder als veraltetes Kleidungsstück überwiesen ward. Spiegelberg macht mich darauf aufmerksam, dass in analoger Weise bei den Aegyptern die Götter bis in die jüngste Zeit die Tracht des alten Reiches behalten, während die Pharaonen die Neuerungen der Mode mitmachen.

Volke unserer Inschriften verehrten Götter und etlicher ihrer Könige vergleichen lässt. Nur haben die hohen Hüte der syrocappadocischen Sculpturen und Inschriften mit dem des *Ḫ-tȝ-sȝ-rȝ* keine grössere Aehnlichkeit wie mit dem oberägyptischen Königshut oder wie mit dem des Gottes von Teima oder wie mit dem des *Ba'alu*(?) von Tyrus auf der Assarhaddonstele von Sendjirli. Und darum sagt die kleine Aehnlichkeit bei der gänzlichen Verschiedenheit in der übrigen Kleidung nicht Viel oder Garnichts. Darum sagen auch die gemeinsamen Schnabelschuhe wenig, die man mutatis mutandis allerorten in der Welt, in Aegypten (s. p. 99 (cf. p. 289), 114, 117, 290, 312 (Text), 313 und besonders p. 344 bei Erman, „Aegypten"), Griechenland (Hirschfeld, „Felsenreliefs" p. 58), Susiana (s. Perrot, „Histoire de l'art" V, 776) etc. (s. Perrot l. c. IV, 562) finden kann[1]). Das naturgemässe Bedürfniss, die Zehen zu schützen, das sich besonders in gebirgigen Gegenden fühlbar machte, kann bewirkt haben, dass die verschiedensten Völker sie unabhängig von einander erfanden (cf. Hirschfeld, „Felsenreliefs" p. 58). Da die Inschriften und die damit parallelen Sculpturen später sind als die Darstellungen der *Ḫ-tȝ* in Aegypten, so wäre die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass einzelne Kleidungsstücke, wie der Schnabelschuh und die Königsmütze von den *Ḫ-tȝ* zu den Völkern unserer Inschriften übergegangen sind. Man denke doch nur daran, welche Wanderungen unsere Königskrone gemacht hat!

Aber gemeinsame Gesichtstypen, so sagt man, finden sich bei beiden Völkern! Gewiss, der gefangene *Ḫ-tȝ*-fürst aus Ramses des III. Zeit, der bei Lepsius, „Denkmäler" p. 209 (s. Müller l. c. p. 323) abgebildet ist, hat eine ziemliche Aehnlichkeit mit manchen Typen unserer Inschriften und der dazu gehörigen Denkmäler und manche andere bei Lepsius l. c., Rosellini und Petrie (s. Müller l. c. p. 325 ff.) ebenso. Aber es dürfte schwer fallen, in dem Typus des *Ḫ-tȝ-sȝ-rȝ* (s. Lepsius, „Denkmäler" 196, Müller l. c. p. 329) eine Aehnlichkeit mit dem des eben genannten *Ḫ-tȝ*-königs zu entdecken. Indess auch die Typen unserer Inschriften und Denkmäler sind sehr verschieden. Neben den stark gekrümmten durchaus semitisch aussehenden Nasen finden wir viele, an denen keine Spur einer Krümmung zu bemerken ist. Und da dürfte denn die Verschiedenheit der Gesichtstypen von keinem weiteren Belang und nicht gegen die Hittiterhypothese zu verwerthen sein. Aber gewisse

---

1) Vgl. noch die Darstellungen auf dem schwarzen Obelisken Salmanassars bei Layard I Pl. 53 ff., denen zufolge Patinäer (im Westen), Gilzanäer im Nordosten von Assyrien und Samaritaner Schnabelschuhe getragen haben müssten. Natürlich hat hier der Künstler uniformirt. Dass Schnabelschuhe im 14. und 15. Jahrhundert in Frankreich modern waren, als die Hittiter noch nicht modern waren, ist bekannt. Den Wiener Schnabelschuh-Gigerln wird es schwerlich bekannt sein, dass in Syrien vor 3 Jahrtausenden ihre Narrheit keine Narrheit war.

Aehnlichkeiten auch kaum dafür. Man könnte dahin zielenden Versuchen mit Mischvolktheorien erfolgreich entgegentreten.

Indess der Name *Sapalulm(w)e* neben *Sꜣ-pꜣ-rw-rw* und die beiden *Kal(r)paru(n)da*'s! Diese Namen sind in der That von einigem Gewicht, doch nicht von so grossem, wie es scheint. *Zerubabel* war kein Babylonier, weil er einen babylonischen Namen trug, Alexander von Russland ist kein Grieche, weil er Alexander heisst. *Sapalulm(w)e* konnte darum einen *Ḫ-tꜣ*-namen haben, ohne *Ḫ-tꜣ* zu sein, *Sꜣ-pꜣ-rw-rw* einen Patinäernamen, ohne dass die Patinäer zu den *Ḫ-tꜣ*'s gehörten, *Kalparunda*, der Patinäer, einen gurgumäischen Namen tragen, ohne mit den Gurgumäern verwandt zu sein, *Kalparunda*, der Gurgumäer, einen patinäischen, ohne den Patinäern durch seine Sprache oder Nationalität nahe zu stehen. Zudem ist es mit den beiden *Kalparunda*'s ein eigen Ding. Sie sollen nicht nur gleichzeitig gelebt haben, sondern werden auch einmal neben einander von Salmanassar II. erwähnt. Die Vermuthung ist darum nicht ganz abzuweisen, dass ein Versehen, vielleicht ein bewusstes, eines Schreibers, dem der Name des Königs in dem einen der beiden Länder (*Gurgum*) unbekannt war, den einen *Kalparunda* producirt hat. Dazu kommt ein Zweites. Sachau hat uns für spätere Zeiten *Gurgumäer* im Gebiet des alten *Patin* nachgewiesen („Sitzungsber. d. Kgl. Akad. d. W. zu Berlin" 7. April 1892, p. 314 ff.). Falls dieser Name mit dem des alten *Gurgum* zusammenhängen sollte — und das ist doch recht wahrscheinlich — so liesse sich ja denken, dass in alter Zeit auch in *Patin Gurgumäer* gesessen haben — zwischen die ev. urspr. zusammensitzenden 2 Theile könnten sich die Semiten von *Sam'al*-יאדי hineingedrängt haben — und dass in *Patin* 2 Volksstämme mit einander um die Herrschaft gerungen haben, nämlich Nachkommen der alten *Ḫ-tꜣ*, zu denen *Sapalulwe*, und *Gurgumäer*, zu denen *Kalparunda* gehörte. So wechseln in Babylon während der Zeit der 3. Dynastie und später kossäische und assyrisch-babylonische Königsnamen.

Andere Namen für Könige der *Ḫ-tꜣ* und der Völker unserer Inschriften, die zu einem Vergleich herausfordern, scheinen aber vorhanden zu sein, die mehr beweisen. Der Bruder des *Ḫ-tꜣ-sꜣ-rꜣ* heisst *Mw-ṯ-n-rꜣ*. Wie mir Spiegelberg schreibt, bezeichnet die Combination von Zeichen, die dem *n-r* des Namens entspricht, eine besondere Art des *r* oder *l* (vgl. dazu, was Müller, „Asien und Europa" p. 344 über ev. ägyptische Aequivalente von cilicischem *Μάλλος* sagt). Es scheint daher, dass der Königsname *Mw-t-l* gelesen werden könnte. Dann stellte sich dazu (s. bereits Sayce in d. „Transactions" VII, p. 290) der Name *Mutallu* für Könige von *Gurgum* (*Mar'aš*) und *Kummuḫ-Kommagene*, wo hittitische Inschriften gefunden sind. Aber wer sagt uns, ob nicht *Mw* + *ṯ* + *n* + *rꜣ* gelesen werden soll? Wenn das, würde der Anklang an *Mutallu* kaum ziehen können. Endlich könnte man bei Anerkennung

der Richtigkeit meiner unten vorgetragenen Cilicierhypothese noch die „hittitischen“ Namen auf *-s3-r3* mit dem wohl cilicischen Namen *Μεγεσσαρος* bei Apollodor III, 14, 3, 1 (s. Sayce in den „Transactions“ VII, 285) zusammenstellen. Allein doch nur dann, wenn wir mit Sicherheit den cilicischen Namen in *Μεγε-* und *σαρος* zerlegen dürften. Dagegen spricht, dass *s3-r3* ***sira*** gesprochen zu sein scheint (Müller l. c. p. 332).

Indess wenn auch *Mw-t-n-r3* mit *Mutallu*, *-s3-r3* mit *-σαρος* identisch sein sollte, zu beiden Paaren lässt sich dasselbe bemerken, was oben zu *Sapalulwe-S3-p3-rw-rw* bemerkt ward: Namensgemeinsamkeiten zwingen nicht zur Annahme linguistischer und ethnischer Einheit.

Was endlich die letzten 2 Argumente anbetrifft, die man wohl aus meinen Entzifferungsversuchen entnehmen könnte, so lässt sich für deren Berechtigung scheinbar Allerlei anführen. Freilich müsste man, falls *s3-r3* = „König“, zunächst annehmen, dass *Ḫ-t3-s3-r3*, eine Bezeichnung für einen König von *Ḫ-t3*, der wohl nicht als muthmasslicher Thronerbe geboren wurde, ein Titel wäre, = „König von *Ḫ-t3*“ 1). Aber dann müssten wohl auch *Mw-r3-s3-r3* und *Ḫi-r3-p3-s3-r3* Titel sein, die die Träger derselben irgendwie als Könige, — ob nun als Könige von Etwas oder als irgendwie beschaffene Könige, bliebe natürlich fraglich — bezeichneten. Dann wäre es aber auffallend, dass der Titel des Vaters des *Ḫ-t3-s3-r3*, der doch auch König von *Ḫ-t3* war, von dem seines Sohnes verschieden ist, weniger vielleicht, dass bei dieser Annahme *Ḫi-r3-p3-s3-r3*, der Briefschreiber des Königs, entweder als entthronter König trotzdem seinen Königstitel weiter geführt oder als regierender Fürst Schreiberdienste geleistet haben müsste. So spärlich waren indess doch die Schriftgelehrten damals nicht, dass man sich unter Königen nach ihnen umsehen musste — wo man deren in der Regel selten zu finden hoffen konnte. Sonderbarer Weise heisst ein Schreiber, unter dessen Namen nach einer Mittheilung Spiegelberg's ein unter Ramses II. geschriebener Schulbrief geht, *K3-wi-si-r3*, hat also auch einen auf *-s3-r3* auslautenden Namen. Der Mann, dessen Name doch kaum von den 3 anderen auf *s3-r3* zu trennen ist, müsste also, falls sein Name eigentlich ein Titel wäre, und *s3-r3* = „König“, auch einmal regiert haben! Und Aehnliches müssten wir dann vielleicht auch von dem Schreiber (resp. Absender) des Briefs No. 145 der Berliner El-amarna-tafeln, ***Zura-SIR*** (gesprochen wohl ***sir***, wie ***ŠU-tarna*** aus der Zeit der El-amarnabriefe ***Sutarna*** gesprochen wurde, ev. aber auch ***šar*** (***sar***), ***ḫir***(?)) sagen. Da das doch eine höchst bedenkliche Annahme ist

1) Anders liegt die Sache wohl mit dem Namen *Mardānšāh* = „Männerkönig“, den ein Sohn des *Chosrau Parvēz* und der *Šīrīn* führte, da dieser von seinem Vater zum Nachfolger ausersehen war, ebenso mit d. N. *Ἀστυάναξ* für das Söhnchen Hektors, da dies ja auch für den Thron bestimmt war.

wie so manche andere, die sich aus der Annahme ergeben, dass *sȝ-rȝ* = König und die damit zusammengesetzten Namen eig. Titel sind, so müssen wir wohl die letztere Vermuthung aufgeben und annehmen, dass sie wirkliche und richtige Eigennamen sind. Dann aber kann *sȝ-rȝ* alles Mögliche (z. B. Liebling, Stolz etc.) bedeuten, dann zwingt uns Nichts zu der Vermuthung, dass es = „König" ist, Nichts dann auch zu der Annahme, dass es mit *ś-i(e)-r-a(o)-s* = „König" der Inschriften zu vergleichen ist und darum diese hittitisch zu nennen sind. Dies gälte auch dann, falls die Namen auf *sȝ-rȝ* nur urspr. Titel gewesen, später aber zu Eigennamen geworden wären.

Aber gesetzt selbst den Fall, *Ḫ-tȝ-sȝ-rȝ* wäre doch Titel, die übrigen auf *sȝ-rȝ* ausgehenden Wörter aber Titel oder Eigennamen, so wäre es doch auch dann nur möglich, dass *sȝ-rȝ* = „König". Denn warum sollte der Titel des Königs von *Ḫ-tȝ* nicht etwa „Liebling von *Ḫ-tȝ*" oder „*Ḫ-tȝ*-stolz" gewesen sein können? Endlich aber heisst „König" im Cilicischen nicht ***sira(s)***, sondern ***śira(o-s)*** oder ***śera(o-s)***, mit einem anderen *S*-laute vorne, als dem ägypt. ***s***, nämlich mit einem, das die Griechen mit ***s*** und die Semiten mit ***z*** wiedergaben, dem ***s***, welches in ***Tarzi-Tarsus*** vorliegt und welches, falls ich mit Recht das Cilicische für einen Verwandten des Neuarmenischen halte, indogermanischem g^1, armen. *c* entspricht. Den Laut hätten die Aegypter gewiss besser als mit ***s*** wiedergeben können und scheinen dies auch gethan zu haben, nämlich mit *ṯ*. Darüber später. Demnach können die Namen auf *sȝ-rȝ* in der hittitischen Frage keine Rolle spielen.

Endlich die Endung *sȝ* in zahlreichen *Ḫ-tȝ*-namen, die allerdings sehr verlockend an das Nominativ-*s(ś)* der Inschriften erinnert und die in der That eine Nominalendung zu sein scheint. Aber — ist es blosser Zufall, dass sie gerade in allen Namen der *Ḫ-tȝ*-könige fehlt, oder darf man daraus nicht vielmehr den Schluss ziehen, dass sie auch in der Reichssprache des *Ḫ-tȝ*-landes, in der der Könige, die in der Epoche Ramses II. über *Ḫ-tȝ* herrschten, nicht existirt hat? Denn warum sollten die Aegypter sie gerade bei allen Königsnamen unterdrückt haben? Wenn aber in den Inschriften, von denen die ältesten kaum älter als 1000 v. Chr. sind, noch in spätester Zeit eine bestimmte Nominativendung *-s (ś)* existirt oder doch schriftlich ausgedrückt wird, die uns bekannten Namen von *Ḫ-tȝ*-königen aber eine solche Endung nicht aufweisen, wohl indess Namen von deren Unterthanen, die um 1300 lebten, dann darf man schwerlich annehmen, dass, was allerdings bereits in den ältesten um 1000 verfassten Inschriften bemerkbar, die Nominativendung bereits um 1300 herum geschwunden ist, vielmehr weit eher, dass die Sprache der Inschriften nicht die Sprache der *Ḫ-tȝ*-könige ist, wohl aber die von Unterthanen *Ḫ-tȝ-sȝ-rȝ*'s, deren Namen auf *-sȝ* endigen. Dazu würde nun aber vortrefflich stimmen,

dass gerade unter diesen 2[1]) mit dem N. *Ti-rᶟ-gᶟ-* zusammengesetzt sind, dessen Identification mit *Tarḫu* im Namen des *Tarḫundarauš* (?) von *Arz(s)a-pi(-wa, -ja, -'a)* *Tarḫulara* von *Gurgum*, *Tarḫunazi* von *Melid*, *Tarḫundapi*[2]) (in K 1359 obv. Col. II, 39, herausg. in d. „Proc. of the Soc. of bibl. Arch." May 1889) und *Ταρκυ*(ο)-[3]), und *Τροκο-*[4]) in Namen aus Cilicien etc. keine erheblichen Bedenken entgegenstehen, vortrefflich stimmen, weil wir gerade von Königen von Gurgum Melitene (?) und von Cilicien zahlreiche Inschriften in unserer Schriftart haben.

Endlich könnte man, da man sich in Ermangelung von tragfähigen Balken an Strohhalmen festhalten müsste, für die *Ḫ-tᶟ*-hypothese einen letzten Scheinbeweis ins Feld führen: Auf der silbernen Tafel, welche den Friedensvertrag zwischen Ramses II. und *Ḫ-tᶟ-sᶟ-rᶟ* enthielt, war dargestellt das Bild des *Swtḫ*, wie er das Bild des Königs von *Ḫ-tᶟ* umarmt und unter den Sculpturen bei *Boghazköi*, einem Centrum „syro-cappadocischer" Cultur befindet sich die Darstellung eines Gottes, der seinen linken Arm um den König (Priesterkönig) legt. Ob dergleichen Analogien ethnische Zusammenhänge beweisen können? Darüber kann man nur ein subjectives Urtheil haben. Wie, wenn nun aber die Behauptung aufgestellt würde, dass das Volk von Boghazköi, wie die Sonnenscheibe und Anderes von den Assyrern, so die typische Darstellung eines den König umarmenden Gottes von einem Volk im Süden, etwa von den sog. *Ḫ-tᶟ* entlehnt habe? Diese Möglichkeit ist wohl nicht zu eliminiren und wenn das nicht, dann können die ähnlichen Darstellungen auf der Vertragstafel und bei Boghazköi keinesfalls als Beweis für einen ethnischen Zusammenhang der *Ḫ-tᶟ* und des Volks der syro-cappadocischen Cultur gelten.

Es erhellt demnach, dass die Könige unserer Inschriften wohl allerlei mit den Königen der *Ḫ-tᶟ* gemein haben, aber nicht genug, um sie zu deren Verwandten zu stempeln. Nichtsdestoweniger zweifle auch ich nicht daran, dass unter den Hülfsvölkern der *Ḫ-tᶟ*-könige auch solche waren, deren Inschriften wir später in Westasien begegnen. Aber das berechtigt nicht dazu, diese **deshalb** hittitisch zu nennen. Polen aus Posen, Dänen aus Nord-Schleswig, Franzosen aus Lothringen werden in einem künftigen Kriege Deutschlands

1) S. **Müller**, „Asien u. Europa" p. 332. Von einem dritten mit *Ti-rᶟ-gᶟ-* zusammengesetzten „hittitischen" Namen (s. **Müller** l. c. p. 333) ist leider der 2. Theil nicht erhalten.

2) *Tarḫundapī*: **Ταρκυνδβιης* = *Sandapī* (K 582, 15): **Σανδαμβιης*? S. *Ρωνδβιης* und *Ταρκυμβιον* bei **Sachau** in ZA. VII, p. 86 und 90. Oder ist *Sandapī* in *Sa-* und *dapī* = *-δβιης* zu zerlegen? oder ist der Name gar nicht „hittitisch"?

3) Vielleicht ist ja auch *Tarḳu* in der *Tarḳuaššimi-* (?) (vulgo *Tarḳutimmi-*) legende zu vergleichen, — falls nicht *Tarbibiuaššimi* oder noch anders zu lesen ist. S. u.

4) S. **Sachau** l. c.

Schlachten schlagen helfen. Ein künftiger Bleibtreu oder Werner wird deren Gesichtstypen im Bilde verewigen als Typen deutscher Krieger, obwohl sie den verschiedensten Nationen angehören. Daraus ziehe man den Schluss: Heissen etliche Begleitvölker der *Ḫ-tꜣ Ḫ-tꜣ* und haben nur einige dieser Allerlei mit den Völkern gemein, welchen die uns interessirenden Inschriften zuzuschreiben sind, so sind diese darum nicht hittitisch zu nennen, umsoweniger, als gerade die Namen der *Ḫ-tꜣ*-Könige in einem Gegensatz zu manchen ihrer Unterthanen und denen der Inschriften stehen.

All diese Gründe gegen den hergebrachten Namen sind nun aber geringfügig gegenüber einem: Man nennt die Inschriften hittitisch, weil man annimmt, dass das ganze Volk, welches sie schrieb, sich „Hitt-iter" nannte, wie das von *Ḫ-tꜣ* bei den Aegyptern. Das ist aber sogut wie undenkbar. In den ältesten assyr. Inschriften, die eines mit *Ḫ-tꜣ* identischen Namens Erwähnung thun, sogenannten Omen-Tafeln, die wohl fraglos von babylonischen Originalen abgeschrieben sind, und die, falls nicht Interpolationen in späterer Zeit anzunehmen sind, kaum aus einer Zeit nach 2000 stammen können, giebt es nur ein Land *Ḫâti* (*Ḫatti*), kein Volk der Ḫatäer. Das bleibt so bis in die späteste Zeit. Wo einmal eine Nisbebildung davon vorliegt, ist als deren Bedeutung kaum etwas Anderes als „der (die) vom Lande *Ḫatti*[1]" anzunehmen. Auch in den altarmenischen Inschriften giebt es nur ein Land *Ḫati-*. Unter solchen Umständen ist es gewiss bemerkenswerth, dass das Wort *Ḫ-tꜣ* im Aegyptischen (wohl *Ḫ(a)te(i)*[2]) zu sprechen) 1) = *Ḫ-tꜣ*-land, 2) = Einwohner von *Ḫ-tꜣ*-land[3]). Daraus darf doch wohl geschlossen werden, dass das Ursprüngliche der Landesname ist, und dass demnach, wenn *Ḫ-tꜣ* eine Person bezeichnet, damit lediglich ein Angehöriger dieses Landes bezeichnet werden soll. *Ḫ-tꜣ* ist ein Jeder, der in *Ḫate(i)* wohnt. Hittitische Inschriften sind daher Inschriften aus *Ḫ-tꜣ* — *Ḫati*. Mehr könnte und

1) S. die Eigennamen *Ḫ-tꜣ(-ꜣ)-y* (etwa aus der XX. Dynastie; nach Spiegelberg's Mittheilung aus einem unveröff. Papyrusfragment der Bibliothèque nationale) und *t-ꜣ Ḫi-y-tꜣ-t* (bei Müller l. c. p. 324, Anm. 3).

2) Siehe die Schreibung *Ḫaty* auf der Pitomstelle 11 (nach Müller, „Asien und Europa" p. 323, Anm. 1). Der Name in dieser Gestalt kann doch kaum aus assyr.-babylon. Sprachgebiet stammen und dass man den Namen zur Ptolemäerzeit noch in Syrien brauchte, lässt sich nicht nachweisen. Wenn aber doch, dann würde der Name in Syrien, Armenien und Assyrien gleichgelautet haben, woraus doch wohl zu schliessen wäre, dass auch die Aegypter ihn in dieser Gestalt übernommen haben. Wodurch das etliche Male für urspr. *a* oder *ĕ* geschriebene *i* in erster Silbe veranlasst ist, muss vor der Hand ungewiss bleiben. Müller's Vermuthung, dass es auf das *i* in חִתִּי zurückgeht (s. l. c. p. 324, Anm. 3), scheint beachtenswerth. Möglich aber, dass es aus ְ entstanden ist. Aus urspr. *Ḫeti* konnte der Assyrer *Ḫati* machen, da er im Anfang eines Wortes keine Doppelconsonanz aussprechen konnte etc.

3) Vgl. Müller l. c. p. 324, Anm. 3. Als ein ähnliches Beispiel nennt mir Spiegelberg *Ḫor* = Bewohner von *Ḫor* (z. B. Pap. Harris $^{10}/_{15}$).

dürfte der Name nicht besagen. Da aber *Ḫati* nicht *Ḫamāt* und vielleicht keins von allen Ländern westlich vom Taurus einschliesst[1]), so scheint der Name unangebracht[2]), so unangebracht wie etwa ein Name sibirische Inschriften für Inschriften wäre, die ausser in Sibirien auch noch in anderen Theilen Asiens gefunden wären, selbst wenn, diese Möglichkeit halten wir durchaus offen, Völker, welche die Aegypter als *Ḫ-tɜ*-völker bezeichnen mussten, mit denen unserer Inschriften verwandt sein sollten, ja selbst dann, wenn, was ich aber für ausgeschlossen halte, *Ḫ-tɜ-sɜ-rɜ* eines Stammes mit ***Mutallu*** von ***Marʿaš***, ***Pisiri(s)*** von ***Karkemiš*** etc. wäre.

Vielleicht wird das Vorstehende etwas zu modificiren sein, wenn das Folgende richtig ist, das ich hier vorbringen muss, obwohl ich weiss, dass es für Manche ohne das später Folgende schwer verständlich sein wird.

In der Löweninschrift von Marʿaš Z. 1 bezeichnet sich der König als [Zeichen] [3]) [Zeichen] [Zeichen] o|o ⊂ (?) [Zeichen], in Mar. VI, 2 als [Zeichen] + [Zeichen], in Bor 2 als ([Zeichen] + [Zeichen]) + ([Zeichen] [Zeichen] [Zeichen]). Vgl. damit Mar. VI, 3: [Zeichen] + [Zeichen] + [Zeichen] [4]) + [Zeichen] (!), Mar. IV: [Zeichen] + [Zeichen] — und No. 12 (?) unten S. 259 (25), Z. 1: [Zeichen] + [Zeichen]. [Zeichen] könnte an und für sich bedeuten ein selbständiges Wort oder einen Laut oder eine Lautgruppe. Da es in Mar. VI, 3 fehlt, dürfen wir annehmen, dass es eine Lautgruppe bezeichnet, die nach Bor 2 zu [Zeichen] gehört, also als phonetisches Complement (s. u. unsere Untersuchungen über das Schriftsystem der Inschriften). Ein doppeltes [Zeichen] könnte an und für sich den Plural von [Zeichen] bezeichnen. Da aber der Strich rechts unten an [Zeichen] 1 gefügt ist, der

1) Denn der Beweis dafür, dass Cataonien nichts Anderes als *Ḫatti* im griechischen Gewande ist, muss erst erbracht werden, so bestechend diese Annahme auch ist. Möglich ist es ja gewiss, dass der Name *Ḫat(t)i* einmal in grauer Vorzeit das ganze Gebiet von Cataonien im Nordwesten bis Karkemiš im Südosten umfasst hat.

2) S. bereits Hirschfeld, „Die Felsenreliefs in Kleinasien" und Puchstein, „Pseudohethitische Kunst". Ramsay und Hogarth haben die Inschriften syro-cappadocisch, Halévy hat sie anatolisch genannt. Alle diese Gelehrten stimmen also mit mir darin überein, dass der Name *Hittiter* für das Volk der Inschriften problematisch ist. In der Begründung ihrer Auffassung gehen sie zum Theil sehr verschiedene, auch von dem meinen verschiedene Wege. Lantsheere hat in seiner umsichtigen Arbeit „De la race et de la langue des Hittites", einer der umsichtigsten, die über unsere Inschriften geschrieben sind, den eingebürgerten Namen bestätigen zu können geglaubt, ebenso W. Max Müller auf Grund umfassender selbstständiger Studien in seinem „Asien und Europa".

3) Hieran befindet sich (rechts) unten ein schräger Strich, wie in Mar. IV, Mar. VI, 3 (?) und auf der Schale von Babylon.

4) [Zeichen] ist wahrscheinlich ein Ideogramm mit der Lesung o|o ⊂ [Zeichen] [Zeichen], wovon [Zeichen] Endung, [Zeichen] ein Vocal. ⊂ = oder ungefähr gleich [Zeichen]. S. u.

(s. u.) den Anfang oder das Ende eines Wortes ausdrückt, 1 aber vom Vorhergehenden bereits durch getrennt ist (s. u.), so ist anzunehmen, dass 1 auch von 2 zu trennen ist. Da das erste als Titel oder irgendwelche Bezeichnung des Königs im Nominativ steht (s. u.) und kein phonetisches Complement hat, so ist weiter anzunehmen, dass das zweite mit dem phonetischen Complement , das als solches hinter nie die Nominativendung () hinter sich hat, einen Genitiv bezeichnet, der von abhängig wäre. Dann bezeichnete sich der König erstens als , wie in Mar. VI. 2, und zweitens als von , oder falls die oder eine Endung des Genitiv Pluralis oder diese und den letzten Theil des Stammes des durch ausgedrückten Wortes bezeichnete, als von den 's oder von -ern.

Nun kommt als erster Theil des Ideogramms für einen Eigennamen, speciell für einen Landesnamen vor, der, da er so oft in den Inschriften aus *Jerabis* vorkommt und da nur die Könige von Jerabis, d. i. die von Karkemiš (s. u.), sich als zu diesem Lande gehörige oder aus diesem Lande stammende bezeichnen, da er ferner auf der Schale von Babylon neben dem Namen Karkemiš genannt wird, wohl das Gebiet von Karkemiš bezeichnen wird. Wäre nun nur ein graphischer Ausdruck für eine Personalbezeichnung, so wäre es etwas räthselhaft, wie es dann auch als erster Theil eines Landesnamens vorkommen könnte, in welchem es nur als Zeichen für einen Genitiv fungiren könnte, und nur dann ganz verständlich, falls es als Theil des Ideogramms für diesen Landesnamen rein phonetische Bedeutung hätte. Das aber ist nicht denkbar, weil die in Rede stehende Gruppe in Jer. II, 1 ohne die Endung des Gentiliciums einen Angehörigen dieses Landes bezeichnet. Nun aber scheint am Ende der Inschrift von Bulgarmaden ausser anderen Ländernamen auch ein Land [1] genannt zu werden, falls dort nach zu lesen ist. Darum drängt sich die Vermuthung auf, dass 1) einen Landesnamen bezeichnet, 2) aber einen Angehörigen dieses Landes. Zwar gibt es wohl eine Endung (s. u.), die das Gentilicium bezeichnet. Allein die wird in der Schrift nach den Ideogrammen für Ländernamen auch weggelassen, so in Ham. V, 3 nach (= Cilicien) so wohl in Mar'aš III, 1 wo [1] = Cilicier, so auch nach der oben besprochenen Gruppe in Jer. II, 1 (s. u. Dort ist nach den unten folgenden Untersuchungen etwa zu übersetzen: Ein ..., ein König von dem ...

1) das Ideogramm für „Land". S. u.

Karkemiš, ein . . . König, einer vom Lande . . . sind wir, in Z. 2 ev., ein Sohn eines . . . u. s. w.) *).

Falls das so, könnte ◇, da sich sowohl die Könige von Mar'aš als Etwas von diesem Lande bezeichnen [1]) als auch die von Cilicien, sich ev. mit *Ḫati* decken und ev. auch *Ḫati* zu lesen zu sein. Das Gebiet von Karkemiš würde dann als „... es *Ḫati*" bezeichnet sein, falls der Adler, der zweite Theil des Ideogramms dafür, ein Adjectiv bezeichnete, als „*Ḫati*—", falls ein Substantiv, da das Adjectiv meist seinem Substantiv folgt, der Genitiv vorangeht (s. u.). Gegen erstere Annahme würden nach unserem Sprachgefühle (die Sprache der Inschriften stimmt aber auch in der Syntax ganz mit der der indogermanischen überein) sprechen, dass man anscheinend Gentilicia davon bildet lediglich durch Anhängung eines Suffixes an den Namen (s. z. B. Jer. I, 1), da ein solches für uns klingen würde wie etwa eine Bezeichnung „Schweiz die sächsischer" für einen Bewohner der sächsischen Schweiz. Sollte indess doch so zu deuten sein, dann wird man in Erwägung ziehen dürfen, ob mit dem Ausdruck vielleicht das „grosse *Ḫ-tȝ*" oder „*Gross-Ḫ-tȝ*" der ägyptischen Inschriften sich deckt, falls Gross-*Ḫ-tȝ* von *Ḫ-tȝ* verschieden ist. Der Adler könnte ja immerhin als grösster der Vögel als Symbol für „gross" verwandt worden sein, vielleicht auch nur, weil das Wort für „gross" ähnlich- oder gleichlautete wie das für „Adler". Ist aber zu deuten: „*Ḫati* . . ", so wäre z. B. eine Deutung wie „*Ḫati*-mark" möglich, da Karkemiš ja an der östlichen Grenze von *Ḫati* liegt. Beachtenswerth ist, dass sich auch in einer Inschrift aus Jerabis (in Jer. II, 6) ◇ ohne den Adler darnach und das Zeichen für Land davor findet.

W e n n all dies richtig, dann bestätigt sich, dass *Ḫati* ursprünglich und eigentlich nur ein Land bezeichnet, wonach sich die Bewohner ohne Rücksicht auf ihre Nationalität benannt hätten, wie sich Deutsche und Franzosen in America Americaner nennen müssen, Dänen in Nordschleswig so schwer ihnen das werden mag, Preussen.

Die Bezeichnung „Hittitische" Inschriften wäre also auch, falls es mit dem oben Vorgetragenen seine Richtigkeit haben sollte, nicht zutreffend, da sie eben die einer Nation bezeichnen soll, nicht lediglich die von Angehörigen eines bestimmten Landes.

Als Resumé der vorstehenden Erörterung lässt sich also Folgendes geben: Die Völker oder das Volk der uns beschäftigenden Inschriften sind aus manchen zwar nicht durchschlagenden doch aber sehr plausibeln Gründen m ö g l i c h e r w e i s e für Verwandte und dann zwar für Nachkommen von Völkern zu halten, die die Aegypter mit andern unter dem Gesammtnamen der *Ḫ-tȝ* begreifen. Aber gerade die *Ḫ-tȝ*-Könige, welche die hervorragendste Rolle in der Geschichte spielen, *Ḫ-tȝ-sȝ-rȝ* und seine Verwandtschaft, sind

1) Das Zeichen kommt auch in der Inschrift von Samsat mehrfach vor.

schwerlich mit ihnen verwandt, weder sprachlich noch ethnisch. Weiter aber ist *Ḫ-tȝ* urspr. wie *Ḫat(t)i* im Assyrisch-Babylonischen und Altarmenischen ein geographischer, kein ethnologischer Begriff, der dazu nur einen Theil des Gebiets umfasst, worin unsere Inschriften gefunden sind. Dass sich aber alle die Könige, die dergleichen Inschriften verfasst haben, nach diesem Lande *Ḫ-tȝ-Ḫati Ḫat(t)-äer* genannt haben, weil sie daher kamen, ist unerweislich. Die Bezeichnung ***Hittiter*** für das Volk der Inschriften ist daher bedenklich und irreführend, selbst dann, wenn meine Vermuthung, dass das armenische Wort *Hay* = „Armenier“ sich nach armenischen Lautgesetzen aus **Hatios* (= „Einer von *Ḫati*“) entwickelt hat, siegreich den Platz behaupten sollte. Und da wir unter Hittitern bisher nicht Bewohner von *Ḫati* verstanden haben, sondern spec. Verwandte der *Ḫ-tȝ*-Könige, die in der Epoche Ramses II. lebten, so ist es unter allen Umständen besser, auf den Namen Verzicht zu leisten, wenn man ihn nicht umstempeln will und darunter einfach verstehen will „Leute, die aus *Ḫati* herstammen“. Wäre der Name durchaus berechtigt zu nennen, müsste aber bewiesen werden, dass die sämmtlichen Inschriften von Königen stammen, deren Heimath in *Ḫati* zu suchen ist, müsste weiter bewiesen werden, dass *Ḫati* mehr als Nordsyrien, Kommagene und Melitene umfasst.

Wir dürfen uns daher wohl nach einer neuen Bezeichnung umsehen. Dass ein Name wie „syro-anatolische Hieroglypheninschriften“ oder „Bilderinschriften“ verständlich wäre, ist nicht zu leugnen. Aber er ist zu umständlich. Darum wage ich einen kürzeren: Aus meinen unten mitgetheilten Untersuchungen ergiebt sich, soweit ich sehe, mit Sicherheit, dass die Inschriften von Ivriz, Bulgarmaden, Bor und Andaval, sowie die der Schale von Babylon für Könige von Cilicien gearbeitet sind, dass unter allen Umständen irgend eine Beziehung zwischen Cilicien und den Königen von Ḫamat, Mar'aš, Samsat(?), Izgin und Palanga obwaltet, da Cilicien (ƲƲ) in ihren Inschriften erwähnt wird, dass aber höchstwahrscheinlich die von Ḫamat und die von Mar'aš[1]) sich sogar als Cilicier bezeichneten. Daraus ergiebt sich als das W a h r s c h e i n l i c h s t e, dass die Erwähnung gerade von Cilicien und nicht etwa von Gurgum in den Inschriften von Samsat (?), Izgin und Palanga, wenn diese aus vorassyrischer Zeit stammen, auf ein ähnliches Verhältniss der Herrscher in diesen Gegenden zu Cilicien hindeuten soll, wie es das war, in welchem die von Ḫamat und Gurgum[1]) dazu standen, also dass die erstgenannten von Cilicien ausgegangen sind. Aber natürlich durchaus nicht als sicher; wenn ich mir freilich ein anderes Verhältniss zwischen ihnen und Cilicien in der verhältnissmässig späten Zeit, aus der ihre Inschriften stammen — die von Samsat und die von Palanga können kaum aus einer Zeit lange vor Sargon sein — nicht denken kann. Denn damals waren sie doch gewiss nicht politisch von Cilicien abhängig, zu einer Zeit

wo Tabal, welches wohl zwischen Cilicien und Palanga zu denken ist und Kummuḫ-Kommagene, worin das später gegründete Samsat liegt, Assyrien tributpflichtig waren. Der Schrifttypus aber der Inschriften von Samsat und von Palanga, namentlich aber der Umstand, dass ihre Symbole eingegraben, nicht erhaben sind, würden sehr dafür sprechen, dass sie aus ganz später Zeit sind und dann könnten sie gar wohl von Königen des neuen cilicischen Reichs stammen, welches vermuthlich dort und dann einsetzte, wo und wann das assyrische aufhörte. Nach dem Grundsatz: a potiore fit denominatio würde schon wegen der angeführten Umstände eine Bezeichnung „cilicische Inschriften" nicht ganz unangebracht sein.

Dazu kommen nun andere Umstände.

Es ist kaum möglich, in dem Typus des männlichen Gottes im Frauenzuge von Boghazköi und dem des Herrn von Tarsus, d. i. wohl Sandan, sowie dann auch in dem des Gottes auf dem Schlumberger'schen Terracottasiegel No. 15 (Wright, „Hittites"² Pl. XVI, No. 15, cf. No. 16 ibidem) verschiedene Typen zu sehen (s. auch Puchstein, „Pseudoheth. Kunst" p. 21³)). Die grosse Inschrift von Boghazköi enthält dieselbe Sprache [1]), wie die Denkmäler von Cilicien, Ḥamat und Mar'aš. Die Fürsten von Boghazköi haben daher nicht nur dieselbe Sprache wie die von Cilicien, sondern ev. auch ein ähnliches Pantheon, in welchem wie in dem jener Sandan eine Hauptrolle inne hat. Wenn sich in älterer Zeit (zwischen 1000 und 750) Cilicien nach Osten und Südosten, vielleicht auch nach Nordosten ausgebreitet hat, so liegt die Annahme nahe, dass dies auch nach Norden geschehen ist und dann weiter, dass auch die Könige von Boghazköi cilicischen Ursprungs sind.

Die lydische Königsdynastie vor den Mermnaden wird die der Heracliden genannt und zurückgeführt auf Ninos, Sohn des Belos (Herodot I, 7); also scheint man der Ansicht gewesen zu sein, dass sie aus dem Osten stammt. Ed. Meyer („Geschichte" I, 307) hat die These aufgestellt und durfte sie aufstellen, dass sie daher „hittitischen" Ursprungs ist. Wenn nun von mir auch für diese nebelhaften Hittiter die plastischer hervortretenden Cilicier eingesetzt würden, so würde das nicht kühner als Meyer's Hypothese sein [2]). Nun aber finden sich ja in Lydien nicht nur Bildwerke ähnlich denen cilicischen Ursprungs, sondern auch den cilicischen ähnliche Schriftzeichen und von den 2 sogenannten Pseudosesostrisen, die man bisher beide für Königsbilder gehalten hat, kann vielleicht mit mehr Wahrscheinlichkeit — denn mit Sicherheit lässt sich die hohe Spitzmütze in der Zeit, aus der wir „hittitische" Inschriften haben, als Königshut nur in 2 Fällen (bei

1) Soviel lässt sich trotz des leider äusserst defecten Zustandes der Inschrift feststellen. Am wichtigsten ist, dass auch in Boghazköi das Zeichen ⋂ die Nominativendung bezeichnet.

2) Vgl. aber Schubert, „Geschichte der Könige von Lydien" p. 1 ff.

Fraktin) nachweisen, — der eine für ein Götterbild mit dem Spitzhut gehalten werden und dann recht wohl für ein solches des Sandan. Sandan ist mit Heracles verglichen worden [1]). Sollte der Name „Heracliden“ nicht vielleicht mit diesen Bildern, die sich ev. als Heracles-Sandan-bilder auffassen lassen, in irgend einem Zusammenhang stehen? Jedenfalls ist sehr bemerkenswerth, dass die beiden Pseudosesostrise, falls sie einigermassen gleichzeitig mit den Felsenbildern von Boghazköi wären — und das legt der sehr ähnliche Kunststiel der Sculpturen (s. Hirschfeld, „Felsenreliefs“ p. 24) recht nahe — aus einer Zeit stammen würden (etwa 850), während der nach Herodot die Heracliden über Lydien herrschten. Wären die Bilder nur zur Erinnerung an eine vorübergehende Eroberung eingehauen worden, dann hätte man sie wohl sicher bald wieder zerstört. Ihre Erhaltung weist auf eine dauernde Herrschaft ihrer Urheber, demnach auf die Heracliden als solche hin und dann weiter auf einen Zusammenhang der Heracliden mit Cilicien, direkt oder indirekt etwa über Boghazköi hinweg. Vielleicht dass dann auch die Sage von dem dreijährigen Dienst des Heracles bei der Lydierkönigin Omphale denselben mythologischen Hintergrund hat, wie die Abbildung des einen männlichen Gottes, den wir für den Sandan-Heracles halten möchten, in dem Zuge der Göttinnen von Yasili-Kaia (Boghazköi) gleich hinter der ersten Figur. Sollte die Erwähnung von Kilikern, südlich vom Ida, bei Homer, auf die auch Ed. Meyer („Geschichte“ I, 307) im Zusammenhang mit der Andeutung seiner Auffassung der Heraclidendynastie als einer hittitischen aufmerksam macht, doch nicht nur in ganz später Vervollständigungssucht, sondern in einer einstmaligen Existenz von Ciliciern im westlichen Kleinasien begründet sein? In diesem Zusammenhange verdient noch ein Umstand Erwähnung: Während *Ḥamāt* phonetisch geschrieben wird (Genitiv *'-m-t* + ? (und *Hama-tar?*)), ebenso ***Karkemiš*** (Gen. ***Kar-k(g)-mí(m)***), ebenso ***Gurgum*** (Gen. ***Gur-gum(a)***), auch der Name des Landes, worüber die Könige von Boghazköi herrschen (Genitiv davon in den sog. Aediculen vor dem Königskegel mit der Volute darüber (!): X + ***ne***), wird nicht nur Cilicien durch ein Ideogramm angedeutet (ՄՄ), sondern auch wenigstens ein Theil der Länderchen und Herrschaften, die unmittelbar oder nahe beim Taurus, westlich davon liegen (*Ermē* (?), das Land des famosen „*Tarkudimmí*“, wohl auch das des Fürsten (?), von dem das Siegel von Bor stammt, und vielleicht auch das des Fürsten von Fraktin) lauter Gebiete, die wohl am Frühesten von Cilicien abhängig wurden und desshalb auch wohl am Frühesten, vielleicht bereits zur Zeit der Schrifterfindung, die „hittitische“ Schrift, die in Cilicien im Gebrauch war, annahmen, ein Umstand, der nicht belanglos ist für eine Hypothese, dass Cilicien

1) Siehe das Material bei Ed. Meyer in ZDMG. XXXI, 736 ff., Ed. Sachau in Z. A. VII, 95 f. Vgl. dazu oben p. 244 (10), Anm. 2.

der Ausgangspunkt der Könige unserer Inschriften ist, der Ausgangspunkt der „hittitischen“ Cultur. Ich würde mit etwas mehr Bedenken die im Vorstehenden vorgetragenen Hypothesen in die Oeffentlichkeit gebracht haben, wenn nicht neuerdings nach dem Vorgange A. D. Mordtmann's[1]), aber unabhängig von ihm Lehmann (in der Märzsitzung d. Arch. Ges. zu Berlin; s. „Wochenschr. für klass. Phil.“ 1893, No. 22) die Aufmerksamkeit auf eine fast verschollene Stelle des Solinus (Cap. 38, 1 f. ed. Mommsen p. 179, 5 ff.) gelenkt hätte, der zufolge sich „Cilicien“ d. h. das Reich der Cilicier einmal im Süden bis nach Pelusium erstreckt und im Osten Medien[2]), im Westen Lydien mitumfasst haben müsste, und sich anheischig gemacht hätte, den zwingenden Beweis dafür zu liefern, dass Solinus noch aus Hecatäus geschöpft hat[3]). Denn, wie Lehmann bemerkt, deckt sich das Gebiet unserer Inschriften wenigstens in den Hauptzügen, einige Uebertreibungen bei Solinus vorausgesetzt, mit dessen Cilicierreich und darum scheint mir Lehmann's Hypothese, dass das Hittiterreich in der Wissenschaft dem Cilicierreich Platz zu machen hat, durch die meinige gleichlautende und meine durch seine gar sehr gestützt zu werden, wie ein schräger Balken, der durch einen anderen gestützt wird. Aber freilich man könnte sagen: es fehlt der kräftige dritte, der beide daran hindert, zur Seite zu fallen und solange der nicht da zu sein scheint, halte ich den Namen „cilicische Inschriften“ für eine ganz zutreffende Bezeichnung nur bei einem Theil der Inschriften, doch immerhin für eben so angebracht, wie die Bezeichnung „assyrisch“ für die assyrisch-babylonischen Inschriften, aber nur für die beste der bisherigen, um so mehr, als die Könige von Karkemiš und überhaupt alle in grösserer Entfernung vom eigentlichen Cilicien herrschenden Könige, die von Fraktin, Gürün, Boghazköi (?) und Kölitolu in ihren Inschriften des Namens Cilicien anscheinend keine Erwähnung thun, also wohl unabhängig von Cilicien waren und die zuerst genannten, während die von Ḥamāt und Mar'aš[1]) sich als Cilicier bezeichnen, sich nur als Angehörige des Landes benennen, in dem Karkemiš lag[4]). Möglich bleibt es

1) S. Grote's Münzstudien III (1863), p. 121—132 (Mittheilung Dr. Six's).

2) Sollte damit urspr. nicht lediglich ein Theil medische Eroberungen in Vorderasien gemeint sein, also eines Gebiets östlich vom Halys? Dann könnte mit Medien u. A. das Reich von Boghazköi gemeint sein. Hat dann Hecatäus seine Angabe über Medien aus einer Quelle, die vor 549 floss, in welchem Jahre jedenfalls die medische Herrschaft in Vorderasien ein Ende nahm und die Herrschaft des Cyrus sich über Ost-Kleinasien hinausschob? Man beachte, dass bei Solinus Medis vor Armeniis steht. Aber freilich ist auch in Betracht zu ziehen, dass das Wort Μῆδοι noch lange die Perser bezeichnete und dass bei Solinus ausser Medien auch Cappadocien als Theil des cilicischen Reichs genannt wird, Cappadocien, welches das Gebiet von Boghazköi einschliessen konnte.

3) Behauptet ist dies, wie mir Lehmann mittheilt, bereits von Clausen, „Hecataei Milesii Fragmenta“, 1831, p. 98.

aber trotz dieses Umstandes dennoch, dass auch das Herrschergeschlecht von Karkemiš von Cilicien ausgegangen ist, aber sich schon früh, früher noch als die von Ḥamat etc., vom Mutterlande unabhängig gemacht und es darum nicht mehr für nöthig befunden hat, es in seinen Inschriften zu nennen, und weiter ist es möglich, dass die Erde noch Inschriften der Könige von Karkemiš mit dem Zauberzeichen ƲƲ = Cilicien birgt.

Zu all diesem kommt nun noch, dass die wohl ältesten Inschriften, die wir besitzen, die von Ḥamāt, von Ciliciern stammen, woraus man doch zunächst schliessen muss, dass Cilicien die Heimath unserer Schrift ist, nicht Karkemiš und erst recht nicht irgend ein dritter Fleck in Vorderasien. Denn ältere Inschriften als die von Ḥamat und Karkemiš sind bisher nicht gefunden.

Ununtersucht und unentschieden können und müssen wir es lassen, ob schon vor der oben angenommenen Eroberung grosser Theile Vorderasiens durch Cilicier die dort ansässige Bevölkerung dieselbe Sprache wie die cilicische redete oder ob diese den von ihnen besiegten Völkern erst aufgezwungen wurde, ob diese gar immer nur die der herrschenden Classe geblieben ist. Ununtersucht müssen wir ferner alle Fragen lassen, die nicht zur eigentlichen Entzifferung Beziehung haben, so auch alle historischen Fragen, von denen nicht die unwichtigste die ist, ob der Einbruch der Cilicier in Syrien mit einem der in den ägyptischen Inschriften erwähnten Einfälle der Nordvölker (zu denen ja auch die vom Lande *Ḳꜣ-r-ḳꜣ-šꜣ* gehören, in denen man aber doch wohl mit Unrecht Cilicier erkannt hat) zu identificiren ist [1]). Ueber dies und anderes kann man reden, wenn die Richtigkeit der Entzifferungen anerkannt ist.

Wir müssen zum Schluss noch einem Einwand begegnen, der möglicherweise im Anschluss an p. 338 ff. von Müller's „Asien u. Europa" gegen unsere Hypothese erhoben werden könnte. Müller sucht dort zu beweisen, dass *Kfto* = Cilicien. Nun aber ist es schlechtweg ausgeschlossen, dass die Volkstypen von *Kfto*, wie sie nach den ägyptischen Denkmälern von Müller l. c. reproducirt werden, irgend Etwas mit denjenigen der Leute gemein haben, welche unsere Inschriften zu Urhebern haben. Demnach, scheint es, können diese keine Cilicier sein. Allein 1) nimmt Müller selbst an, dass im 14. Jahrhundert der Name *Kfto* durch *Kr(l)k* verdrängt ward. Wenn das wirklich der Fall war, liesse sich annehmen, dass dieser neue Name mit neuen Bewohnern, nämlich unsern Ciliciern aufkam. Der Unterschied zwischen den *Kfto*-typen und denen der „Hittiter", unserer Cilicier, bewiese also nicht, dass diese nicht von Cilicien ausgegangen sind; 2) aber scheinen mir Müller's Ausführungen über *Kfto*-Cilicien nicht überzeugend. Mir, der ich nur auf die von ihm citirten Stellen angewiesen bin,

1) Vgl. **Puchstein**, **„Pseudohethitische Kunst" p. 15 ff.**

scheint Nichts dafür zu sprechen, dass *Kfto* = Cilicien, vielmehr Alles dafür, dass es etwa in der Gegend des Amanus, etwa nordöstlich vom Busen von Iskanderun[1]) lag. Spiegelberg hat Z. A. VIII, p. 384 f. eine Reihe von Namen aus *Kfto* veröffentlicht, die sich ohne viele Mühe als semitische erklären liessen: No. 1, *ꜣ-š-ḥ-r* = אשחר erinnert stark an hebr. אשחור und liesse sich damit zusammenstellen, falls dies nicht mit Wellhausen, „De gentibus" p. 15 = אי־שׁ־הור ist. No. 3, *ꜣ-k-šo* אכשו erinnert an *Gusi-Agusi*, den Namen eines westlich vom Amanus residirenden semitischen Fürstenhauses. Zum Wechsel von *k* und *g* liesse sich *Ašguzi* neben *Aškuzi*[2])-אשכוז (für אשכנז nach Delitzsch zu lesen) anführen. Wie in diesem Falle könnte in dem oben genannten das *k* durch das benachbarte *š* aus *g* geworden sein. Nur spricht etwas gegen unsere Zusammenstellung, dass ein Name [illegible] ohne א noch in später Zeit genannt wird (Add. Mus. Brit. 14645 fol. 200 rb Z. 8; s. Wright, „Catalogue" No. DCCCCLII, Vol. III, 1313 No. 16). No. 4, *ʾ-d-n-* אדן deckte sich nach seiner Schreibung augenscheinlich ganz mit *Adini* in dem Namen *Bīt-Adini* für einen aramäischen Stamm am oberen Euphrat, falls wir annehmen dürften, dass das ע in der hebr. Wiedergabe des Namens (בני עדן) durch eine hebräische Volksetymologie hervorgerufen ist. No. 2, *N-s-y* נשׂ(ס)י könnte ein Hypokoristikon auf י.— (= mein lieber —) sein, wie שמעי etc.

Sollten die besprochenen Anklänge an semitische u. spec. nordsemitische Namen nicht auf Zufall beruhen, so könnte *Kfto* schon desshalb kaum = Cilicien sein, sondern müsste in einer östlicheren Gegend gesucht werden, wo auch eine semitische Sprache gesprochen wurde. Man ist versucht, das 5. Wort der Liste, den Ländernamen *P-n-r(l)-t* zu *Pinarus* zu stellen, dem Namen eines Flusses, der in den Busen von Iskanderun fliesst. Indess — wie es sich auch mit den Namen verhält, ob die letzte Zusammenstellung möglich oder nicht, ob die 4 Personennamen semitisch sind oder nicht, — dass *Kfto* = Cilicien, scheint schon aus anderen Gründen unwahrscheinlich und darum lässt sich auch, wie nicht aus den Namen, so auch nicht aus den Volkstypen von *Kfto* ein Beweisgrund gegen unsere Cilicierhypothese entnehmen.

Wir glauben uns also dazu berechtigt, die Gesammtheit der Inschriften provisorisch cilicisch[3]) zu nennen, von denen ein Theil

1) S. auch Pietschmann, „Geschichte der Phönicier" p. 257, Anm. 1 und Steindorff im „Jahrbuch der arch. Gesellschaft" 1891, Bericht über die Decembersitzung.

2) S. Knudtzon, „Assyr. Gebete" Index.

3) Dürfte man — was unmöglich scheint; doch vgl. *Caišpiš* = *Τεισπης* u. = *Šišpiš* — *Kapasi* in Tafel 104, Rev. 36 der El-Amarna-tafeln des Berliner Museums = *Kfto* setzen, so würde die Verbindung von *Kapasi* mit *Na'rima* in Nordsyrien a. a. O. unserer Annahme nicht ungünstig sein.

nicht unpassender Weise ḫatisch genannt werden könnte. Wenn wir recht sehen, wird freilich dieser Name nur kurzlebig sein. Ist, wie mir scheint, auf Grund meiner Entzifferungen der Schluss unvermeidlich, dass die Sprache unserer Inschriften sich so gut wie vollkommen mit dem modernen Armenisch deckt, sowohl in der Grammatik wie im Wortschatz, dann wird man wohl am besten thun, die Inschriften altarmenisch zu nennen und für die vannischen Inschriften diese Bezeichnung nicht mehr zu gebrauchen.

Liste der bisher bekannt gewordenen cilicischen Inschriften.

Zur Orientirung derer, die den „hittitischen„ „Studien" bisher ferngestanden haben, glauben wir eine möglichst vollständige Liste der Inschriften geben zu müssen. Ich nenne zunächst die sicher oder wenigstens so ziemlich sicher in situ gefundenen. Wie man sehen wird, richte ich mich bei der Anordnung nach rein äusserlichen geographischen Gesichtspunkten, indem ich von Süden nach Norden gehend zuerst alle östlich vom Taurus gefundenen Schriftdenkmäler aufzähle, darnach die im nördlichen Kleinasien, dann die im westlichen, und über Kölitolu zu den Inschriften westlich vom Taurus und von Cilicien gelange. Am Schluss stehen die in der „Diaspora" gefundenen. Ich nenne nur die Publicationen, die am zugänglichsten sind.

1) 4 resp. 5 Inschriften von Ḥamat, veröff. von Rylands in den „Transactions of the Society of Bibl. Archaeology" (abgekürzt „Transactions") VII hinter p. 432 und bei Wright, „Empire of the Hittites", 2. Aufl. 1886, Pl. Iff., citirt nach Letzterem als Ḥam. I—V.

2) Eine Inschrift von Aleppo nach verschiedenen Copien publ. bei Wright l. c. Pl. Vff.

3) Eine Reihe von Inschr. von Jerabis, die wichtigsten public. in d. „Transactions" l. c., um etliche Bruchstücke vermehrt bei Wright l. c. Pl. VIIIff. und XIXff. Die drei grössten citire ich nach der an beiden Stellen beobachteten Reihenfolge als Jer. I—III. Jer. II ist an der 2. Stelle durch ein Bruchstück oben ergänzt worden, Jer. I an ersterer Stelle, weil in Lichtdruck veröff., deutlicher und genauer. Nicht in für uns brauchbarer Gestalt veröffentlicht ist, soweit ich nach langen vergeblichen Bemühungen, einer Copie habhaft zu werden, sagen darf, die bei Perrot, „Histoire de l'art IV, p. 808 nach dem „Graphic" vom 11. Dec. 1880 wiedergegebene Inschrift über und neben einem Relief aus Jerabis[6]).

4) Inschriften aus Mar'aš, grösstentheils abgebildet bei Humann und Puchstein, „Reisen", Atlas, Tafel XLVIIIf., die sogenannte Löweninschrift vorher von Rylands in den „Proceedings of the Soc. of bibl. Archaeology" 1887 hinter p. 374. Dazu

kommt eine in Mar'aš befindliche Inschrift, die nach Munro's Copie von Ramsay und Hogarth im „Recueil (de travaux relatifs à la phil. et l'arch. ég. et assyr.)“ Vol. XV, Pl. II veröff. ist. Ich citire die Löweninschrift als Mar. L., die über den sitzenden Frauen (?) befindliche als Mar. II, das Fragment No. 3a bei Humann u. P. l. c. Taf. XLVIII als Mar. III, das Fragment No. 6 ibid. als Mar. IV, das von Ramsay u. H. publ. Fragm. als Mar. V[1]) und die eingegrabene Inschrift auf Tafel XLIX bei Humann u. P. als Mar. VI.

5) Eine Inschrift aus Samsat, veröff. von Humann u. P. l. c. auf Taf. XLIX, citirt als Sams.

6) Eine von Izgin, jetzt in Albistan (wenn nicht mittlerweile in Constantinopel angelangt), publ. von Ramsay u. H. l. c. Vol. XV, Pl. I—II, cit. als Izg.

7) Eine in Malatia, unveröff., erwähnt von Ramsay u. H. l. c. XV, p. 27 u. ibid. p. 2 einer Abhandlung Sayce's über „the decipherment“ der hittit. Inschriften.

8) Eine aus Palanga[2]), publ. von Ramsay u. H. l. c. Vol. XV, Pl. III, cit. als Pal.

9) 2 von Gürün, publ. von Ramsay u. H. l. c. Vol. XIV, Pl. IV, cit. als Gür. I u. II.

10) „Hieroglyphic symbols at Euyuk (Üyük) but few in number“ (Ramsay am unten unter No. 11 genannten Orte p. 189). Bisher unpublicirt. Denn die Zeichengruppe, die Sayce in den „Transactions“ VII, p. 258 für Üyük in Anspruch nimmt und die bei Perrot l. i. c. Pl. 48 veröff. ist, befindet sich laut Unterschrift bei Perrot in Boghazköi.

11) Eine grosse Inschrift und eine Menge kleinerer von Boghazköi. Die grosse nach einer Photographie publ. bei Perrot etc., „Exploration archéol. de la Galatie“ etc. II, Pl. 35, sehr verwittert, doch nicht in so hoffnungslosem Zustande, wie man gewöhnlich annimmt. Die kleineren Inschriften oben neben den Göttern und Königen von Yasili-Kaya bei Boghazköi bei Perrot etc. l. c. Pl. 38 ff., davon ein Theil bei Humann u. P. l. c. Atlas Taf. VIII ff., Textband p. 58 ff.; einige wenige bei Ramsay in den „Mitth. des kais. deutschen arch. Instituts, athen. Abth.“ 1889, p. 187; cf. Wright l. c. Pl. XXIV[3]).

---

1) Obwohl der Schrifttypus nicht sehr dafür spricht, dass es urspr. aus Mar'aš stammt, vielmehr merkwürdige Uebereinstimmungen zwischen dem Text desselben und dem von Jer. II und Jer. III (wozu auch graphische Uebereinstimmungen kommen) es sehr wahrscheinlich machen, dass es aus dem Gebiet von Jerabis stammt.

2) Es ist zu beachten, dass dieser Text nicht, wie es scheinen könnte, in 4, sondern in 5 Reihen verläuft, indem das unverhältnissmässig breite 4. Fach aus 2 Reihen besteht, deren eine von rechts nach links, die 2. untere von links nach rechts zu lesen ist.

3) Die Legenden bei Sayce in d. „Transactions“ VII, p. 255 ff. sind ganz unzuverlässig, weil auf Texier's „Description de l'Asie Mineure“ beruhend.

12) Eine Inschrift (?) bei Doghanlu-deresi, veröff. von Ramsay im „Journal of Hellenic studies“ III, Pl. XXI B, demselben in „Mittheil. des arch. Instituts“ 1889, p. 182. Perrot, „Histoire de l'art“ IV, p. 722.

13) Inschrift von Bey-keui (Bei-köi), veröff. von Ramsay in den „Mittheil. d. arch. Inst. l. c. p. 181.

14) Inschriften an der „Niobe“ unweit Manisa (Magnesia), eine publ. von Dennis in d. „Proceedings“ etc. III, p. 49 und in gefälligerer Form von Sayce in d. „Transactions“ etc. VII auf Pl. V, eine 2te und 3te (?) nach Gollob bei Wright l. c. Pl. XXII.

15) Inschrift neben dem einen der Pseudosesostrise (genannt Karabel) bei Nimphi. Unbefangen publ. von Kiepert in der „Arch. Zeitung“ 1883 auf Tafel II hinter p. 31, dann von Sayce in d. „Transactions“ VII, p. 267. S. eine Abbildung nach einer Photographie ibidem hinter p. 266; cf. Wright l. c. Pl. 18, Hirschfeld, „Felsenreliefs in Kleinasien“ p. 10.

16) Eine Inschrift von Kölitolu, zuletzt publ. von Ramsay in d. „Mitth. des arch. Institus“ 1889, p. 180 und im „Recueil“ Vol. XIV, Pl. V.

17) Eine Inschrift (?) auf einem Thürsturz zwischen Lamas und Kanidelli, veröff. von Langlois in s. „Voyage dans la Cilicie“ 2mal (p. III und 171) als Titelvignette, reproducirt bei Perrot, „Histoire de l'art“ IV, 546.

18) Eine Inschrift in 3 Theilen, wenn nicht 2 oder 3 selbstständige, von Ivriz, veröff. von Davis in den „Transactions“ IV part II, darnach bei Wright l. c. Pl. XIV, die 2 oberen (Theile) nach einer neuen Copie von Ramsay u. H. im „Recueil“ Vol. XIV auf Pl. III und die eine davon (die zur Linken befindliche) nach einer Photographie auf Pl. IV ibidem, cit. als Ivr.

19) Eine von Bulgar-maden, publ. von denselben ibidem auf Pl. II, cit. als Bulg.

20) Eine von Bor, veröff. von denselben ibidem auf Pl. I.

21) Eine von Andaval, veröff. von denselben ibidem auf Pl. I, cit. als And.

22) Eine von Fraktin, veröff. von denselben ibidem auf Pl. VI.

Von fast allen diesen Inschriften, die sich grossentheils an Felsen oder schwer zu transportirenden Steinblöcken befinden, lässt sich aus dem einen oder anderen Grunde mit Sicherheit sagen, dass sie an den Ort, wo sie gefunden worden sind, wenigstens nicht aus erheblicher Entfernnng verschleppt worden sind.

Zu diesen kommen andere an leicht beweglichen Gegenständen, die z. Th. weit gewandert sind.

1) Eine auf einer Schale, die in Babylon gefunden ist (aber aus Cilicien stammen muss, da die Inschrift beginnt mit: Besitz (?) des . . . ., des Fürsten von Cilicien), veröff. von Rylands in den „Proceedings“ vom Mai 1885, darnach bei Wright l. c. auf Pl. XXV, cit. als Schale.

2a) Siegelabdrücke, gefunden von Layard in Niniveh, publ. zuletzt von Rylands in den „Transactions“ VII auf Pl. V, darnach bei Wright l. c. Pl. XIII (stammen grösstentheils aus Cilicien).

b) Siegelinschrift auf Kalkstein, gefunden von Layard in Niniveh, veröff. von Rylands in den „Proceedings“ VI, darnach bei Wright Pl. XX (stammt aus *Karkemiš*).

3) Inschrift, gefunden in der Nähe von Iskanderun, publ. von Menant in den „Comptes rendus“ der Académie des inscr. et belles lettres vom Jahre 1890, p. 241 u. 243. Der Typus der Inschrift hat am meisten Verwandtschaft mit dem von Mar. L. Ich glaube daher bis auf Weiteres, dass sie aus dem Gebiet von Mar'aš (*Gurgum*) stammt, wenn nicht von etwaigen vorsemitischen Bewohnern von *Šam'al*-יאדי.

4) Inschrift des *Tarbibiuaššimi* (?) (vulgo *Tarḳudimmi*), veröff. in Photographie hinter Pl. VI in den „Transactions“ VII und ibidem hinter p. 298, wo das Zeichen vor dem Königszeichen der assyr. Legende richtig im Gegensatz zur Photographie, die dort nur 𒁹 bietet, als 𒁹𒀸 erscheint. Wird wohl aus der Gegend westlich vom Taurus stammen, u. A. wohl auch desshalb, weil die Figur des Königs in der Mitte des Siegels genau so gekleidet ist, wie die des gleich zu nennenden in Bor gekauften und westlich vom Taurus gefundenen Siegels. Die Reproduction im „Recueil“ (s. sofort) lässt das nicht erkennen.

5) Inschrift auf dem eben erwähnten in Bor gekauften Siegel, veröff. von Ramsay u. H. im „Recueil“ XIV, p. 88. S. No. 4.

6) Inschrift (?) auf einem Intaglio, der bei Tschana südlich von Fassiler gekauft ward, veröff. von Perrot in s. „Histoire de l'art“ IV, p. 767.

7) Inschrift(en) auf einem Intaglio in der Bibliothèque nationale, zuletzt publicirt von demselben ibidem und von Rylands bei Wright l. c. auf Pl. XVI u. (stammt wohl auch aus *Karkemiš*).

8) Inschrift (?) auf einem Cylinder, publ. nach Lajard, „Culte de Mithra“ Pl. XXIII, No. 1 bei Wright l. c. Pl. XX.

9) Siegelabdrücke im Besitze Schlumberger's, zuletzt publ. von Rylands in d. „Transactions“ VII hinter p. 422 und bei Wright l. c. auf Pl. XVI f. Stammen z. Th. von Ciliciern (aus Cilicien). Cit. als Schlumb.

10) Siegel, gekauft in Smyrna, public. und besprochen von Sayce im „Archaeological Journal“ 1890, p. 215 ff. Woher es kommt, werden wir vielleicht wissen, wenn uns der Herkunftsort von Schlumb. No. 17 bekannt sein wird. Dass die Legenden dieser beiden Reliquien mit einander verwandt sind, ist Sayce entgangen.

11 (?)) Siegel, erwähnt von Sayce im „Recueil“ XV, p. 1 seiner Abhandlung. Soll nach ihm im „Arch. Journal“ von 1889 von ihm besprochen worden sein, was aber nicht der Fall ist. Eine

Verwechslung mit No. 10 (s. o.) scheint ausgeschlossen. Denn die Angaben Sayce's über beide Siegel differiren.

12 (?; 11 (?)) Inschrift rechts von einem Relief, gefunden im Innern Kleinasiens, veröff. von Menant im J. A. vom Sept.-Oct. 1892, p. 330. Sehr ungeschickt gearbeitet und von eigenartigem Typus. Berührt sich im Inhalt mit der von Bor. Scheint auch aus Cilicien zu stammen oder doch von einem von Cilicien abhängigen Fürsten.

13 (?; 12 (?)) Eine Inschrift, die aber sehr verdächtig aussieht, publ. bei Perrot, „Histoire de l'art" IV, p. 804.

Für sehr zweifelhaft muss ich es halten, ob die 3 Figuren auf der Bronze-Schale aus Toprak-Kaleh (jetzt im Berliner Museum), veröff. von Sayce im J. R. A. S. von 1893, Jan., p. 31, als eine cilicische „Inschrift" gelten dürfen. Aehnliche Figuren kommen als Schriftzeichen in der cilicischen Schrift nicht vor. Sehr ins Gewicht fällt, dass die beiden Figuren rechts und links nach verschiedenen Richtungen laufen, da alle in einer Reihe befindlichen Köpfe in der cilicischen Schrift stets gleiche Richtung haben.

Aus der Liste der „hittitischen" Schriftdenkmäler ist (s. u.) sicher zu streichen das was links von dem Manne auf dem Siegel des ***Indilimma*** (oder ***Indišima***) (jetzt im Ashmolean Museum in Oxford) steht. Denn erstens sind die dort vorhandenen Zeichen keine Inschrift und zweitens ist das Siegel nicht hittitischen, sondern wohl cyprischen Ursprungs, wie manche andere, die heutzutage als hittitisch cursiren.

In Peiser's Buch, „Die ḫetitischen Inschriften", finden sich Reproductionen der wichtigsten Inschriften von der ausserordentlich geschickten Hand seiner Frl. Schwester. Aber wenn diese auch vom künstlerischen Standpunkt aus betrachtet keinen Tadel hervorzurufen im Stande sind, so sind sie dem des Textkritikers desto mehr ausgesetzt, da die Differenz zwischen den Originalen und den Copien z. Th. eine sehr grosse ist. Aus diesem Grunde haben wir nicht nach ihnen citiren können. Ich füge dies hinzu, um dem Vorwurf zu begegnen, dass ich ohne Grund Peiser's ganze Arbeit todtschweigen wolle. Näheres über die meisten Inschriften findet man noch bei Perrot, „Histoire de l'art" IV, Menant im „Recueil" XIII, p. 27 ff. und Lantsheere, „De la race et de la langue des Hittites" p. 19 ff.

Dem Berliner Museum habe ich die Anfertigung eines Abgusses der Inschriften Mar. L., Mar. II und Mar. III zu verdanken. Herr Dr. Budge hat mich verpflichtet durch Zusendung eines Abklatsches der Schaleninschrift u. eines Theils von Jer. III sowie eines Abdrucks der Tarbibiuaššimí (?)-legende. Herr Direktor Evans vom Ashmolean-Museum durch Uebermittlung eines Abdrucks der ***Indilim(?)ma***-legende und der des Siegels von Bor. Herrn Prof. Hilprecht habe ich für eine Skizze der oben unter No. 12 (?; 11 (?)) genannten Inschrift zu danken[7]). Ausrufungszeichen hinter Citaten aus den ge-

nannten Texten sollen Abweichungen meiner Lesungen vom Textus receptus der Hittitologen auf Grund der mir zu Gebote stehenden Abdrücke andeuten.

Kritik der an und für sich möglichen und bisher befolgten Entzifferungsmethoden.

Zur Entzifferung von Inschriften, die wie die unsrigen in einer unbekannten Sprache und einer Schrift mit unbekannter Lesung abgefasst sind, kann man vornehmlich mit Hülfe von Viererlei gelangen:

1) mit Hülfe von Bilinguen, deren einer Theil in dieser Schrift abgefasst ist, der andere entsprechende in einer uns bekannten Sprache in für uns lesbarer Schrift;

2) mit Hülfe von Texten, die nachgewiesenermassen in derselben oder einer möglichst nahe damit verwandten Sprache in für uns lesbarer anderer Schrift geschrieben sind;

3) mit Hülfe von Texten, die in uns bekannter Sprache in derselben, für uns von vorne herein nicht lesbaren, oder in einer nachgewiesenermassen damit verwandten Schrift abgefasst sind;

4) lediglich durch ein Studium der Inschriften allein, wobei die Aussicht auf Erfolg um so grösser sein wird, je mehr analoge Inschriften dieser Gattung Vergleiche unter einander ermöglichen.

Die vier genannten Methoden lassen sich natürlich combiniren — vorausgesetzt, dass das dazu nöthige Material vorhanden ist.

Den ersten Weg hat zuerst Sayce eingeschlagen, indem er die Bilingue des *Tarbibiuaššimí* (?) zur Grundlage seiner Entzifferung machte[1]), mit Resultaten, die, abgesehen von ein Paar Einzelheiten, unbegreiflicher Weise von manchen Leuten acceptirt worden sind. Der verhältnissmässig knapp zugemessene Raum verbietet uns hier eine Verfolgung seines Verfahrens im Einzelnen, die übrigens schon deshalb kaum nöthig ist, da es eine falsche Auffassung jener Bilingue des *Tarbibiuaššimí* (?) zur Voraussetzung hat, wie das aller seiner Nachfolger. Wir werden es aber nicht unterlassen können, den Werth der Bilingue für eine Entzifferung festzustellen, — von der übrigens nicht so ohne Weiteres feststeht, dass es eine Bilingue ist und durchaus nicht, dass es eine vollständige Bilingue ist, schon deshalb nicht unterlassen können, weil es uns nicht werthlos sein kann, die sog. Bilingue ev. als einen Probirstein unserer Entzifferung verwerthen zu können.

Um mit der nebenstehend abgebildeten Inschrift des *Tar-(BI + BI)-u-(AŠ + ŠI)-mí* Etwas anfangen zu können, gilt es vor Allem die Bedeutung und Lesung der assyrisch-babylonischen Randinschrift festzustellen, die gemeiniglich dem cilicischen *Tarkondemos* zu Liebe ohne viel Federlesens *Tarkudimmí* gelesen

1) S. „Transactions" VII, p. 294 ff.

wird, obgleich längst von dem verstorbenen Amiaud dagegen zum Theil gut begründeter Einspruch erhoben worden ist („Z. f. Assyr.“ I, 274 ff.).



Es mag Fernstehenden befremdlich erscheinen, dass sich Assyriologen über die Lesung einer einfachen vortrefflich erhaltenen Siegellegende nicht einig sind. Aber diese Thatsache hat ihren ganz natürlichen Grund in der Seltsamkeit ihres Schrifttypus. Ganz sicher scheint zu sein, dass 𒁹 das Personendeterminativ ist, dass das darauf folgende Zeichen *TAR* ist und wohl *tar* zu lesen, wenn auch die Lesungen *kud(t)*, *(s)šil* und *ḫas(š)* dafür nicht ausgeschlossen sind. Darauf folgt *BI* (= *bi* und = *kas(š)*), dann wieder *BI* (= *bi* und = *kas(š)*). Diese beiden Zeichen zusammen mit dem folgenden Keil = assyr. 𒋆 (welches = *šim* und *rik*) zu setzen, ist ganz unangebracht (wie bereits Pinches richtig bemerkt hat). Denn der auf *BI* + *BI* folgende Keil kann nur = 𒌋, nicht = 𒁹 sein, wie die anderen senkrechten Keile der Inschrift zeigen etc. Also lassen sich höchstens *BI* und *BI* zusammen lesen und dann = 𒆪 = *ḳu* setzen, aber nur dann, wenn die Legende aus einer Zeit vor dem ersten Jahrtausend vor Christus stammt, zu welcher Zeit in Babylonien ähnliche Formen wie 𒁉𒁉 für *ḳu* im Gebrauch waren (s. Amiaud, „Tableau“ No. 56 und „Beiträge zur Assyriologie“ II, 1, p. 201, Z. 43, p. 202, Z. 23) oder dann, wenn wir mehrere Fehler in der Inschrift annehmen. Erstere Annahme ist nun aber so gut wie ausgeschlossen (s. u.). So bleibt dann nur die zweite. Denn eine dritte, die nämlich, dass wir in dem Schrifttypus der Legende einen eigenartigen im Westen des semitischen Gebiets von Vorderasien gebräuchlichen Typus zu sehen hätten, würde nur an unserer Inschrift selbst eine Stütze haben. Diese Annahmen kämen indess nur in Betracht, wenn eben statt *BI* + *BI* *ḲU* zu lesen wäre, was nur wegen des Wortes *Tarḫu-* = *Ταρκυ-* etc. in vielen cilicischen Eigennamen von den Hittitologen gefordert wird. Dass *BI* + *BI* aber wahrscheinlicher als *ḲU* ist, muss man aus dem Abstand zwischen den beiden 𒁉's schliessen, der (im Original) grösser ist, als der zwischen manchen Zeichen der Legende. Eine sichere Entscheidung ist indess nicht möglich. Nach *BI* + *BI* folgt also 𒌋 = *u*. Darauf soll nun ein aus fünf Keilen bestehendes Zeichen *TIM* folgen. Allein auch das ist ausgeschlossen. Denn 1) hätte das hier annähernd seine babylonische Gestalt, die es, weil die Legende, wie Sayce richtig

erkannt hat, im Mischtypus Sargon's geschrieben ist, nicht haben kann und 2) bilden die fünf auf < folgenden Keile kein babylonisches *TIM*, sondern, falls sie zusammengehören, nur ein Zeichen *MU* (—⋰). Das zeigt die Lage der zwei letzten von den fünf Keilen, die sich nicht, wie beim babylonischen Z. für *TIM* vorne schneiden oder doch ihre Spitze nach vorne wenden. Es ist also entweder *mu* zu lesen oder — + ⋰ d. i. *AŠ* (= *aš*, *dil* und *ru*) + *ŠÍ*.

Das letzte Zeichen der Legende für den Königsnamen ist, was die Photographie nicht erkennen lässt, fraglos *MÍ* = *mí* oder = *šib*. Die anstandslos bisher *Tar-ḳu(rik)-dim-mí* gelesene Gruppe wäre also in streng wissenschaftlicher Weise annähernd genau so zu umschreiben:

TAR (= *tar*, *kud*, *šil*, *ḫas*) — (*BI* (= *bi*, *kas*) + *BI* (= *bi*, *kas*) oder *ḳu*?) — *u* — (*AŠ* (= *aš*, *dil*, *ru*) + *ŠÍ* oder *mu*?) — *MÍ* (= *mí*, *šib*)[1]).

Fraglos folgt darauf das Ideogramm für „König", darauf das für „Land", darauf das für „Stadt", das auch *ír* (so z. B. auch zu Sargon's Zeit!) gelesen werden kann, darauf ein ziemlich breiter leerer Raum, in dem aber nichts gestanden haben kann[2]), darauf *MÍ* (= *mí* oder *šib*). Dann kommt zuletzt ein Zeichen, das, obgleich es vorne einen wagerechten Keil weniger als das altbabylonische und einen wagerechten Keil mehr als das neuassyrische Zeichen für *í* hat, doch kaum etwas anderes als das Zeichen für *í* sein kann. Hier scheint also in der That ein Fehler vorzuliegen. Doch ist es nicht ganz ausgeschlossen, dass dies nur scheinbar ist. Es wäre vielleicht zu erwägen, ob nicht der überschüssige eine Strich der schräge Strich sein soll, der in der cilicischen Schrift oft anzeigt, dass ein Wort anfängt oder zu Ende ist. Auf diesen ist bereits von Sayce und Anderen hingewiesen worden. Falls dieser dritte Keil nicht die Bedeutung des schrägen Strichs in der cilicischen Schrift hat, liesse sich annehmen, dass er zu ⋮ (= *e*, *í*) nach Analogie von ⋮⋮ (= *i*) hinzugesetzt ist[3]).

Sicher darf also genannt werden, dass die Legende enthält: 1) einen Königsnamen, der am wahrscheinlichsten *Tarbibiuaššímí*

1) Die Spielerei mit Tarkondemos müsste somit eigentlich ernsteren Vergleichnngen Platz machen. Ob sie das thun wird? Wir wagen das kaum zu hoffen.

2) Durch die Schreibnng —⋮ <— für *ír-ini* (so bei Sargon) könnte man versucht werden, vor — den Ausfall eines < zu vermuthen. Dann müsste man (s. d. Folgende) *māt* (ev. *šad*) *ír-ini-í* d. i. Land (ev. Berg) der Cedern lesen. Aber wie wir sehen werden, enthält die cilicische Legende nur ein Zeichen für das Gebiet des Königs, also einen Eigennamen. Daher ist die vorgeschlagene Lesung so gut wie verwerflich zu nennen.

(oder *Tarḳuaššími*) zu lesen ist; 2) das Königszeichen; 3) das Landeszeichen und 4) nur noch (und wohl nicht mehr) einen Landesnamen, der am einfachsten *Ír-mí-í* zu lesen ist, doch auch *Ír-šib-í* heissen könnte, was aber recht unwahrscheinlich ist.

Versuchen wir nun, mit diesem Resultat ausgerüstet, so unsicher es in manchen Punkten ist, an die Entzifferung der cilicischen Legende hinanzutreten. An dem dritten Zeichen \\// bemerken wir einen schrägen Strich. Eine Vergleichung von ∘|∘ ☋ ◺▯ ∘|∘ — in Bulg. Z. 2 u. 3 mit derselben Gruppe in Ivr. I u. II, Bulg. Z. 1, Bor Z. 1 und And. Z. 3, wo am ersten ∘|∘ unten rechts ein schräger Strich, wie auch eine Vergl. von ▭ ∘|∘ — in Bor Z. 1 und 3 mit ▭ ∘|∘ + Strich am ∘|∘ ibidem Z. 3, sowie eine Vergl. der Umgebung von ☋ ∩ + Strich am ∩ in Ham. IV Z. 2 mit der derselben Gruppe in Ham. V Z. 4 u. A. lehrt, das der schräge Strich sowohl den Anfang als auch das Ende einer Gruppe markiren kann. Also auch in unserer Legende. Demnach bezeichnet \\// entweder das Ende oder den Anfang eines Wortes. Da es nun aber nicht am Ende der ganzen Legende steht, enthält diese zum mindesten zwei Wortgruppen. In den Anfängen von cilicischen Inschriften findet sich häufig ein Kegel, ähnlich oder gleich dem in unserer Legende neben einem Doppelkegel: in Jer. I, Z. 1, Jer. II, Z. 1, Gürün II, Z. 3, wie auch auf dem Siegel Schlumberger No. 12, also in Inschriften ganz verschiedener Herkunft. Es ist daher anzunehmen, dass darunter kein Name, also in unserem speciellen Falle kein Name *Tarḳuaššími* oder *Írmí* verborgen steckt, und wegen des häufigen Zusammenvorkommens des einzelnen Kegels mit dem Doppelkegel an einem bestimmten Orte der Inschriften auch, dass damit eng zusammengehörige Begriffe, wie sie gerade im Anfange der Königsinschriften vorzukommen pflegen, bezeichnet werden, keine einzelne Silben oder Laute. Dann enthält die Inschrift, da nach \\// mit dem Strich noch ein anderes Zeichen folgt, z. M. vier Wörter oder Wortzeichen resp. Begriffszeichen und es ist deshalb, da die assyrische Randinschrift deren fünf hat, mit einiger Wahrscheinlichkeit anzunehmen, dass wir es in der That mit einer Bilingue zu thun haben. Dann müsste, da \\// zu häufig in den cilicischen Inschriften vorkommt, als dass es „Land“ oder „König“ bedeuten könnte, die übrigen Zeichen aber, abgesehen von den Kegelzeichen, garnicht, also schwerlich „König“ oder „Land“ bedeuten können, der graphische Ausdruck für „König“ oder „König“ und „Land“ (so müssen wir vorerst schliessen [1]), in

---

1) Sayce hält den einfachen Kegel für das Zeichen für „König“, den doppelten für das für „Land“, ersteres mit Recht, letzteres mit Unrecht. Denn wie wir sehen werden, ist die Legende zu lesen: „*Tarbibiuaššími* (?) *Írmí*-König,

den zwei Kegelzeichen am Schluss, der für die beiden Namen aber in den vier ersten Zeichen gesucht werden. Nun ist \\// Anfang oder Ende einer Gruppe. Der Personenname geht sicher voran. Denn es erscheint undenkbar, dass der Cilicier für „*T.*, König von *Ermē*“ „*Ermē T.* König (Land)“ gesagt hat. Der Personenname ist z. M. einmal so lang wie der Landesname. Es ist daher nicht wahrscheinlich, dass der Personenname nur mit zwei, also mit ebenso vielen Zeichen wie der Landesname geschrieben worden ist. Darnach bezeichnete \\// das Ende des Personennamens, also *(m)í* oder X + *mí* oder ev. auch, aber kaum, *(š)ib* oder X + *-šib*. Möglich ist es aber, dass der cilicische Name irgend eine Endung hatte, die von Ausländern gern unterdrückt wurde und daher in der assyr. Legende nicht geschrieben wurde, wie die Assyrer für *Sar-ḍuriš(i)* der armenischen Keilinschriften *Sar (Si)*[1]*-duri* sagten, für griechisches **Σέλευκος** ***Silukku***, ja wie in Armenien selbst *Sarduriš(í)* der Erste sich in seinen eigenen in schlechtem Assyrisch abgefassten Inschriften *Sar(ISA)-duri* ohne *-š(í)* am Ende nennt. Die cilicische Sprache könnte z. B. eine Nominativendung *-k* haben, die von Ausländern ignorirt werden konnte. Dann könnte \\// = ***mík*** oder X + ***mík*** oder gar nur = *-k* sein etc. Was die ersten Zeichen bedeuten, ob *Tarḳu* (*Tarbibi* etc.) und ***uaší*** oder *Tar* und *ḳuaší* (etc. ad infinitum), können wir dann gar nicht wissen, auch nicht mit Hülfe der anderen cilicischen Inschriften erfahren. Denn sie kommen in diesen trotz Sayce nicht wieder vor. Sayce's Vergleichungen sind nicht nur vag, sondern aus chronologischen Gründen, die er nicht kennt, ausgeschlossen. Aber — wir müssen die belustigende Unsicherheit leider noch steigern — unmöglich ist es nicht, dass \\// das erste Zeichen der Gruppe für den Landesnamen, der wohl *Írmi* heisst, ist. Dann wäre es, da \\// zu häufig sonst vorkommt, als dass es einen so grossen Lautcomplex umfassen könnte wie *írmi* es ist, ziemlich wahrscheinlich, dass es = *ír* und dass das darauf folgende Zeichen = *mí* oder = *m(i)* + Genitivendung!

So stehen die Dinge in Wirklichkeit, nämlich so, dass wir in äusserster Ungewissheit über die Bedeutung der vier ersten cilicischen Zeichen der Bilingue sind. Und gleichwohl bildete sie bisher die „basis of decipherment“ und gleichwohl steht oder stand es für Sayce, der grundlos anders als wir ordnet, fest, dass das erste Z. = ***tarku*** (und ***tarkus***), das zweite = ***dime*** (***dimes***, ***di***) (sic!), das dritte = (*me*) *we*[2]) (*me* und *we*, weil die Assyrer, die

der König“ und das Zeichen für Land im Cilicischen ist , was Sayce irrthümlicher Weise mit 9) identificirt, obwohl beide in derselben Inschrift (Mar. L.) neben einander vorkommen.

1) S. Z. f. Assyr. VIII, 377 ff.

2) S. Wright l. c. p. 177 und Recueil XIV, p. 45.

kein *w* haben, ausländisches *w* oft durch *m* wiedergeben!) und das vierte = *er*, und gleichwohl meint auch Halévy, „Revue semitique" 1893, Jan., p. 55, dass jede Entzifferung der Inschriften von der „bulle de Jovanoff" ausgehen muss, deren assyrische Legende nach ihm mit Sicherheit *Tar-rik-tim-me shar mat er me-e* d. i. „*Tariktimme*, roi du pays de la ville de Mè" gelesen werden soll. Wie muss es dann mit den übrigen Entzifferungen stehen?

Ich denke, dass wir in Zukunft nichts Besseres thun können, als den Respect vor der Bilingue nach Kräften zu dämpfen. Denn mit ihr allein kommen wir nicht weiter.

Indess wir haben ja, so sagt man uns, eine zweite, die des *Indišima*, die Sayce's, „Entzifferungssystem" bereits „bestätigt hat" („J. R. A. S., N. S." XXIV, p. 369, „Recueil" XV, p. 2 der Abhandlung Sayce's). Auch diese Inschrift ist so schön erhalten, dass das Ashmolean Museum in Oxford, in dessen Besitz sie ist, deshalb beneidenswerth wäre, selbst wenn sich die darauf gesetzten Hoffnungen der grossen Hittitologen nicht bestätigen sollten. Dazu können wegen der Lesung der assyrischen Keilschriftlegende nur vereinzelte Zweifel erhoben werden. Dieselbe lautet: 1) *In-di-ŠI* (= *ši* oder *lim*)-*ma*, 2) *mār SIN* (= *Íš* oder *Sin*)-*ir-da-mu*, 3) *arad* (*ilu*) *Iš-ḫa-ra* d. i. *Indi-ŠI-ma* Sohn des *SIN-irdamu* Knecht der (Göttin) *Išḫara*. Das zweite Zeichen der zweiten Zeile ist etwas mislungen, doch kann es nicht gut etwas Anderes als <<< d. i. *SIN* sein, schwerlich = *ŠÍ* (Sayce). Mit solch einer Lesung, sollte man meinen, liesse sich schon eher etwas anfangen. Aber leider stellt sich dem der betrübende Umstand entgegen, dass die assyrische Legende fünf Wörter, die sog. hittitische aber, die hier folgt: nur vier, wenn nicht nur drei „Zeichen" hat. Diese kann also nur in dem Falle die genaue Uebersetzung der assyrischen sein, wenn ein Wort derselben ohne Weiteres ohne Schaden für den Sinn ausgelassen werden konnte. Das könnte nur das Wort für „Sohn", das ja nicht nur im Griechischen zwischen den Namen des Vaters und des Sohnes fehlen kann. Aber dann müsste das erste einfache Zeichen Lautcomplexe wie *Indi-ŠI-ma*, das zweite solche wie *SIN-irdamu* bezeichnen, was so gut wie ausgeschlossen ist. Denn dass diese beiden Namen keine einfachen Begriffe ausdrücken können, die durch ein Zeichen für einen Begriff dargestellt werden könnten, erfordert die gesunde Vernunft. Aber weiter geht das deshalb nicht, weil dann das dritte Zeichen entweder = Knecht oder = *Išḫara* sein müsste. Nun aber wird man dies doch nicht für verschieden von dem Zeichen erklären, das dreimal auf dem bei Perrot, „Histoire de l'art" IV, 772 abgebildeten Gegenstande, einmal zusammen mit einem Sterne und einem Gott auf einem Löwen, einmal zusammen mit zwei Sternen und einem Gott auf einem Hirsche und einmal zusammen mit

einem Sterne, einem Baum (?) und einem Gott auf einem Pferde dargestellt ist. So gut diese Figur dort nur zur Ausfüllung als Ornament dient und dort eine Deutung „Diener" dafür ebensowohl ausgeschlossen ist wie eine Deutung „*Išhara*" — denn wir haben ja auf dem Gegenstande drei verschiedene Thiere mit ihren Göttern, also drei verschiedene Götter —, so gut kann das Zeichen in unserer Legende weder = *Išhara* noch = „Diener" sein; demnach ist die Legende z. M. keine genaue Uebersetzung der assyrischen Inschrift [1]).

Wir wollen uns nun nicht ganz überflüssiger Weise in der Erörterung anderer Möglichkeiten verlieren, wie sie sich ergeben würden, falls wir untersuchen wollten, unter welchen Umständen die sog. hittitische Legende als partielle Bilingue zu verstehen wäre, vielmehr geraden Wegs auf das Einfachste losgehen. Wir haben schon gesehen, dass das dritte Zeichen höchst wahrscheinlich ein Symbol ist, das man überall hinkritzeln konnte, weil es überall gleich viel Sinn hatte und gleich gut angebracht war. Dasselbe Zeichen scheint auch auf dem Schlumberger'schen Siegel No. 13 vorzukommen, sonst nie in cilicischen Inschriften, wohl aber auf dem Cylinder No. 4 auf Pl. VIII bei Menant, „Pierres gravées" II, den wohl auch Sayce nicht für hittitisch halten wird. Darum scheint mir eine Vermuthung Dr. Six's, dass es identisch ist mit dem ägyptischen Henkelkreuz = „Leben", das in ausserägyptischen von ägyptischer Cultur berührten Ländern in allen möglichen Gestalten [2]) als Ornament auf Münzen und Siegeln im Gebrauch war, sehr annehmbar. Ob dann das vierte Zeichen, ein Dreieck, eine Vereinfachung des äg. Z. für „Heil" (Erman, „Aegypt. Gramm." S. 189, No. 21) sein kann, das bekanntlich zusammen mit dem Zeichen für Leben und dem für Gesundheit der graphische Ausdruck für eine stereotype Formel war, oder = dem Zeichen für „geben" (Erman, „Agypt. Gramm." S. 192, No. 22)?

Ist das Vorstehende richtig, dann könnte in den zwei ersten Zeichen immer noch ein Ausdruck für *Indi-ŠI-ma* gesucht werden. Nur Schade, dass die zwei in anderen cilicischen Inschriften nicht gefunden werden, weshalb die Legende — falls sie eine ist — von gar keiner Bedeutung für die Entzifferung der bekannten cilicischen Inschriften sein kann. Dies auch deshalb nicht — weil sie, obgleich sie in Cilicien gefunden sein soll, kaum eine cilicische Inschrift, ja kaum eine Inschrift im eigentlichen Sinne ist. Wer sich nur ein ganz klein wenig mit cilicischer Kunst befasst hat,

1) Sayce (s. „Recueil" XV, p. 2 seines Artikels über die Entzifferung der hittitischen Inschriften) findet Befriedigung in folgender Deutung der „Legende": The ruler + powerful + Išhara-Àshkhir. Eine nette Bilingue!

2) Siehe vor Allem (worauf mich Six aufmerksam macht) Babelon, „Catalogue des monnaies grecques de la bibl. nat." pl. XV, 5; XVII, 10; XIX, 1. Dazu vgl. auch das in Cypern gefundene Siegel bei Cesnola, „Cyprus", Pl. XXXVI, No. 5.

muss sofort erkennen, dass die menschlichen Gestalten keine „Hittiter“ sein können[1]), trotz des ominösen hohen Hutes, der aber mit den „hittitischen“ nicht mehr gemein hat, als mit irgend welchen hohen Hüten und trotz der grossen Aehnlichkeit zwischen dem Hute der Frau (Göttin) auf dem Siegel und dem einer Königin(?) auf einem „hittitischen“ Relief aus Jerabis (abgeb. in d. Transactions VII vor p. 251), und wer einmal einen Blick in Cesnola's „Cyprus“ geworfen hat, der kann nicht anders als zugeben, dass die Gestalt des links stehenden Mannes von oben bis unten ein Pendant zu den Gestalten auf der dort auf Pl. XIX hinter p. 276 abgebildeten Patera ist, mit denen man einige auf der Patera von Curium (bei Cesnola l. c. p. 329 wiedergegeben) vergleichen kann. So gut diese starken assyrischen Einfluss verrathen (man vgl. beispielsweise die Gestalt bei Perrot, „Histoire de l'art“ II hinter p. 512), so gut lässt sich die Darstellung auf unserem Siegel nur als „cyprisch“[2]) bezeichnen. Damit aber wird es höchst unwahrscheinlich, dass die Legende hittitisch und daher weiter, dass sie überhaupt für eine Legende zu halten ist. Dann wären die zwei ersten Zeichen vor dem für „Leben“ lediglich beliebige Figuren? Ich wage das zu behaupten und zwar schon deshalb, weil sie höchst wahrscheinlich nur eine Darstellung bilden: einen Thierkopf (nach Sayce einen Ziegenkopf! S. p. 2 l. c.), dessen Zunge (!) in Wasser[3]) hineingestreckt ist! Dass sich das Wasser dann nur auf einer Seite der Zunge befindet, kann seinen Grund einfach im Platzmangel haben.

1) Dass sie keine Schnabelschuhe tragen, soll dabei garnicht einmal als Criterium gelten, obwohl diese fast stets die Fussbekleidung der Cilicier bilden, doch mit Ausnahmen. S. eine Figur aus *J*erabis abgeb. von Hayes Ward im „Amer. Journal of Arch.“ 1888, Pl. VIII. Ob *Tar-BI-BI-u-AŠ-ŠÍ-mi* Schnabelschuhe trägt, kann zweifelhaft sein, trotzdem die Zehen aufwärts gebogen sind. Siehe ferner Perrot, „Histoire de l'art“ IV, p. 809.

2) „Cyprischen“ Ursprungs werden darum u. A. auch sein No. 110 auf p. 117, No. 112 auf p. 118, No. 5 auf Pl. IX hinter p. 144, No. 1 auf Pl. X hinter p. 160, dann auch No. 111 auf p. 117 bei Menant, „Pierres gravées“ II. Dass No. 110 und No. 5 auf Pl. IX speciell auf demselben Felde gewachsen sind wie der Siegelcylinder des *IndiŠIma*, darf als fraglos gelten. No. 110 ist der von Halévy im „J. A.“ 1886, VIII, Serie 7, p. 333f. besprochene Siegelcylinder mit der von ihm so gelesenen Inschrift (in Keilschrift): *A-ia-a-ḫu-i nit (di. ARDU (= arad?)) Ja-ri-im-li-im*, das wäre: *Aiaḫui*, Knecht des *Jarimlim*. Von diesen Namen sagt Halévy l. c. p. 334: „Le caractère sémitique des noms propres saute aux yeux.“ Dies zu widerlegen ist hier nicht der Ort. Für uns wichtiger ist, dass beide zuletzt speciell genannten Cylinder 1) eine altassyrische Legende tragen und keine „hittitische“ und 2) (die eine zweimal) das Lebenszeichen enthalten. Dadurch gewinnt die oben vorgetragene Ansicht, dass das dritte „Zeichen“ hinter dem Manne auf dem Siegelcylinder des *IndiŠIma* in der That nur die crux ansata ist, noch mehr an Wahrscheinlichkeit, wenn sie nicht fast so gut wie gewiss richtig wäre.

3) Das, was ich vorläufig als eine Darstellung des Wassers betrachten möchte, hält Sayce für ein Zeichen entweder für „Berg“ oder identisch mit dem einen Dolch haltenden Arm (p. 2 l. c.)!

Ist das Siegel assyrisch — dies noch zum Schluss —, dann wird mit der *Išḫara*, welche als die „*Išḫara*[1]) des Meeres“ bezeichnet wird und sich mit der Venus-*Ištar* deckt, die cyprische Venus, die *Κύπρις*, gemeint sein.

Damit hätten wir, denke ich, für vorurtheilsfreie Forscher die zweite „hittitische“ Bilingue eliminirt und, da die erste als solche sogut wie unbrauchbar ist, andere aber nicht existiren, so ist die Hoffnung, mit Bilinguen vorwärts zu kommen, aussichtslos.

Nun liesse sich der zweite Weg einschlagen, nämlich der über Texte hinweg, die nachgewiessenermassen in der cilicischen oder einer möglichst nahe damit verwandten Sprache mit für uns lesbarer Schrift geschrieben sind, natürlich nur dann, falls es solche Texte giebt. Ich denke, Conder, obgleich er schon, wie Sayce, so viel entziffert und enträthselt hat, was andere beschränktere Leute mit ehrfurchtsvollem Staunen zu betrachten gewohnt sind, steht mit seinem Einfall allein, dass das Mitanni schlankweg hittitisch zu nennen ist, und somit hoffen wir es auch nicht nöthig zu haben nachzuweisen, dass sich mit dem Brief in Mitannisprache aus dem El-Amarnafunde unser Ziel nicht erreichen lässt. Aber andere Texte scheinen die erforderliche Beschaffenheit zu haben. Ich denke an die zwei Briefe in „*Arzapi*-sprache“ (veröffentlicht von Winckler u. Abel in den „Mittheilungen aus den orientalischen Sammlungen“ d. Kgl. Mus. zu Berlin I und III als No. 10 und No. 238): Im Beginn des erstgenannten Briefes wird genannt *Tarḫundarauš* (?), König von *Arṣ(z)a-PI*[2]) (vielleicht zu sprechen

1) Sayce freilich glaubt allen Ernstes, dass die babylonisch-assyrische Göttin *Išḫara* „hittitischen“ Ursprungs ist und mit der Göttin *Šsḫr*, die im *Ḫ-tꜣ*-vertrage genannt wird, identisch ist. Sayce will nach seiner Collation für *Šsḫr* („Recueil“ XIII p. 160) *Âshkhir* (er meint wohl *Âskhir*?) lesen, indem er statt des Zeichens für *š* das Zeichen No. 66 bei Erman, „Aegypt. Gramm.“ p. 184 liest. Nach der genannten Stelle hätte das Zeichen nur vielleicht die Lesung *iꜣ*. Indess, wie sich's mit dieser Lesung auch verhalten mag, aus dem *Ḫ-tꜣ*-vertrage scheint mir nicht herverzugehen, dass die Göttin *Šsḫr* in *Ḫ-tꜣ* verehrt wurde. Ihre Heimath könnte darnach genau so gut *Ḳi-ḏꜣ-wꜣ-dꜣ-nꜣ* sein.

2) Wo dies Land liegt, wissen wir nicht. Winckler, der es mit *Arzabi(a)* in K 5464 identificirt, welches nach diesem Texte im Norden oder Nordosten des assyr. Reichs liegen muss, sucht es zwar unbedenklich in Armenien, allein Z. 115 der von ihm herausgegebenen Annalen Sargon's zeigt, dass *Arzabia* eine Berglandschaft, nicht allzu weit vom Urmiasee, ist. Dass der ägyptische Pharao von dort keine Weiber erlangt und mit Königen dieser Gegend keine Höflichkeiten ausgetauscht hat, wird ein Historiker wie Winckler gerne einräumen. Wenn das, wird er zugehen, dass *Ar(s)za-PI* nicht mit *Arzabia* zu identificiren ist. Für eine von anderer Seite vorgeschlagene Identification von *Arṣ(z)a-PI* mit רצף, welches mit *Raṣ(z)appa* identificirt wird und mit *Resapha*, könnte man sich erst erwärmen, wenn man wüsste, dass in der That *Arṣapi* zu sprechen ist und dies nur dann, wenn der Name statt des Landes- das Stadtzeichen vor sich hätte. Unter den obwaltenden Umständen können wir nur sagen, dass uns die Lage von *Arṣ(z)a-PI* ganz unbekannt ist, abgesehen davon, dass wir wissen, dass es im Norden liegen muss.

Ar-za-w(a) oder *Arza'(a)* oder *Arzai(a)*). *Tarḫundarauš* (?) ist ein „hittitischer" Name, der Brief also in hittitischer Sprache geschrieben. Davon lässt sich mit der Zeit Einiges verstehen. Sayce versteht ihn, wie No. 1059 vom 20. Aug. 1892 der „Academy" zeigt, bereits ziemlich vollständig. Auch Boissier glaubt den Schlüssel zu seinen Geheimnissen gefunden zu haben (s. Z. A. VII, 346 ff.). Ei nun, da haben wir ja was wir wollen. Leider aber hat die Sache einen grossen Haken. Freilich, wenn der Brief, wie Sayce trotz mehrfacher Collation noch glaubt, von *Tarḫundarauš* (?) geschrieben wäre, so wäre die Sprache des Briefes so gut für seine Landessprache zu halten, wie man die, in der der nichtassyrische Brief des Königs von *Mitanni* geschrieben ist, mitannisch nennen zu dürfen glaubt. Aber Sayce ist im Unrecht und Bezold und Budge im Recht, welche (*Tell-el-Amarna*-Tablets XXV, Anm. 2) die Vermuthung aussprechen, dass nicht der König *Tarḫundarauš* (?), sondern der Aegypterkönig der Schreiber des Briefes ist, dass also derselbe eine Copie eines an *Tarḫundarauš* (?) gesandten Schreibens ist: Das assyr. Wort *ḳibîma* am Ende der zweiten Zeile zeigt, dass der Brief mit der assyr. Anfangsformel beginnt, und dann ist nach Analogie der anderen Briefe in der ersten Zeile vor *-ma um-*, in der zweiten vor *-na a-* zu ergänzen. Darans folgt, dass der Brief vom König von Aegypten geschrieben ist! Dass es in Aegypten Gelehrte gab, die Assyrisch radebrechen konnten, wissen wir. Dass aber desshalb am ägyptischen Hofe für die Sprachen allermöglichen Duodezländchen der entsprechende Dolmetsch und Schriftgelehrte besoldet wurde, scheint unwahrscheinlich und deshalb auch, dass die Sprache von *Arza-PI* in Aegypten ausser von einer dort nach dem besprochenen Brief zu vermuthenden *Arza-PI*-princessin und ihrem weiblichen Hofstaat verstanden wurde, die gewiss nicht schreiben konnten. Es ist daher wahrscheinlicher, dass die Sprache des Briefes die eines grösseren zwischen *Arza-PI* und Aegypten liegenden Landes ist, etwa die oder eine des Landes *Ḫati*, jedenfalls aber durchaus ungewiss, ob sie in *Arza-PI* gesprochen wurde. Darum ist es bemerkenswerth, dass in dem anderen Brief in dieser Sprache (Winckler-Abel No. 238), in dem *Ar-za-PI* nicht erwähnt wird, in Z. 16 zu lesen ist *ḫa-at-ta-an-na-*[1]) ► (= *aš*, ev. auch *ru*) + Zeichen für König + *uš*[2]), was zu einer Uebersetzung „hat-

1) Man wird mit diesem Worte schwerlich die Berechtigung einer Lesung *Ḫat-tin* für *Pa-tin* erweisen wollen. So lange keine Schreibung *Ḫa-at-tin* für diesen Landesnamen vorliegt, hat die Lesung *Ḫat-tin*, da sie durch andere Gründe nicht gestützt wird, keine Berechtigung.

2) Es ist nicht nachweisbar, dass *-š* in dem Brief für den König von *Ars(z)a-PI* und in diesem Briefe Nominativendung ist, nicht einmal, dass es eine Nominalendung ist. Es könnte z. B. eine Postposition sein. Es ist ebenso wahrscheinlich, dass *-mi* in Z. 3 ff. ein Nominativ ist (dann ist *KAK-ti-mi DAMḲU-in* = mein Befinden ist gut, oder ähnlich), wie dass dies *miš* in

tischer(n) König" oder ähnlich verleitet. Möglich also, dass die Sprache unseres Briefes im *Ḫ-t*.-lande gesprochen wurde. Dann könnte sie die Sprache der grossen *Ḫ-t*.-könige sein, wäre dann aber nicht die unserer Inschriften, also für eine Entzifferung unbrauchbar.

Vor etlichen Jahren hätte man nun wohl noch zu den „cappadocischen" Keilschrifttäfelchen seine Zuflucht nehmen können, die man ja einmal für Schriftdenkmäler einer kleinasiatischen Sprache gehalten hat und von denen man z. T. wohl noch glaubt, dass sie auch nichtassyrische Wörter enthalten. Nach den vortrefflichen Arbeiten von Golénischeff und Delitzsch darüber (womit man meinen Aufsatz darüber im ersten Heft der „Z. A." von 1894 vergleichen möge) wird man die Hoffnung, darin fremdes, anderes als assyrisches Sprachgut zu finden, aber aufgeben müssen.

Die zweite Methode ist also auch aus Mangel an Mitteln zu ihrer Durchführung nicht anwendbar.

Vielleicht giebt es nun Schriftdenkmäler, welche die der dritten ermöglichen, also eine Entziffernng mit Hülfe von Texten, die nachgewiesener Maassen in einer uns bekannten Sprache in cilicischer oder einer damit verwandten Schrift abgefasst sind.

Texte der ersteren Art giebt es nicht. Aber man hat die cyprischen Inschriften für solche der zweiten gehalten, deren Sprache bekannt ist und deren Zeichen ab und zu Aehnlichkeiten mit cilicischen Zeichen aufweisen. Ich selbst bin mit Hayes Ward und Sayce der unmassgeblichen Meinung, dass die cyprische Silbenschrift von keiner bekannten Schrift besser abgeleitet wird, als von der cilicischen. Allein das bedarf noch eines Beweises. Und selbst wenn die Cyprier sicher cilicische Vorbilder benutzt hätten, so wäre es recht gut möglich, dass diese bei ihnen andere Lautwerthe bekommen hätten. Das dies dann in der That der Fall wäre, lässt sich mit einem Beispiele schlagend nachweisen, das man anführen kann, ohne ein Zeichen der cilicischen Schrift entziffert zu haben. Dass im Cilicischen ↑ und ↨ mit einander wechseln wie ∩ mit ∩, lehrt ein flüchtiger Blick auf die Inschriften. Als ein treffender Beweis hierfür mag dienen die Schreibung ξ (∩) \\// ↑ | C X + [Zeichen] ↑ in Mar. Löweninschrift Z. 4 u. 5 (und dem Bruchstück aus Jerabis bei Wright l. c. Pl. XII?), vgl. mit der in Ham. IV, 1, wo beide Male für ↑ ↨ steht, und der Wechsel von ↑ und ↨ zwischen [Zeichen] und \\// in Jer. I, 1, 2 und 5 und Jer. III, 3. Mit diesen Zeichen müsste man nun wohl die cyprischen Zeichen ↥ resp. ± und ↑ vergleichen. Diese haben aber einen

Z. 23 ist! Dies möge von denen beherzigt werden, welche ein unüberwindliches Faibie für jedes scheinbare Nominativ-*s* oder -*š* haben.

ganz verschiedenen Lautwerth. Das erste Zeichen liest sich *ka*, das zweite *si*, das dritte *ti*, während die cilicischen Zeichen ↑ und ↕ zum Mindesten etwas ganz ähnliches bedeuten müssen. Daraus ergiebt sich, dass das blosse Vergleichen der beiderseitigen Schriftzeichen zu keinem sicheren Resultate führen kann. Was Sayce in Wright's Buch auf p. 178 zusammenstellt, ist deshalb allein schon ein Product von Willkür.

So bleibt denn nur die vierte, die schwierigste aller Methoden, sich in die cilicischen Texte allein zu versenken und ihnen mit ein bischen Scharfsinn und viel Ausdauer abzugewinnen zu versuchen, was zu gewinnen ist. Peiser hat den Versuch gewagt. Aber sein Versuch war ein Sprung ins gänzlich Ungewisse hinein. Darum musste er straucheln. Ich glaube es nicht nöthig zu haben, hier noch einmal und ev. mit noch mehr Gründen nachzuweisen, warum er strauchelte[1]). Wir haben somit einen zwar stark durchwühlten Boden vor uns. Aber der Schatz ist doch noch nicht gehoben. Versuchen nunmehr wir selbst, ihn mit Spaten und Hacke an die Oberfläche zu befördern.

Unsere Entzifferung.

Die Entzifferung der Inschriften wird gelungen sein, wenn zweierlei gelungen ist:

1) Die Feststellung der Bedeutung der Zeichen und Zeichengruppen, 2) die der phonetischen Lesung desselben.

Die erste Arbeit, die zu diesem Zwecke geleistet werden musste, war die Abtrennung und Zusammenordnung der Zeichen der einzelnen Inschriften durch fortwährendes Vergleichen. Der Umstand, dass viele Gruppen ausserordentlich oft vorkommen, erleichterte diese Aufgabe ungemein. Dieser Theil der Arbeit lieferte so unanfechtbare Resultate, dass wir denselben hier, wo uns nur ein beschränkter Raum zur Verfügung stehen kann, nicht mitzutheilen brauchen. Wir bemerkten nun bald, dass ein Zeichen ǀC ausserordentlich oft über einem Zeichen steht, wo, nach unseren Untersuchungen eine Gruppe beginnt, nie in der Mitte oder am Ende einer solchen steht. Dies zeigt sich in vielen Inschriften, wo es vorkommt, in zahllosen Fällen. Wir schliessen daraus, dass es den Anfang einer Wortgruppe andeuten soll[2]). Ein paar gute

1) Ich glaube, dass wir es uns ebenso ersparen können, unsere abweisende Stellung gegenüber den verschiedenen Entzifferungsversuchen von Sayce, Conder, Ball und Halévy zu rechtfertigen. Einmal springt schon bei der oberflächlichsten Prüfung derselben die Willkür in die Augen, womit die Genannten fast durchweg gearbeitet haben und zweitens sind, glaube ich mit Zuversicht sagen zu können, meine Endresultate in der Hauptsache so unabweisbar, dass dadurch ohne Weiteres die der oben genannten Herren annullirt werden. S. über dieselben Lantsheere, „Hittites“ p. 54 ff.

2) Peiser hat bereits ungefähr das Richtige erkannt, indem er darin einen „Sinntrenner“ sah.

sofort verständliche Beispiele liefern Mar. L. und Bulg. oder Bor. Dass I C nicht das Ende einer Gruppe andeuten soll, ersieht man aus Bor, welche mit I C beginnt. Das doppelte zwei Mal vorkommende I C (Schale, Jer. II. 6) wird demgemäss wohl den Anfang eines ganz neuen Abschnitts markiren, darum in der Schaleninschrift, die rund um den Bauch der Schale läuft, den Anfang der ganzen Inschrift, der durch I C allein, das häufig in der Inschrift als Zeichen für den Wortanfang verwandt wird, nicht kenntlich gemacht würde. Dass dies richtig, dass das doppelte I C nicht ein Ende anzeigt, ersieht man daraus, dass es auf der Schale noch ein Zeichen unter sich hat: Wäre es ein Endzeichen, müsste das darunter stehende Zeichen den Anfang der Inschrift bilden. Dann aber müsste dies zu oberst in seiner Reihe stehen [1]). Mit diesen Hülfsmitteln zur Abgrenzung der Wortgruppen vereinigen sich nun andere. Man erkennt sofort (wie dies auch Sayce gethan), dass Ω eine Endung bezeichnet und jedenfalls in ausserordentlich vielen Fällen, in denen es vorkommt, diese Function hat. Man erkennt, dass \\ eine Endung bezeichnet, ebenso ⊕ u. s. w. So gelangt man mit ziemlich leichter Mühe zur Abgrenzung der meisten Wortgruppen, z. B. in Ḥam. I—III, Jer. I und II, Mar. L., Bulg., Bor.

Man erkennt ferner, dass all dies auf alle die genannten Inschriften und andere zutrifft, man findet gleiche Gruppen z. B. in Ḥam. IV, Jer. II und Mar. L. oder in Jer. III und Mar. III etc. und zwar in so grosser Anzahl, dass man mit Sicherheit den Schluss ziehen darf, dass wenigstens die meisten Inschriften in derselben Sprache abgefasst sind, jedenfalls alle die, welche wir zur Grundlage unserer Entzifferungen machen werden. Von kleineren Fragmenten oder auch ganz erhaltenen kleineren Legenden lässt sich das natürlich oft genug nicht mit Sicherheit sagen, so z. B. nicht von der von Fraktin. Von grösseren Inschriften lassen die von Samsat, weil allzu sehr lädirt und die von Kölitolu keine sichere Entscheidung darüber zu.

Nach solchen Voruntersuchungen, die wir nur in ihren Grundzügen anzudeuten brauchen, weil die ganze folgende Untersuchung ihre Resultate bestätigen wird, können wir an die Lösung der ersten der beiden oben angedeuteten Aufgaben hinantreten.

I. Feststellung der Bedeutung der Zeichen und Zeichengruppen.

a. Materialien zur Feststellung der Schriftlehre etc.

Die vier Inschriften von Ḥamat, deren Anfang erhalten ist, sowie die von Izgin beginnen mit: \\//, Jerabis I und

1) **Peiser** fasst das doppelte I C, auch annähernd richtig, als Interpunction und lässt richtig den Wortlaut der Inschrift mit dem darauf folgenden Zeichen beginnen.

Mar. VI mit: ▫|▫ \\// ∩, Mar. L. mit: ▫|▫ \\// ∩, endlich die Inschr. von Bulg. mit: ▫|▫ \\// ∩. Eine Vergleichung dieser Inschriftenanfänge legt es nahe, dass wir in den drei ersten, vielleicht auch: und der vierten verschiedene Schreibungen für einen Begriff oder eine und dieselbe Begriffscombination zu sehen haben und eine Berücksichtigung der Principien der ägyptischen Bilderschrift und der aus einer Bilderschrift erwachsenen Keilschrift, dass ein Ideogramm ist, dessen Lesung ▫|▫ \\// ∩ oder ▫|▫ ist, dass endlich ∩ bereits in \\// ausgedrückt liegt, weshalb es auch fehlen kann. Nun stellt das erstgenannte Zeichen einen Kopf mit Arm da, dessen Hand nach dem Kopfe zeigt und zwar, wie Jer. I, auch Ḥam. II und Izgin ganz deutlich sehen lassen, nach der Nase oder der Partie zwischen Nase und Mund, n i c h t und n i e nach dem Munde. Dieser Umstand macht es unwahrscheinlich, dass in der Figur mit S a y c e das Ideogramm für „sprechen" zu erblicken ist. Es bleibt daher kaum etwas anderes übrig als es (mit M e n a n t, „Recueil" XII, 144) für das Zeichen für „ich" zu halten. Man könnte zwar an „ich bin" denken. Allein das verbietet sich wohl durch den Umstand, dass das Zeichen, nachdem es im Anfange der Inschriften gebraucht ist, in einigen derselben (Ḥam. IV, 4, Ḥam. V, 2)[1]) noch einmal verwandt wird und zwar an ersterer Stelle ganz am Ende der Inschrift. Indess dieser Grund allein ist nicht ausschlaggebend. Aber wohl ein anderer. An den angeführten Stellen, wo das besprochene Zeichen mitten in den Inschriften vorkommt, hat es nicht \\// hinter sich. Daraus darf man wohl schliessen, dass es das Ideogramm nur für ▫|▫, nicht für ▫|▫ \\// ∩ ist, und dass \\// ∩ ein besonderes Wort bezeichnet. Dies beweist nun Bulg. 1 am Ende, falls die Publication der Inschrift zuverlässig ist, wo der Wortbeginner |C zwischen ▫|▫ und \\// ∩ steht. Also steht im Anfang der Inschrift mehr als „ich", demnach wohl „ich + bin"[2]). Darnach wäre das Ideogramm für ich, ▫|▫ die phonetische Lesung und \\// oder \\// ∩ = bin[3]). Das ▫|▫

1) S. auch Jer. III, Z. 3?? oder ist das Zeichen dort, das dem in Rede stehenden Zeichen ähnelt, = „er", da die Hand der Figur von ihr weg zeigt?

2) Aehnlich B a l l, dann H a l é v y in seinem Aufsatz über die Entzifferung unserer Inschriften, der bald nach der Ankündigung unserer Entzifferung in „Z. A" VII erschien.

3) Verführerisch ist es, nach dem Vorstehenden zu schliessen, dass eine zweimal in Jer. II (Z. 1 u. Z. 5) vorkommende Figur (: Je ein Kopf mit Arm daran, einander gegenüber befindlich und nach dem unteren Theil des gegenüber befindlichen Kopfes mit der Hand zeigend) (DU + ICH) = „wir"

in der That = „ich", lässt sich später dadurch weiter erhärten, dass es in Bulg. 1 am Ende das Determinativ für „Person" [sign] vor sich hat. S. darüber unten. Schon hier lässt sich die Vermuthung aussprechen, dass [sign] und [sign] im Anfang (!) der zwei oberen Inschriften von Ivriz Aehnliches wie [sign] bedeuten.

Wir finden nun in einer grossen Anzahl von Inschriften, die nach unserer Ansicht mit „ich bin" beginnen, darnach Gruppen, die mit [sign] endigen, wie auch in der von Bor im Anfange, die nicht mit „ich bin" beginnt. Diese Gruppen müssen daher Nominative bezeichnen (so auch Sayce), dies auch dann, wenn für „ich bin" „ich" oder gar „es spricht" einzusetzen wäre. Der eben erwähnte Thatbestand in der Inschrift von Bor ist dafür eine gute Bestätigung [1]).

Die meisten Inschriften, zumal die grossen Felseninschriften und die auf Stelen, sind von vorne herein als Königsinschriften anzusehen. Die Gruppen mit [sign] am Ende bezeichnen daher im Anfang der Inschriften Namen und Titel von Herrschern.

Im Anfang der Inschriften, die mit „ich bin" beginnen und auch anderer finden wir, wie schon oben erwähnt, ausserordentlich oft ein Kegel- resp. Spitzmützenpaar von mannichfaltigster, bald gleicher, bald verschiedener Form, dessen Varianten nur einen Begriff ausdrücken. S. Ham. (I), II, III und V, Jer. I, Jer. II, Mar. Löwe, Gürün II, 3, Bor. Da wir dieses Paar, abgesehen von der Inschrift von Izgin, fast nur im Anfang der Inschriften finden, so erhellt, dass damit nicht lediglich ein Laut oder ein Lautcomplex angedeutet werden soll, sondern ein Begriff und zwar ein allgemeiner, der im Anfang der Inschriften als ein Titel oder im Titel des Königs einen besonders passenden Platz findet. Damit eng verbunden finden wir oft den einfachen Kegel (Jer. I, 1, Jer. II, 1, Izgin, Columne II, 2, Gürün II. 3, Schlumb., Siegel No. 12 nec non Inschrift des *TAR-(BI + BI)-U-(AŠ + ŠÍ)-MÍ*). Es liegt nahe, diesem, der oft allein in den Inschriften vorkommt, eine ähnliche Bedeutung wie dem Doppelkegel zu vindiciren. Diese wird ganz ausserordentlich nahe gelegt, wenn nicht gesichert, durch Bulg. 1, wo im Gegensatz zu zahlreichen Inschriften u. A. auch zu

bedeutet. Dass diese Figur mit der oben besprochenen zusammenzustellen ist, dafür spricht besonders auch, dass ihr ebenfalls im Anfang der Inschrift \\// nachfolgt, nachher aber nicht. Man ist daher versucht, die Figur + \\// als „wir sind" zu deuten. Ein Pluralis majestaticus könnte nicht auffallen in Königsinschriften, in denen der König, wie wir sehen werden, sowohl durch einen Kegel als auch durch zwei bezeichnet wurde*).

1) Ohne diesen könnte man ja z. B. nach arabischen Analogien [sign] für ein Zeichen der Accusativendung erklären.

der von Bor, wo zwei Kegel im Anfang der Inschriften, nur ein Kegel abgebildet ist [1]) und weiter dadurch, dass das Zeichen [Zeichen] ausser vielleicht vor [Zeichen] (von dem wir später sehen werden, dass es die phonetische Lesung des Kegels sein könnte [2])) nur vorkommt über (vor) dem einfachen Kegel (Ḥam. I—III) und dem Doppelkegel (Mar. VI, 3; Izgin Col. I, 4, Col. IV, 3 [2]). Wir dürfen demnach annehmen, dass auch der einfache Kegel einen hervorragenden Platz im Titel des Königs bezeichnet.

Nun beginnt Jer. I [3]) mit: [Zeichen] + X + [Zeichen]. Darin ist, was zwischen [Zeichen] nach [Zeichen] und [Zeichen] steht, als Gruppe auszusondern. Denn [Zeichen] ist ja nach dem oben Dargelegten Endung und [Zeichen] Ideogramm. Wiederum aber ist von dieser Gruppe abzulösen [Zeichen], da [Zeichen] auch ein Ideogramm und [Zeichen] Nominativendung. Die drei ersten Zeichen der nachbleibenden Gruppe allein finden wir noch zweimal, nämlich in Jer. II, 1 und Jer. III, 2, die ganze Gruppe und zwar auch in der Verbindung mit [Zeichen] in unserer Inschrift Jer. I in Z. 2 und Z. 4—5 und mit der Variante [Zeichen] für [Zeichen] (worüber wir oben geredet haben) in Jer. III, 3, womit jedenfalls J. II, 1 zu vgl., wo zwischen den drei ersten Zeichen und [Zeichen] ein sonst nicht vorkommendes Zeichen steht. Die häufige Verbindung der drei resp. fünf Zeichen mit [Zeichen] lehrt, dass sie damit ein Ganzes bilden, erst damit zusammen einen Titel. Die drei resp. fünf Zeichen kommen zusammen nur in Inschriften aus Jerabis vor, [Zeichen] überall. Somit bezeichnen die drei bis fünf Zeichen etwas für Jerabis Charakteristisches, [Zeichen] etwas

1) Beachte besonders, dass sowohl der einfache Kegel in Bulg. als auch der doppelte in Mar. L. und Bor vor [Zeichen] — steht.

2) Vgl. dazu unten, wo nachgewiesen werden wird, dass sowohl der einfache als auch der doppelte Kegel die Lesung [Zeichen] — hat.

3) Es muss hier bemerkt werden, dass, was bereits von Ball bemerkt ist, die vier Columnen der Inschrift nicht für sich nach einander zu lesen sind, also dass die ganze Inschrift 5 × 4 Fächer hätte, sondern dass sie deren nur fünf hat, die sich quer durch alle vier Columnen erstrecken. Dies ergiebt sich zum Beispiel aus einer Vgl. von Fach 1, Col. III (ganz links bei Wright) und Fach 2, Col. III mit Fach 4, Col. I (rechts von Col. III bei Wright) und Fach 5, Col. I etc. Peiser hat diese Inschrift falsch geordnet, gleichwohl aber im Zusammenhang übersetzen können.

Allgemeines. Den drei bis fünf Zeichen folgt nie die Endung Ω, auch nicht vor △. Es ist daher wahrscheinlich, dass sie keinen Nominativ eines Adjectivs oder Substantivs darstellen, sondern statt dessen einen Genitiv oder das erste Glied eines Compositums. Der König wird daher mit der Gruppe + △ bezeichnet als „Etwas von etwas Anderem". Dies Etwas ist etwas Allgemeines, für den König Charakteristisches, das Andere für Jerabis charakteristisch. Wir meinen daher, dass △ = König, die Gruppe von drei (bis fünf[1])) Zeichen aber das Gebiet von Jerabis bezeichnet. Da dies Resultat bestätigt wird durch die *Tarkuaššimi* (?)-legende, so dürfen wir es als gesichert annehmen und darauf verzichten, nachzuweisen, dass die Gruppe nicht etwa einen Gott, △ dann „Diener", „Priester" oder Aehnliches bezeichnet. Dass die Gruppe keinen Personennamen, also Königsnamen, darstellt, geht, abgesehen von dem stets dahinter fehlenden Nominativzeichen auch daraus hervor, dass sie in allen drei grösseren Inschriften aus Jerabis erscheint, die, wie die Schrift derselben zeigt, aus verschiedener Zeit stammen müssen, nämlich den ganzen Zeitraum umspannen müssen, aus dem wir überhaupt Inschriften von Jerabis haben.

Aber wozu steht nun, wenn der Doppelkegel ähnliche oder gleiche Bedeutung hat wie der einfache, so oft der letztere unmittelbar vor, in der Legende *Tarkuaššimi* (?)'s scheinbar nach dem ersteren? Hierüber giebt uns der Umstand einen Aufschluss, dass der Doppelkegel im Anfang der Inschriften wie auch der einfache, der für den Doppelkegel in Bulg. 1 eintritt, nie ein Ω nach sich hat, überhaupt keine Endung. Ich denke mir, dass diese Zeichen dort Symbole sind, die nicht gelesen werden sollen und die Inschriften, worin sie vorkommen, als Königsinschriften bezeichnen. S i e e r s c h e i n e n, w i e s i c h z e i g e n w i r d, s t e t s e r s t d a n n, w e n n d i e H a u p t t i t e l g e n a n n t s i n d.

Zu anderen Titeln des Königs gehört ⟨Zeichen⟩ — in verschiedener Schreibung, wie sich aus der gelegentlichen Stellung unmittelbar hinter dem Doppelkegel oder dessen Aequivalent, dem einfachen Kegel, und dem Umstande ergiebt, dass es dann mit der Endung Ω(∩) versehen wird. S. in dieser Stellung namentlich in Mar. L. 1 ⟨Zeichen⟩∩Ω, Bulg. 1 ⟨Zeichen⟩ (+ Ω?), Bulg. 2 ⟨Zeichen⟩∩ (unmittelbar hinter dem Kegel!), Bor 1 ⟨Zeichen⟩Ω.

Eine häufige Gruppe ist ⊕ ⟨Zeichen⟩ mit verschiedenen folgenden

1) Wir werden unten sehen, dass nur die 3 ersten Zeichen das Gebiet von Jerabis bezeichnen.

Zeichen. S. Mar. L. 5, Izg. Col. III unten, Col. IV, 2, Ivr. I, Bulg. 2 + 5, Bor 3, Anfang der Schaleninschrift, Siegel Schlumberger 2, 3, 4.

In der Schale von Babylon (im Anfang hinter) finden wir die genannten beiden graphischen Ausdrücke combinirt: . (Dass das darauf Folgende davon abzutrennen, zeigen z. B. Ḫam. I—III gegen das Ende.) Nun hat nie die Nominativendung, wohl aber , welches ein Titel des Königs ist. Wir schliessen demnach analog dem oben gemachten Schluss, dass die Gruppe einen () von bezeichnet. Ferner steht , so oft es vorkommt, stets im Anfang einer Gruppe, nie in der Mitte oder am Ende. Es kann daher nur ein Ideogramm bezeichnen. Aber auch , so oft es vorkommt, steht, abgesehen davon, dass häufig davor steht (s. Mar. L. 5, Izg. Col. III u., IV, 2, Ivr. I, 1, Bulg. 2 + 5, Bor 3, Schale, Schlumb. 2—4), nur im Anfang einer Gruppe, nie in der Mitte oder am Ende. Auch dies Zeichen kann daher nur ein Ideogramm sein. Man sieht nun, dass, während nach , wenn davor steht, fast stets noch andere Zeichen folgen, dies nie mit vor der Fall ist. Folglich wird in diesem Falle das durch das Ideogramm angedeutete Wort nicht flectirt, wird also nicht gesprochen, bildet keinen Bestandtheil der Sprache, sondern nur der Schrift, ist also ein Determinativ.

Wir finden nun in Jerabis I, 2 u. 4—5 unmittelbar vor der Gruppe, in der wir den graphischen Ausdruck für das Land von Jerabis erkannten, eine Gruppe mit den Hauptbestandtheilen —, die in Inschriften aus Jerabis ganz besonders häufig vorkommt (s. Jer. II, 1 + 3, Jer. III, 1, 3 rechts, 5, Pl. XII, Fig. 2 bei Wright), sonst nur noch in der von Bulg. (Z. 2) und der der Schale. Diese steht in letzterer Inschrift zusammen mit () —. Da das Zeichen anderswo ausser in Jerabis nur noch vielleicht in der unter No. 3 o. auf p. 258 (24) genannten Inschrift vorkommt, sonst nie, so ist es wahrscheinlich, dass es mehr als einen einfachen Laut, also einen grösseren Lautcomplex andeutet, und, da jene Gruppe mit im Anfang auf der Schale ebenso eng verbunden ist mit — wie die andere mit beginnende (s. o. p. 275 (41) f.) in Jer. I, II u. III, so darf man annehmen, dass beide mit beginnende Gruppen dasselbe Wort darstellen.

Nun hat die Gruppe auf der Schaleninschrift das Zeichen vor sich; dies ist ein vorgesetztes Determinativ; die Gruppe mit im Anfang in der Inschrift I von Jerabis bezeichnet ein Landgebiet. Also ist das Ideogramm für Land oder Gebiet. Folglich bezeichnet auch mit dem Determinativ davor ein Land, und da ein Verhältniss des Königs zu diesem Lande bezeichnet, und nach den oben angeführten Stellen keinen Genitiv als Ergänzung vor sich nöthig hat, wird etwas Aehnliches wie König z. B. Fürst, vielleicht Priesterfürst, möglicherweise auch Priester oder Oberpriester bedeuten.

Wie wir schon im Vorhergehenden sahen, kann das Determinativ vor einer mit beginnenden Gruppe fehlen und angewandt werden. Demgemäss werden wir auch an den Stellen, wo vor   nicht steht, dies als Landesnamen aufzufassen haben, also in Ḥam. I, Z. 3, in Ḥam. V, Z. 3, in Mar. II im Anfang, in Mar. III im Anfang, möglicher Weise (nach Peiser's Collation) in Samsat Z. 2 v. u., ferner in Palanga Z. 3, Bulg. 1 bis. 4, Siegel Schlumberger No. 6, Siegel aus Niniveh 2 (?), 4—8. Den weiteren Beweis für das Vorkommen von Determinativen, die nach Belieben gesetzt werden können, unten.

Diese beiden Ideogramme für „König“ und „Land“ sind die wichtigsten. Mit deren Eruirung ist ein wichtiger Schritt vorwärts gethan. Damit lassen sich unter Anwendung der nöthigen Vorsicht eine ganze Reihe von Gruppen oder Ideogrammen für Ländernamen finden, nämlich z. B. da, wo sich eine nachweislich zusammengehörige Gruppe oder ein Zeichen zwischen und dem Kegel oder befindet. So wird die Gruppe in Ham. IV, 1 und Ham. V, 2 und 3 einen Landesnamen darstellen, weil zwischen und — befindlich. Am Schluss von Bulg. werden wir sicherlich ausser noch eine Reihe anderer Landesnamenzeichen zu suchen haben etc.

Wir werden nun versuchen, die Bedeutung von noch ein paar anderen Ideogrammen festzustellen. Bulg. enthält im Anfang vor dem Z. = „König“ (s .o.) , eine Gruppe, die mit der Modification, dass das fünfte Zeichen gewöhnlich fehlt und einmal durch ein ähnliches ersetzt wird[10]), im Nominativ in allen Inschriften vom Südwesten des Taurus vorkommt, deren Anfang erhalten ist (Bulg. 1, Bor 1, Ibriz I u. II), in drei resp. vier Inschriften, die, nach dem ein wenig variirenden Typus zu urtheilen, aus verschiedenen Zeiten, also auch von verschiedenen Königen

stammen. Die Gruppe bezeichnet daher wahrscheinlich einen Titel, keinen Namen, und zwar einen Titel lediglich der Könige, deren Inschriften wir westlich vom Taurus gefunden haben. Ohne ∩, mit anderen Zeichen am Ende kommt die Gruppe auch in Bulg. 2, 3, Andaval 3 vor. In Bulg. 1 haben wir also zu interpretiren: .. ich bin ... ein ... ∩. Nun steht am Ende von Z. 1 derselben Inschrift noch einmal „ich bin", dann ..., darauf folgt die Gruppe ... —. Es scheint also, ob wir noch einmal „ich bin... ein ... —" zu lesen hätten. Aber das wäre sogut wie undenkbar und ist auch ausgeschlossen; denn am Ende der Gruppe für den Stamm des Titels steht hier nicht ∩, sondern ... wie nach dem später folgenden Titel ... nicht die Nominativendung ∩ wie in Bor 1 und wohl auch Bulg. 1 folgt, sondern ... Wir haben es also offenbar mit einem anderen Casus zu thun, der demnach von einem folgenden Worte abhängig sein muss. Nach ... folgt ..., ein Zeichen, das sich nicht unter den Titeln befindet, die nach dem ersten „ich bin" folgen und die dem ... ∩ coordinirt sind. Wir nehmen desshalb vor der Hand an, dass ... nicht mit dem ihm Vorhergehenden coordinirt ist, demnach ihm übergeordnet ist. Demnach wäre das nach „ich bin" Folgende — drei Wörter auf ..., resp. ... + ... — dem durch ... Ausgedrückten subordinirt und da wir bereits mehrere Male gesehen, dass der Genitiv dem Regens vorangehen kann, so drängt sich uns der Gedanke auf, dass die vor ... stehenden vier Wörter als Genitive aufzufassen sind. Dann benannte sich derselbe König als ... —, König, Fürst und als Etwas von einem ... —, einem Könige, einem Fürsten. Dann läge es sehr nahe, ... als „Sohn" zu deuten, weiter die nach dem zweiten „ich bin" stehende Gruppe, die nicht nach dem ersten folgt, als die für den Namen des Vaters. Ueber ... = „Sohn" später mehr.

Ein anderes Ideogramm wäre in folgender Weise zu eruiren: In Bor 1 finden wir die Gruppe ... + ... ∩; dem ersten Zeichen begegnen wir auch in Bulg. gegen den Schluss, auch dort durch vorherg. I C als Anfang einer Gruppe oder als für sich stehendes Zeichen charakterisirt. Dasselbe Zeichen findet sich in Jer. I am Schluss mit C darnach. Darnach folgt das Ideogramm für Sohn (?),

davor steht eine häufige Zeichengruppe (s. H. IV, 1, Jer. II, 2, 4, 7, 8, Jer. bei Wright l. c. XI u. XII, Mar. L. 4 bis und am Ende). Dieses [Zeichen] steht nie in der Mitte oder am Ende einer Gruppe. Wir nehmen daher an, dass es ein Ideogramm ist.

Ebenso von [Zeichen], dessen Umgebung in Mar. L. 4 am Ende und 5 im Anfang zeigt, dass es für sich steht, wie auch Jer. I gegen das Ende, Hamat V, 2, wo es mit dem Nominativ-Zeichen versehen ist, so auch Mar. III gegen die Mitte und Boghazköi Z. 1. Eine Vergl. dieser Stellen zeigt, dass die mitunter unter dem Zeichen stehenden Zeichen) (die Bedeutung nicht modificiren, also auch wohl sonst nicht.

Ebenso wird auch das Zeichen [Zeichen], das in Bulg. 1 und Bor 1 hinter Wörtern resp. für Priesterfürst (s. u.) und für Priester oder Fürst steht und hinter sich [Zeichen] hat, wohl ein Ideogramm sein, ob man es nun mit einem ähnlichen Zeichen in Jer. I, 2 und 5 oder mit einem in Jer. III, 3 identificirt, denen sofort die Endung [Zeichen] oder [Zeichen] folgt.

Endlich — damit wollen wir abbrechen — dürfte auch [Zeichen] ein Ideogramm sein, das in der Schaleninschr. zwischen den zwei Wörtern [Zeichen] und [Zeichen] + X (s. das Folgende und Mar. 4!) steht, also allein einen Begriff ausdrückt, auch nur im Anfang einer Gruppe steht, so in der oben p. 277 (43) bespr. Gruppe für einen Landesnamen, in Mar. L. 1, Mar. VI, 3, Bor 2 etc. S. zu dessen ev. Bedeutung oben p. 246 (12).

Wir müssen nun noch einen Angehörigen einer besonderen Kategorie von Ideogrammen betrachten, nämlich derjenigen, die auch als Determinative verwandt werden.

In Ham. IV, 1, Mar. L. 4 (bis) und am Ende finden sich die Gruppen [Zeichen] — u. X + [Zeichen] —, stets in dieser Reihenfolge, in Jer. II ebenfalls, aber auch in umgekehrter Reihenfolge und nie mit [Zeichen] davor (Jer. II, 2, 4, 8). Ob in Jer. bei Wright Pl. XII vor der Gruppe [Zeichen] gestanden, ist ungewiss. Dem [Zeichen] entspricht in der älteren Schrift, wie z. B. Mar. L. 3 gegen das Ende: [Zeichen], vgl. mit Ham. V, 3 (bis) zeigt, das Vordertheil eines menschlichen Kopfes mit langem Halse daran, oder, wie Mar. L. 5 u. Mar. V, 1: zwei einander gegenüberstehende [Zeichen] mit Etwas dazwischen, vgl. mit Jer. III, 5 zeigen, ein menschlicher Kopf mit langem Hals daran. Zur Identität beider Kopffiguren vgl. z. B. Jer. III, 5 mit Pl. XXI, No. 3 bei Wright l. c. Da in den Inschriften nie menschliche Ganzfiguren verwandt werden, dagegen viele Köpfe und Kopf-

profile, so denkt man, dass der Kopf eine menschliche Figur vertreten soll, demnach der einfache Kopf mit Hals den „Begriff“ „Mensch“ oder „Mann“ ausdrücken soll, und da dieser vor einer gewissen Gruppe stehen aber auch fehlen kann, wie dies von ⊕, dem Ideogramm und Determinativ für Land gilt, so denkt man weiter, das ξ, das sich daraus entwickelt hat, Determinativ für „Person“ ist. Da wir meinen, das ▫|▫ = „ich“ und dies Zeichen in Bulg. 1 am Ende vor sich ξ hat, ξ aber nur im Anfang einer Gruppe steht (s. z. B. Bulg. 3, Bor 1), so scheint gegen eine solche Deutung nichts einzuwenden zu sein. Gruppen mit ξ im Anfang würden also vor der Hand als Bezeichnungen für Personen zu betrachten sein.

So liessen sich noch eine ganze Reihe von Ideogrammen ausfindig machen.

Die meisten Wörter aber werden nicht durch ein Zeichen, sondern durch mehrere ausgedrückt, die dadurch verrathen, dass sie nicht lediglich Ideogramme sind, dass sie 1) sehr häufig vorkommen, u. dass sie 2) in allen Theilen von Gruppen, im Anfang, in der Mitte und am Ende vorkommen. So z. B. ▫|▫, welches in ▫|▫ \\// ∩ (Mar. L. 1) im Anfang, in der Gruppe ▫|▫ ⟲ ◁ ▫|▫ — z. B. in Bulg. Z. 1 in der Mitte und z. B. in H. IV am Ende in der Gruppe ⟲ ▫|▫ am Ende vorkommt, so ∩, welches am Ende der Gruppe ▫|▫ \\// ∩ steht, wie der Gruppe ⊞ C ∩ in Bulg. 2 etc., so ⋎, welches mitten in einer der ersten Gruppen von Bulg. (d. h. genauer am Ende des ersten Theils derselben), im Anfang der Gruppe ⋎ ▫|▫ ⊓ in Bulg. 1, in Bulg. 2 vor ⊕ am Ende einer Gruppe steht. Aehnliches lässt sich sagen von ↑, C, ⟲ etc. Diese Zeichen müssen also Lautzeichen sein, ob nun für einen Consonanten allein oder für einen Vocal allein, ob für eine Combination von Consonant und Vocal, ob für Consonant + Vocal + Consonant, lässt sich natürlich im Einzelnen schwer sagen. Aber so viel doch, dass, je öfter ein solches Lautzeichen vorkommt, dessen Werth desto einfacher, je seltener, desto complicirter ist. Z. B. würde man ▫|▫, das ausserordentlich häufig vorkommt, ebenso ∩ (∩) oder ↑ (↑). C. ⋎, ⊕ einen möglichst einfachen Lautwert beilegen müssen, einen complicirteren dagegen ⊫. Das Zeichen ▫|▫ oder dessen Laut kommt im Anfang von Bulg. z. M. (ich rechne dabei die phonetischen Lesungen einiger Ideogramme, die wir später finden werden, nicht mit) in ca. 30 Wörtern 12 Mal vor und 15 Mal, wenn ich die phonetischen Lesungen von „König“ und „Sohn“ mitrechne, wobei allerdings in Betracht zu ziehen ist,

dass mehrere Wörter mit o|o wiederholt werden. Ein solches Zeichen kann allerhöchstens eine Combination von Vocal und Consonant bezeichnen. Das Wahrscheinlichste aber ist es, dass es lediglich e i n e n Laut bezeichnet. Gäbe es aber e i n Zeichen für e i n e n Laut, hätte demnach das Cilicische wie das Aegyptische Zeichen für einfache Laute, dann wäre es weiter wahrscheinlich, dass es Zeichen für alle einzelnen Laute hätte. Als solche liessen sich dann vorläufig auch (C) , , , auffassen.

Da das Cilicische Ideogramme und Lautzeichen hat, so dürfte es nahe liegen, dass es auch beide miteinander combinirt hat. In welcher Weise, hoffen wir im Folgenden zu zeigen.

In Mar. L. 5 finden wir eine Gruppe , darauf o|o , darauf (!). Eine Gruppe, die der ersten und letzten ähnlich ist, jedenfalls mit denselben drei Zeichen beginnt, findet sich in Mar. L. Z. 1 im Anfang und Z. 2 am Ende. Diese zwei Gruppen müssen, weil die erste im Anfang der Inschrift bald nach „ich bin" steht, Titel oder Namen des Königs von Mar'aš sein. Es liegt daher nahe, die Gruppen in Z. 5, Varianten oder andere Formen desselben Wortes, ebenfalls dafür zu halten. Die zweite der Gruppen in Z. 5 hat ein am Ende. Von diesem galt es bereits oben (p. 279 (45) für wahrscheinlich, dass es den Genitiv andeutet. Wir nehmen das daher auch hier an. Dann ist die erste Gruppe auf eine Form in anderem Casus und dann wohl eine im Nominativ, da das Wort o|o mit am Ende in der Titulatur des Königs von Bulg. Z. 1 nach lauter Nominativen nur Genitiv oder Nominativ sein kann und da keinen Lautwerth haben kann, wie in Bulg. 1 vgl. mit in Bor 1 in Verbindung mit dem Umstand lehrt, dass ganz besonders häufig, scheinbar nach Belieben, nur im Anfang und am Ende von Gruppen steht (s. Bulg. 2 im Anfang, 3 am Ende — neben —, — neben — !). Bezeichnen also die zwei uns interessirenden Gruppen von Mar. L. Titel des Königs, ist der erste ein Nominativ, der zweite ein Genitiv, steht dazwischen endlich ein Wort, das ein Substantiv sein wird, da es (s. Mar. L. 4) mit der Endung versehen wird, welche sehr wahrscheinlicher Weise Nominativendung ist, dann wird unter Berücksichtigung eines analogen Falls in Mar. L. Z. 4, der gleich zu besprechen ist, der Genitiv von o|o , nicht von einem folgenden Worte abhängig zu denken sein. Wir hätten dann das Verhältniss

der drei Wörter zu einander so aufzufassen: X, Etwas von X. Der Umstand, dass X ein Titel des Königs, legt es (cf. oben p. 279 (45)) nahe, dass = „Sohn" ist. Der eben erwähnte ähnliche Fall in Mar. L. 4 ist folgender: nach (Variante für) X + und ein paar darauf folgenden Wörtern findet sich dort + (!) + X + mit dem am Ende, welches sich als Genitivzeichen zu ergeben scheint. Wir vermuthen also auch hier eine Bedeutung wie „X . . ., Sohn von X". Dann wäre () die phonetische Schreibung von , wovon wir oben meinten, dass es „Sohn" bedeuten könne! Dass dies richtig, zeigt eine eigenthümliche Erscheinung, die eine grosse Mannichfaltigkeit von Combinationen von ideographischer und phonetischer Schreibung enthüllt. Bezeichnen wir mit S, mit a und mit z, so finden wir: S allein in Jer. I am Ende, vielleicht Jer. III, 3, Pl. XIX, No. 8 aus Jerabis bei Wright, Bulg. 2.

$a + z$ (—) in Mar. Löwe 4 bis, 5 bis, 6 (?), Mar. II, Z. 2, Bulg. 3 (?), And. 1, Schale (!), und wohl auch in Jer. II, 2 + 7 + 8 oder nur in Zeile 2 oder nur in Z. 7 + 8 daselbst [1]).

$S + a + z$ in Bulg. 3 (!).

$a + z + S$ in Mar. Löwe 6, Mar. III, 1 (!).

$a + S$ in den bisher publicirten Texten nicht.

$S + z$ in Mar. Löwe 4.

$a + S + z$ in Mar. Löwe 5.

Aus diesen zahlreichen Stellen dürfen wir unbedenklich schliessen, dass in der That — das Ideogramm für , und dass sich dann für die Verwendung von Ideogrammen und deren phonetischen Schreibungen folgende Regel aufstellen lässt: Man kann rein ideographisch und rein phonetisch schreiben, aber auch beide Schreibungen combiniren, indem man die phonetische vor oder nach der ideographischen oder diese zwischen die Theile der phonetischen oder den letzten Theil dieser nach der ideographischen schreibt. Dass kein Fall vorkommt, wo das erste Zeichen für „Sohn" (?) mit dessen Ideogramm dahinter, ohne das letzte Z. dahinter, gesetzt wird, könnte auf Zufall beruhen. Wir werden gleich sehen, dass dies in der That der Fall ist. Denn die oben besprochenen Varianten öffnen die Augen über eine zweite Serie. Da die Kegel, welche die Königswürde bezeichnen, ganz ausserordentlich variiren, so ist

1) Beachte, dass auf die ev. mit $a + z$ zu identificirende Gruppe in Z. 2 eine der oben besprochenen Gruppen in dem Casus folgt, den wir für den Genitiv halten II)!

man geneigt, jeden Kegel für einen Königshut zu halten. Nun findet sich Bulg. 5: ▫|▫ + Kegel + ᑕ. Nach der Analogie des eben besprochenen Falles wäre ▫|▫ ᑕ die phonetische Schreibung für den Kegel. Da oben angenommen werden musste, dass ∏ wahrscheinlich nur einen Laut darstellt — und, fügen wir gleich hinzu, einen Vocal[1]), da es in der Gruppe (∏) \\\\// ↑, wo \\\\// kein Ideogramm und, weil es sehr häufig vorkommt, nicht mehr als eine Combination von Vocal und Consonant bezeichnen kann, stehen und fehlen kann — so wird auch mit dem Kegel + ∏ + ᑕ + ∩ (Bulg. 3) nichts Anderes gemeint sein. Oben sahen wir, dass (p. 274 ff. (40 ff.)) der einfache Kegel dieselbe Bedeutung wie der doppelte hat und dass ⦚ im Anfang und am Ende von Gruppen wenigstens oft (wenn nicht stets)[2]) keinen Lautwerth hat. Daher wird auch ⦚ ▫|▫ + Doppelkegel + ᑕ (Bulg. 2) hinzuzuziehen sein. Demnach dürfte ▫|▫ (∏) ᑕ ∩ die Lesung des Königsideogramms sein. Demnach dürfte auch in ▫|▫ + Kegel in Bor 4 lediglich ein Ausdruck für „König" zu suchen sein, also dessen Ideogramm mit vorhergehendem ersten Theil der phonetischen Schreibung. Es fallen uns nun abermals Schuppen von den Augen. Wir fanden oben in einer Reihe von Fällen im Anfang der Inschriften den Kegel = König, in einem Falle erwiesenermassen mit der Gruppe für einen Landesnamen davor. Dass eine solche auch sonst vor dem Kegel steht, deute ich nur an (s. z. B. Bor. 3, Gürün III, 3, Boghazköi in den „Aediculen" (!)[3]). Nun finden wir aber in einer Reihe von anderen Fällen, wo der Kegel mit Landesnamengruppe davor nicht steht, im Anfang der Inschriften ▫|▫ ᑕ — mit je nach dem Fundorte verschiedenen Gruppen davor: Ham. I(?)—III mit ♀ ⌧, (Ham. V mit einem anderen Zeichen davor), in Mar. L. mit X + ||⊢ davor, scheinbar (!) ibidem auch mit

1) S. Halévy's Beobachtung (unabhängig von mir) in der „Revue sémitique" 1893, Jan. p. 60.

2) In weitaus den meisten Fällen steht ⦚ am Ende eines Wortes nach der Endung, nie in der Mitte, soweit ich sehe, einige Male im Anfang, nie isolirt. Daraus darf man vielleicht schliessen, dass es irgend eine Modification der Endung bezeichnen soll ev. auch des Wortanfangs, die durch die enge Verknüpfung zweier Wörter in der Rede hervorgerufen wird. Bezeichnete es einen Laut, so wäre es wahrscheinlich, dass es auch einmal in der Mitte einer Gruppe vorkäme.

3) Dass dort der Kegel mit Bügel darüber keine Säule mit Volute darstellen soll, wie z. B. Humann und Puchstein meinen, zeigen die Inschriften, in denen die Combination beider Zeichen als Schriftelement auftritt. S. vor Allem Kölitolu Z. 2, wobi auch Izg. Col. IV, 11, Palanga Z. 4 und wohl auch Fraktin links bis. Vgl. zu dieser Hieroglyphe den mit dem Spitzhut bedeckten Kopf mit Bügel darüber in Jer. I, 2 u. 5 und Jer. III, 3, sowie in Fraktin rechts.

⊕ ⊕ ♀ davor, in Bor mit ⊏ ▫|▫ ⟍ davor. Vgl. vielleicht — ▫|▫ + X + (+ ∩ im Anfang von Bulg., falls das zweite Zeichen = ‖ [1]) und ein anderes Ideogramm für König = ▫|▫ (— ist. Durch diesen Thatbestand, scheint ▫|▫ (— als phonetische Schreibung für den Kegel gesichert, um so mehr, als in verschiedenen der genannten Fälle (Ham. I(?)—III, V; Bor 1) unmittelbar darauf der Doppelkegel folgt, der so oft hinter dem einfachen steht (s. o. p. 274 (40)).

Ein weiterer Fall eines einem Ideogramm vorgesetzten phonetischen Complements scheint folgender zu sein: Nach Mar. L. 4 und der Schale ist ||ᚦ ein Zeichen für sich, wohl für ein Substantiv, also ein Ideogramm. Ein Vergleich der beiden Stellen scheint, da aus Mar. L. 4 hervorgeht, dass ∩ + X eine Gruppe für sich, zu lehren, dass ⊂ vor ||ᚦ auf der Schale ein phonetisches Complement ist.

Phonetische Complemente, die den Ideogrammen nachgesetzt werden, lassen sich z. B. auch in folgenden Fällen nachweisen. In Ham. IV, 4 treffen wir ⊕ (—, dito in Jer. I vor ⊃ = „Fürst?", dito in Mar. Löwe 4 (zum davon ev. zu trennenden folgenden ↑ ∩ siehe Ham. I—III, V Anfang, zur Verbindung von ⊕ (mit ↑ ∩ s. vielleicht Mar. V, Z. 2), ebenso in Bulg. 5 (mit ↑ dahinter, worin, wie wir gleich sehen werden, nur ein Vokal steckt). Da (, weil sehr häufig vorkommend, nur einen einfachen Laut oder 2 ausdrückt, und da ⊕ (in Inschriften aus allen möglichen Gegenden erscheint, so ist es nicht anzunehmen, dass in der Gruppe ⊕ (⊕, das Ideogramm für „Land", als Determinativ für (verwendet ist, vielmehr, dass (das phonetische Complement zu ⊕ = „Land" ist. Der Stamm des Wortes für „König" und der des für „Land", endigen also auf denselben Laut und es darf daher künftig in Erwägung gezogen werden, ob nicht beide Wörter desselben Stammes sind und ob nicht ⊕ statt = „Land" genauer = „Herrschaftsgebiet".

Das Zeichen (dürfte gemäss Jer. I gegen den Schluss dann auch als phonetisches Complement von dem Ideogramm ⊏ betrachtet werden, und wenn diesem Ideogramm in Bor 2 ⟍ + ∩, die Nominativendung folgt, in Mar. VI, 3 ⟍ (!) allein, so dürfte die Vermuthung gewagt werden, dass (und ⟍ z. Th. gleiche Laute

1) ‖ steht verschiedentlich nach dem Doppelkegel: Jer. I, 1. Gür. II, 3. Vgl. Schlumb. No. 12.

bezeichnen und diese Vermuthung dürfte eine schöne Bestätigung erfahren durch Mar. L., 1 und 2, vgl. mit 5 bis, wo für X + ||⊦ ▫|▫ (— mit (an vierter Stelle eine bereits oben damit verglichene Gruppe eintritt, die ⟍⟍ an vierter Stelle hat. Zu ⟍⟍ (+ X) = (s. unten. Die eben gemachte Beobachtung veranlasst eine weitere Beobachtung: Wir vermutheten, dass ⊳ ◁ 1) ein Ideogramm mit phonetischem Complement (oder ⟍⟍ ist. Nun findet sich als Titel in Mar. L. 1 (◇[2]) ◇ ꝭ ▫|▫ ((?) ∩ —, in Mar. VI, 3 ◇ ◇ + X + ⟍⟍, in Bor 2 ◇ ꝭ + X + ⟍⟍ ∩ (ebenfalls als Titel). Da das doppelt gesetzte ◇ anzuzeigen *scheint* (s. aber o. p. 246 (12)), dass ein Plural auszudrücken war (s. u.), so kann, da die erste und letzte Gruppe wenigstens Titel des Königs bezeichnen, mit dem ersten Theil des Titels nur ein Genitiv Pluralis bezeichnet sein, so dass der ganze Ausdruck die Form: X von den Y's hätte. Die Wörter, die diesen Genitiv regieren, haben nun in allen 3 Fällen einen ähnlichen Laut ((oder ⟍⟍, s. o.) am Ende. Die Vermuthung drängt sich daher auf, dass X = ▫|▫ (∩[3]) und dass ꝭ phonetisches Complement zu ◇[12]).

Soweit hiervon. Analogien (aber nur Analogien!) mit den Principien der ägyptischen Schrift drängen sich nach dem Vorhergehenden so sehr auf, dass man sich versucht fühlt, nach weiteren Aehnlichkeiten zu spüren und zu dem Zwecke den Versuch zu machen, tiefer noch in die Schriftlehre einzudringen.

Wir hielten es oben für wahrscheinlich, dass es Zeichen für einfache Laute und für complexe Lautgruppen giebt. Oben p. 273 f. (39 f.) sahen wir bereits, dass für ⟍⟍// ⟍⟍// ∩ und umgekehrt eintritt. ∩ bezeichnet also den letzten Theil des durch ⟍⟍// ausgedrückten Lautcomplexes, oder kann überhaupt, nicht nur beim Verbum, sondern auch beim Substantiv einfach weggelassen werden. Analogien in anderen Schriftsystemen würden im letzteren Falle vermuthen lassen, dass es einen Vocal bezeichnet. Aber auch im ersteren Falle kommen wir zu diesem Schluss:

Wir haben schon oben gesehen, dass ꞩ ∩ ⟍⟍// ↑ in Mar. L. Z. 4 für sonstiges ꞩ ⟍⟍// ↑ (↕) eintritt. Demnach kann ∩ sowohl vor

1) Im Folgenden = X.

2) Mit Strich rechts unten im Original.

3) Nicht identisch mit d. Gr. ▫|▫ (— = König, da deren charakteristischer Vocal vor der Endung ↕ ist (Mar. L. 5, auch schon Ham. I am Ende, Bulg. 5). Wie der Vocal der ersten Silbe von ▫|▫ (∩ bezeichnet wurde, wissen wir nicht.

\\// als auch nach \\// nach Belieben fehlen, ohne dass dabei ein anderer Lautcomplex zum Ausdruck käme als im Falle der Anwendung dieses Zeichen. Es ist nun wohl kaum nöthig zu sagen, dass ein Consonantenzeichen vor \\// und nach \\// nur in dem Falle nach Belieben gesetzt werden und fehlen könnte, wenn dies Zeichen einen Lautcomplex ausdrückte, der mit dem durch das Consonantenzeichen ausgedrückten Consonanten begänne und endete, wenn also der Lautwerth von \\// mit demselben Consonanten begänne und endete. Allein die Häufigkeit von \\// (s. z. B. Mar. L. 4 Anfang) verbietet es, in \\// ein Zeichen mit complexem Lautwerth: Consonant + Vokal + Consonant zu sehen. Demnach kann damit höchstens ansgedrückt sein eine einfache Silbe: Consonant + Vocal oder Vokal + Consonant. In ersterem Falle muss ∩, welches hinter \\// fehlen kann, den Vocal bezeichnen, der die durch \\// ausgedrückte Silbe schliesst und, wenn es dann auch vor \\// fehlen kann, eine vocalische Entwicklung vor dem Consonanten des Lautcomplexes für \\//, wenn nicht anzunehmen ist, dass wenigstens in gewissen Fällen auch im Anfang des Wortes vor einem Consonanten ein Vocal unausgedrückt bleiben kann, und in letzterem Falle bezeichnet es denjenigen Vocal, womit der Lautwerth von \\// beginnt und es würde sich schliessen lassen (was sich bald als fraglos ergeben wird), dass Vocale am Ende unausgedrückt bleiben können. In jedem Falle also ist ∩ ein Vocalzeichen. Es giebt nun auch ein Zeichen ∩̲, das offenbar mit ∩ wechselt. Vgl. dazu besonders M. III, 2: ∩ ↑ (↕?) ∩̲ ⊕ I C ▫|▫ ⊏⊐ [1]) mit Jer. III, 3: ∩ ↑ (!) ∩ ⊕ I C ▫|▫ ⊏⊐ [1]). Unter den verschiedenen anderen sehr häufig erscheinenden Zeichen nimmt ↑ (↕) eine besondere Stellung ein: Es kann wie ∩ nach Belieben gesetzt werden und fehlen. 3 Beispiele: C ↕ [Zeichen] ▫|▫ [Zeichen] in Bulg. 1 und C [Zeichen] ▫|▫ ↕ [Zeichen] in Bor 1 (womit eine Gruppe in Mar. L. 1 zu vergl.), [Zeichen] — in Bulg. 1, 4 und (⊕) [Zeichen] ↑ [Zeichen] in Bor 3, ⊕ C — [Zeichen] (= Fürst(?) des Landes) in Jer. I, 1 und ⊕ C ↑ I C ▫|▫ [2]) △ C (König des Landes) in Bulg. 5. Da das Fehlen dieses Zeichens an gar keine Regeln, an keine bestimmten Wörter gebunden ist oder zu sein scheint, so ist es wahrscheinlich, dass, wie ∩, ↑ ein Vocal ist. Nun aber wechselt genau so wie mit ∩ ∩̲, mit ↑ ↕ (s. o. p. 270 (36). Es scheinen daher das soeben und das vorher gefundene Resultat

1) Im Original etwas anderes Zeichen.

einander zu bestätigen und wir wagen daher die Vermuthung, dass ⋦ Zeichen des Vokals ist, z. M. aber zeigt, dass das Zeichen, unter dem es steht, einen Vocal bezeichnet. Es könnte ja ⋦ andeuten, dass das Vocalzeichen halbvocalische Geltung hat. Falls das Cilicische nun in der That 2 Vocalzeichen hat, so ist anzunehmen, dass es auch mehr, z. M. eins mehr hat. Denn die ganze Vocalreihe, die wir durch *a, e, i, o, u, ä, ö, ü* ausdrücken, konnten die Cilicier doch kaum durch 2 Zeichen ausdrücken. Nun findet sich in einigen Texten aus Jerabis (Inschrift bei Wright Pl. XI, XIII, XXII unten links), die sich wie Jer. II durch besonderen Stil auszeichnen und wahrscheinlich, trotz ihrer archaisch aussehenden Schriftformen, aus verhältnissmässig später Zeit stammen, unter ∩ und ↑ ⋦ statt des sonstigen ⋦. In dieser Categorie von Texten finden wir nun aber auch ⋦ (Wright Pl. XI; so auch Jer. II, Z. 5), das wir nach dem vorher Bemerkten in ⋦ des gewöhnlichen Stils umschreiben dürfen, welches sich nach meinem Abklatsch von der Stelle in der That mit einer geringen Modification in Jer. III, 5 findet. Ich schliesse daher, dass auch dies Zeichen einen Vocal bezeichnet (resp. einen Halbvocal). Wir hätten dann vorläufig, da andere Zeichen mit ⋦ = ⋦ unten nicht erscheinen, 3 Vocalzeichen und ev. 3 Halbvocalzeichen anzunehmen, was seltsam zu der späteren Vocaltheorie der Aegypter wie nicht minder der davon ganz unabhängigen der Assyro-Babylonier, und anderer Völker stimmt, die von diesen ihre Schrift entlehnt haben. Vermuthlich ist dann ↑ oder ∩, weil diese im Vergleich mit dem dritten Zeichen so sehr häufig sind, = *a*(*o*) oder *i*(*e*).

Ist dies richtig (und wir werden später sehen, dass es richtig ist!), dann lässt sich zur Schriftlehre weiter bemerken, dass die Vocalzeichen nach Belieben gesetzt und unterschlagen werden können und dass dies Letztere ev. sogar am Anfang der Wörter geschehen kann, falls \\// ↑, wofür ∩ \\// ↑ geschrieben wird, zunächst zu sprechen war: (Consonant + Vocal 1) + Vocal 2 und nicht vielmehr (Vocal 1 + Consonant) + Vocal 2. Man beachte jetzt, was wir oben zum ev. Wechsel von ▫|▫ (= ich) mit ↑ (⋦) ▫|▫ gesagt haben, da ▫|▫ nach p. 281 (47) wohl lediglich einen Consonanten bezeichnet.

Mit dem Vorhergehenden glaube ich genügende Materialien zur Feststellung des Schriftsystems geliefert zu haben. Nur der Mangel an Raum verbietet es mir, ein Resumé zu geben.

b. Graphische Grammatik der Inschriften.

Mit den im Vorigen gewonnenen Resultaten ausgerüstet können wir es nun versuchen, Einiges über den Bau der Sprache der Inschriften zusammenzustellen, auch ohne noch Etwas über die Aussprache der grammatischen Elemente zu wissen.

Es wäre überflüssig, sich noch mit dem Beweise aufzuhalten, dass die Sprache suffigirend ist. Wir haben beim Substantiv bereits eine ganze Reihe von Suffixen feststellen können. Präfixe mit Sicherheit zu finden, ist mir nicht gelungen. Denn wie die 4 Fälle in Jer. I, 4 und 5 zu beurtheilen sind, wo ▫|▫ vor dem Bilde einer Hand in verschiedenen Stellungen und dem eines Fusses steht, denen ⩔ nachfolgt, entzieht sich meiner Erkenntniss. Es ist nicht ausgeschlossen, obgleich unwahrscheinlich, dass ▫|▫ hier = „ich" (s. o. p. 273 (39)) also mit dem Folgenden nicht zusammenhängt.

Wir glauben sicher zu wissen, dass „ich" = ▫|▫ (s. o. p. 272 f. (38 f.), welches ein Lautzeichen, und, falls = ↑ ▫|▫ (s. o. p. 274 (40) u. p. 287 f. (53 f.)) durch Vocal + Consonant auszudrücken wäre. Von sonstigen Pronominibus weiss ich Nichts zu sagen [1]).

„(Ich) bin" dürfte dann = \\// oder \\//∩ sein (s. o. p. 273 (39)) d. i. = Vocal + Consonant + Vocal oder = Consonant + Vocal (s. o. p. 287 (53)). Falls die in Jer. II, 1 und 5 vor-

1) Falls nicht:

1) ↑(⇃)▫|▫ im Anfang von Ivr. I und (!) II statt „ich" = „dieser (dies ist)" und wenn nicht

2) in Mar. L. 4 ⊕ C ↑ ∩ vor einer Gruppe ⸾ ⇃ ⊔ᶜ (= Priesterfürst; s. u.), statt = ⊕ C = „des Landes", vielmehr = „dieses Landes". Vgl. mit dieser Zusammenstellung Jer. I, 1: ⊕ C ⌓ = „Fürst (Priester?) des Landes", Bulg. 5: ⊕ C ↑ | C ▫|▫ △ C = „König des Landes", zum Wechsel von ⊕ C mit ⊕ C ↑ ∩ vielleicht Jer. II, 2 mit Mar. V, 2, falls dort der Zeichenrest hinter ↑ zu ∩ zu ergänzen ist, und zu ↑ ∩ als Wort für sich Ḫam. I—III, 1 und Ḫam. V, 1. Zu erwägen ist, ob ↑ in Mar. L. 5, ↑ ⊔ᶜ ibid. 6 und ↑ ⇃ ▫|▫ ibidem hierzu gehören oder ob, da sich herausstellen wird, dass ⊔ᶜ = oder ungefähr = ▫|▫[9]), ↑ ⊔ᶜ = „ich" etc.; cf. ferner ⇃ ⇃ ⊕ ⋎ (?) oder besser ⇃ ⊕ ⋎ (?) ⇃. da ⋎ ja mit C wechselt (Bulg. 4).

kommende Figur, die aus 2 einander gegenüber befindlichen Köpfen, mit Armen daran, die resp. nach den gegenüber befindlichen Köpfen zeigen, besteht, = „wir" (s. o. p. 273 (39) A. 3), könnte das unter der ersten derartigen Figur befindliche \\// ev. = „(wir) sind" sein, so dass ev. „(ich) bin" in derselben Weise ausgedrückt würde wie „(wir) sind". Damit wäre nicht gesagt, dass das Cilicische überhaupt keinen Plural des Verbums besässe. Die Form für „wir sind" könnte durch einen Zersetzungsprocess der für „ich bin" gleichgeworden sein*).

Vom Nomen wissen wir, dass der Nominativ Singular auf Ω ausgeht (s. o. p. 274 (40)), aber auch auf ⫍ (s. o. p. 282 (48)). Vgl. jetzt, nachdem wir wohl wissen, dass (mit ⋎ wechselt (s. o. p. 285 f. (51 f.), (⫘ Ω im Titel in Ḥam. V, 1 mit ⋎ ⫘ ⫍ im Titel in Bulg. 1. Damit ist natürlich nicht gesagt, dass Ω = ⫍. Ω könnte z. B. = Vocal + Consonant, ⫍ lediglich = einem Consonanten sein. Da ich nicht mit Sicherheit sagen kann, dass Ω je anderswo als am Ende einer Gruppe vorkommt, so glaube ich vorerst, dass Ω nicht so sehr die Casusendung als den Casus andeutet. Ω wäre also das „Nominativzeichen" ohne Rücksicht darauf, wie die Endung des Nominativs lautet, ob immer gleich oder verschieden. Da ⫍ nun auch in der Mitte der Gruppen vorkommt (s. z. B. Bulg. 2 ⊲ ⫍ ‖), so muss es einen Laut an und für sich bezeichnen, ob er nun in der Mitte eines Wortes gesprochen wird oder am Ende desselben als Casusendung dient.

Eine Nominativendung ist auch ↗. S. z. B. (↕ ⌓ ⫘ ↗ in Bulg. 1 (vgl. Bor 1). Dass es mit Ω wechselt, geht z. B. aus Bulg. 1: ᑌᑌ ∇ ⋎ ∫ ↑ ↗ vgl. mit Bulg. 4: ᑌᑌ ∇ ⋎ ∫ ↑ Ω hervor, da Ersteres, weil nach „ich bin" folgend, Nominativ sein muss, und Nichts dafür spricht, dass es ein Genitiv, Letzteres aber wegen des Schluss-Ω Nominativ ist. Auffallend ist nun, dass wir, wo ↗ steht, wenigstens in den meisten Fällen bestimmt sagen können, dass eine Gruppe ihr Ende hat, und nirgends einen Fall mit Sicherheit nachweisen können, wo ↗ im Anfang oder in der Mitte einer Gruppe steht. Siehe dazu (in Ḥam. kommt das Zeichen (noch?) nicht vor) Jer. III, 5 gegen das Ende, Mar. L. passim, Mar. III Zeile 1, Z. 2, die oben genannten Stellen und die Siegelabdrücke aus Niniveh. Da ↗ nachweislich jedenfalls nur sehr selten in der Mitte oder im Anfang einer Gruppe steht und wenn

als Endung verwandt, wo wir Sicheres wissen, z. M. meist als Nominativendung dient [1]), so scheint die Vermuthung nicht zu gewagt, dass einen Laut bezeichnet, der sich gut am Wortende entwickeln konnte. Was für einen, ergiebt sich vielleicht einmal aus Folgendem: Wir finden z. B. in Ḥam. (I)—III, V — = König als Nominativ statt des zu erwartenden . Daraus folgt, dass die Nominativendung nicht immer und überall mehr gesprochen ward, dass vielleicht wenigstens z. Th., so in Ḥamat, wo in Nominativen noch geschrieben wird, historische Schreibungen vorliegen [2]). Mit der Annahme, dass die Nominativendung später geschwunden, erklärt sich als Nominativ und parallel mit ebenso wie in Mar. 4. Es versteht sich wohl, dass die erwähnten 2 Endungen nicht am selben Orte zu einer Zeit in Gebrauch waren zu gleicher Zeit, wo man die ursprüngliche Endung, wenigstens den Consonanten derselben, überhaupt nicht mehr sprach. Wo man den Laut des als Endung brauchte, brauchte man nicht den Laut des und umgekehrt. Anzunehmen, dass sich etwa nur unter besonderen Umständen und dann je nach der Natur der folgenden Consonanten (wozu auch א zu rechnen) aus entwickelte, geht nicht an, da sich z. B. in Mar. L. 4 vor folgendem = zeigt, dagegen in Bor 1 vor — . Unter solchen Umständen müssen die Endungen (die sich, wie wir ja schon oben sahen, mit so ziemlich deckt) und als verschiedene Entwicklungsstufen betrachtet werden und da in den ältesten Inschriften (wie wir später sehen werden, in denen von Ḥamat) eine Endung nicht vorkommt, wohl aber bereits Nominative ohne (s. o. auf dieser Seite), und nur einmal in Jerabis III, so ist es vor der Hand wahrscheinlich, dass eine neue Endung bezeichnet, die an den der Endung baren Nominativ getreten wäre!

---

1) Einmal als Genitivendung in Mar. L. 4: hinter = „Fürst“(?) vor = „Sohn“, wonach oben p. 283 (49) besprochene Nominative folgen 13)?

2) Diese Annahme ist indess nicht nöthig. Zwischen der Zeit, wo man eine Nominativendung anwandte und der, in der man darauf verzichtet hatte, kann, oder muss wohl sogar, eine Zeit gedacht werden, in der man sie nach Belieben verwandte. Cf. unser: „im Thal“ neben „im Thale“ etc.

Dass der Genitiv öfters auf ausgeht, haben wir bereits gesehen (s. o. p. 282 f. (48 f.)). Wir hatten den Nominativ — neben dem Gen. —, ( ) neben (zu s. vorläufig oben). Da sich neben im Nominativ und findet (Ḥam. I, vgl. mit Ḥam. II, am Ende und Ḥam. I—III, V im Anfang) und im Genitiv von X + (wie in dem von ( )) für den Vocal (s. Mar. L. 4 (!), Jer. II, 2 bei **W r i g h t**, wo nach zu lesen**14**); zu ev. = „Sohn" davor s. o. p. 283 (49)) eintritt, so lässt sich gewiss die Regel aufstellen, dass Substantiva auf — ( ) im Genitiv auf — auslauten. Ein Genitiv auf kommt auch von einem Nominativ auf vor. Cf. z. B. Bulg. 1 und 2, Mar. L. 1: ( ) neben . Andere endigen auf ( ). so der von = „Land" (s. o. p. 285 (51)), so der des Landes, worüber der König von Gürün herrschte (s. Gür. II, 3), so wohl auch der des Landes, über das Könige westlich vom Taurus regierten (Bulg. 2:). Zum möglichen aber nicht wahrscheinlichen Wechsel von mit (wo nach p. 287 (53) o. ein Vocalzeichen) s. o. p. 289 (55). Stände dieser Wechsel fest, müssten wir annehmen, dass in dieser Gruppe (und dann auch sonst) ein Vocal nach Belieben am Ende unausgedrückt bleiben kann.

Eine andere Genitivendung ist nicht zu verkennen in , was sich aus Folgendem ergiebt: in Bulg. 1 ist ein Titel des Königs, dessen zweiter Theil ein Wort für eine Person (s. u.) ist, wenn es nicht zwei Titel sind. In jedem Falle ist Nominativ- oder Genitivzeichen. Nun aber stehen drei Gruppen mit am Ende in Jer. I gegen das Ende offenbar im Gegensatz zu drei ganz entsprechenden Gruppen mit am Ende im Anfang von Jer. I [1]). ist Nominativzeichen, Nominativ- oder

1) Ich verweise, um nicht unnöthiger Weise des Plagiats beschuldigt zu werden, hierzu auf p. 276 der „Transactions" VII (**S a y c e**). Dort glaubt **S a y c e** in einer mit identischen Form das Zeichen für ein Suffix am Nomen erkennen zu dürfen (wie auch in). Aber nach p. 278, Anm. 1b. bedeutet dies Zeichen vielleicht „prayer"!

Genitivzeichen. Also ist Genitivzeichen. Im Anfang von Bulg. steht also: ... ich bin Etwas von dem Lande ...", in Bor gegen das Ende bedeutet [1] [2] [3]) also „König von eben diesem Lande", in Z. 3 am Ende von Bulg. haben wir also Genitive von denselben Wörtern wie in Z. 1—2 derselben Inschrift vor uns, am Ende des zweiten Genitivs wieder jenes , dessen Function wir nicht genau kennen, dessen Vorhandensein aber jedenfalls von keiner erheblichen Bedeutung für die Aussprache ist. Zwei Genitive der Art scheinen weiter vorzuliegen in Z. 2 von Bulg. vor einem Nominativ auf —, während in Z. 5 derselben Inschrift von dem Stamme des zweiten dieser Genitive vor (= König) ein Genitiv auf (also ohne) erscheinen dürfte. Auch in Bor 1 ist in vor = „König" wohl ein Genitiv auf zu sehen etc. Möglicher, aber nicht wahrscheinlicher Weise ist dies mit dem des Nominativs lautlich verwandt, wenn Eins von Beidem im Folgenden der Fall ist oder Beides, nämlich wenn in Mar. L. 4 — vor (= Sohn) ein Genitiv mit der Endung [13]) ist, oder wenn in Mar. III. 2 in Z. 2 das zweite Zeichen (d. i. Land) und das dritte [15]) ist, in welchem Falle es doch wohl Genitivzeichen wäre und dann für stände oder phonetisches Complement statt des sonstigen wäre, das nach p. 290 (56) oben mit wechselt. Ich kenne keinen Fall, in welchem als Casusendungs-Zeichen nicht die Endung des Genitivs bezeichnete und habe daher Grund anzunehmen, dass es dies stets hat.

Es erhebt sich nun in Veranlassung der Eruirung dieser Endung dieselbe Frage wie sie die Variante für das Nominativ- hervorrief: Ist die ursprüngliche Genitivendung und in manchen Texten, wo es nach Belieben verwendet wird, nur noch historische Reminiscenz oder ist es späteren Ursprungs und lautete der Genitiv ursprünglich nur auf und (d. i. *á* und *í*) aus? Darauf vermag ich keine sichere Antwort zu geben. Wichtig für die Entscheidung dieser Frage scheint zu sein, dass das Zeichen sich

1) Zum Determinativ = „Land" s. oben p. 278 (44).

2) Zum beliebig zu setzenden Vocalzeichen s. o. p. 287 (53).

3) Zur Aussprache des Ideogramms für „König" s. o. p. 284 (50).

als Genitivzeichen in den ältesten Inschriften, denen aus Ḥamat nicht mit Sicherheit nachweisen lässt. Allein dagegen würde anzuführen sein, dass der durch [...] ausgedrückte Laut (d. i., wie wir sehen werden, *r(á)*) schon in Ḥam. I—III, den Genitiv bezeichnen würde, falls dort, was denkbar wäre (s. u.), [...] = *Hamatar-ś-r* = König von Ḥamat. — Eine andere Endung scheint durch ein dem Z. [...] ähnliches Z. angedeutet zu werden, da dies in Jer. III, 2 viermal dicht hinter einander gelesen wird. Indess ist das natürlich wenig beweisend. S. das Zeichen noch in Jer. III, 3 + 4, Jer. II, 2. Mit [...], das in Jer. III, 2 unmittelbar darauf folgt, darf es natürlich nicht zusammengeworfen werden.

Vom Plural kann man nach „ich bin" nur wenige Formen erwarten, abgesehen von Genitiven, die von Nominativen oder Genitiven Singularis abhängig sind oder wieder von Genitiven Pluralis regierten Genitiven Pluralis, Nominative höchstens in Jer. II. falls darin in Z. 1 nach p. 273 (39) A. 3 oben „wir sind" und in Z. 5 „wir" zu lesen ist. Eine Pluralendung und zwar die des Genitivs ergiebt sich in folgender Weise: In Ḥam. V, 2 am Ende findet man nach vorhergehendem Landesnamen [...] (!), gleich darauf nach demselben Landesnamen [...][1]), in Ḥam. II im Anfang nach demselben Landesnamen [...]. Hier wird [...] zweifellos = „Fürst ?" sein. Zur Bedeutung des nach [...] folgenden Zeichens nur so Viel, dass ich (ziemlich) guten Grund zur Annahme habe, dass es ein Adjectiv bezeichnet, da es hier hinter [...], in Mar. L. 1 hinter [...] = „König" und [...] (?) [...], einem anderen Substantivum (s. o. p. 286 (52)) etc. steht. Es muss dann natürlich ein ehrendes Prädicat wie „gross", „mächtig", „stark" oder ähnlich bezeichnen. Da [...] Ideogramm ist und wir verschiedene Male zwei gleiche Ideogramme zusammenstehen sehen (s. Anfang von Mar. L. 1 (?), Mar. IV (?), Mar. VI, 3 (?), Siegel von Bor etc.), so darf ich nach manchen Analogien schliessen, dass mit doppeltem [...] ein Plural ausgedrückt werden soll, indem ich es vorläufig unentschieden lasse, ob die graphische Verdoppelung die lautliche einschliesst. Dies scheint mir nun bestätigt zu werden durch Jer. III, 3, wo nach doppeltem [...] ([...] (!)) [...] + [...] folgt. Allerdings wechselt in diesen Fällen [...] mit [...]. Indess braucht das nur scheinbar zu sein, da ja [...] und [...] sehr wahrscheinlich Vocale andeuten und nach Belieben geschrieben werden können, und [...], wie z. B. Mar. L. Z. 1 ([...] und sogar

1) Die zwei ersten Zeichen schwerlich umgekehrt zu ordnen.

[Zeichen]) zeigt, der Endvocal des Stammes von [Zeichen] ist. [Zeichen] könnte der dem [Zeichen] vorhergehende Vocal der Endung sein. Nach dem oben Erörterten wäre dann ([Zeichen]) [Zeichen] die Endung des Genitivs Pluralis. Als solcher wäre dann weiter aufzufassen [Zeichen] unmittelbar nach dem letztgenannten Plural in Jer. III, ibid. Z. 2, Ḥam. V, Z. 2, Mar. III, 2 neben dem Sing. [Zeichen] in Ḥam. I—III am Ende, Jerabis bei Wright Pl. XXII, Schale v. Bah., [Zeichen] in Ḥam. V, 2 + 4 + 5 neben [Zeichen] in Ḥam. III, 2, [Zeichen] [1]) [Zeichen] in Ḥam. V, 3 neben [Zeichen] (+ [Zeichen], [Zeichen], [Zeichen]) Mar. L. 3 + 4, Bulg. 1 + 4, [Zeichen] in Jer. I, 5, Mar. L. 5, Mar. III, 2 gegenüber [Zeichen] ([Zeichen]) in Mar. L. 4, [Zeichen] in Bulg. 2 neben [Zeichen] Mar. L. 4, [Zeichen] in And. 3 gegenüber [Zeichen] etc. in Bor I etc., vielleicht [Zeichen] in Mar. II, 1 neben [Zeichen], [Zeichen] in Bulg. 2 neben [Zeichen] in Jer. III, 3, Mar. III, 2, Ivr. I, 2, Schale (da, wie wir später sehen werden, [Zeichen] = *tar* und [Zeichen] = *r*), [Zeichen] (dann = der Länder) in Bulg. 5, wozu [Zeichen] als Genitiv Sing. gehören würde, wenn nicht [Zeichen] Landesname mit [Zeichen] als Determinativ davor und dann, wie wir sehen werden, *r* + *m* (d. i. *Ermē* oder *Aram*?) zu lesen ist, vielleicht endlich — falls so abzutrennen — [Zeichen] in Bulg. 5 als Genitiv Plur. zu [Zeichen].

Es ist nach dem Obigen überflüssig zu bemerken, dass die Genitiv-Plural-Endung nicht an den verdoppelten, sondern an den einfachen Stamm tritt, dass also in Fällen, wo vor dieser Endung ein doppeltes Ideogramm steht, in der Doppelsetzung nur ein graphisches Hilfsmittel zu sehen ist.

Eine besondere Art von Adjectiven glauben wir ausfindig gemacht zu haben. Drei Siegelabdrücke von Niniveh haben [Zeichen] (Nominativendung s. o. p. 290 (56)) hinter [Zeichen] (Landesname, s. o. p. 278 (44)). [Zeichen] kommt zu häufig vor, als dass es nicht einen einfachen Laut oder höchstens eine Silbe ausdrücken müsste. Es ist daher wahrscheinlich, das [Zeichen] Endung von [Zeichen]. Mit X davor finden wir [Zeichen] hinter [Zeichen] in Mar. L. Z. 1 [2]) und mit

1) Zu dieser Transcription vgl. Mar. L. 3 u. 4.

2) Dass [Zeichen] diese Gruppe abschliesst, scheint eine Vergleichung der ihr im Anfang und am Ende von Z. 1 folgenden Gruppe mit einer solchen am Ende von Z. 2 zu lehren, wo statt des in Z. 1 nach [Zeichen] folgenden Zeichens 1 oder 2 andere antreten.

einem ähnlichen von Peiser mit Bestimmtheit damit zusammengestellten und auch möglicherweise damit zu identificirenden Zeichen dazwischen in Ḥam. I, 3 ebenso finden wir zwischen der Gruppe für einen Landesnamen ( ) und der Endung in Jer. I, 2 + 4 (cf. Pl. XII, Fig. 2 oben bei Wright?), zwei 's hinter dieser Gruppe in Bulg. 2 und auf der Schale, endlich ebenfalls zwei hinter dem Landesideogramm und zwei oder drei Zeichen also ev. hinter einem Landesnamen in Samsat oben im erhaltenen Theile von Columne I. Diese Fälle sind vielleicht nur scheinbar gleichartig [1]). Aus den Siegellegenden ergiebt sich Folgendes: Da mit höchster Wahrscheinlichkeit den Nominativ andeutet, aber bestimmt einen Landesnamen, so lässt sich als eine Form eines einfachen Landesnamens nicht denken. Denn diesen drei Zeichen geht nur noch ein Zeichen (wohl Ideogramm, da sonst nie vorkommend) vorher. Ein X + irgend einen Landesnamen im Nominativ müsste ohne Erklärung bleiben. Was dann? Dann muss eine Erweiterung von sein, also ein Adjectiv. Bedeutet also, wie wir bald sehen werden, „Cilicien", so ist = „Cilicier" oder = „cilicisch". — wäre dann die Endung des Gentiliciums und da es nicht lediglich phonetisches Complement sein kann (was auch die unten folgenden Untersuchungen über den Lautwerth von (= *Ḫilik-*) und (= ', *h* oder *ḫ*) ausschliessen) so bleibt wohl kaum etwas Anderes übrig, als diese Erklärung, die dann auch auf Ḥam. I, 3 und Mar. L. I anwendbar wäre. Das dort zwischen und stehende Zeichen könnte phonetisches Complement sein (also, da, wie wir später sehen werden, nicht = *k*, etwa = *lik-*). Diese Erklärung von scheint ja vortrefflich in Jer. I, 2 anwendbar, wo als Bezeichnung des Königs eine Gruppe für einen Landesnamen + verwandt wird, da die ganze Gruppe ein Gentilicium bezeichnen muss. Da wir aber nicht wissen, wie der Landesname lautete, so wissen wir auch nicht, ob nicht dies als phonetisches Complement des Landesnamens aufzufassen ist, und dies scheint desshalb wahrschein-

1) Die Gruppe am Ende von Ḥam. I und im Anfang von Mar. L. liesse sich sehr wohl so fassen: resp. von X + von , also dass die in Ḥam. bedeutete „König von Etwas (z. B. von einer Provinz) von Cilicien!"

lich, weil die Gruppe für diesen Landesnamen in Bulg. 2 und auf der Schale 2 's hinter sich hat, wo kaum etwas Anderes als der Genitiv gemeint sein kann. Aber in Jer. III, 3 lautet dessen Genitiv wohl auf aus, auf Pl. XII bei Wright indess wohl wieder auf , in Jer. III, 5 wohl das Gentilicium auf ohne davor. Mit der citirten Stelle aus Sams. darf natürlich nicht gerechnet werden. Es scheint also sicher, dass die Endung des Gentiliciums war, die aber hinter Ideogrammen nicht geschrieben zu werden brauchte, scheint aber auch, dass phonetisches Complement der Gruppe eines für Jerabis wichtigen Landesnamens war, scheint endlich, dass als Zeichen für dessen Genitivendung dienen konnte. Also fast Alles noch unsicher — wenn wir nicht annehmen dürfen, dass in Jer. III, 5 garnicht den Schluss der Nominativendung bezeichnet, sondern entweder den des Genitivs oder einen mit dem durch ausgedrückten Laut verwandten Laut. Da wir später finden werden, dass = *h*, *ḥ* oder auch ', der durch ausgedrückte Laut aber (entweder zwischen -*s* und (Vocal + *s*) —*s* liegt, d. i. eine Zersetzungsstufe auf dem Wege vom *s* zum Schwund desselben oder) eine Entwickelung am Ende des Wortes hinter einem Vocal bezeichnet, so liegt diese Annahme nahe, besonders da ausser dem angeführten Fall weder in älteren Inschriften aus Jerabis noch in Ḥamat je als Zeichen für den Wortauslant dient, wie später so oft.

Von der Syntax lässt sich natürlich nur ganz Vereinzeltes sagen.

Der Genitiv steht, wie wir in vielen Fällen gesehen, vor, aber auch hinter dem regierenden Substantiv (s. oben p. 292 (58) oder o. p. 283 (49)). Nachdem wir — als Endung des Gen. Plur. erkannt, lässt sich den Beispielen letzterer Art noch eins hinzufügen. ist nach p. 280 (46) oben ein Ideogramm, das zweimal in Ḥam. V, 2 und in Boghazköi Z. 1 mit der Endung versehen wird. Diesem geht in Mar. L. 5 X + voran, dagegen folgt dies ihm in Jer. I, 5 und in Mar. III, 2 sind die beiden graphischen Ausdrücke durch nur ein Zeichen von einander getrennt. Da nun nach dem Obigen (s. p. 295 (61)) X + höchst wahrscheinlich ein Genitiv Pluralis ist, so drängt sich die Vermuthung auf, dass es von abhängig ist, woraus folgen würde, dass auch der Genitiv Pluralis seinem Regens nachfolgen oder vorangehen kann.

Manches werden wir erst später nach weiteren Untersuchungen

sagen können, so z. B. dass das Adjectiv seinem Substantiv in der Regel wenigstens nachsteht (s. bereits oben p. 294 (60)). Ich will hier nur vorläufig auf eine Reihe von Ideogrammen oder Gruppen für Adjectiva aufmerksam machen, wie (+ ∥ ∩; s. z. B. Ḥam. V, 2 bis, Mar. L. 1, 2 bis, Bor 1, No. 12 (?; 11 (?)) auf p. 259 (25) oben Z. 1 + 2), (+ ○|○ ∩ oder ∥ (∩), also auslautend auf ○|○ ∥ ∩; vgl. z. B. Ḥam. I, 2 + 3 mit Ḥam. II, 2 + 3, Ḥam. IV, 2, Ḥam. V, 4, Bor 4), wohl = ○|○ —, (+ ∥ ∩ oder + etc., in Mar. L. 1, 5 etc.).

Zur Stellung des Pronomens, falls ↑ ∥ Genitiv des Demonstrativpronomens, vor und nach dem zugehörigen Substantiv, siehe Ḥam. I—III, 1 u. Mar. L. 4. Cf. o. p. 294 (60) u. p. 289 (55).

c. Interpretationsversuch.

Wir haben bis jetzt keinen Lautwerth eruirt, sind aber doch im Stande, wenigstens z. T. in den Inhalt der Inschriften einzudringen. Als Beispiel eines mit Hülfe unserer bisherigen Ergebnisse zu interpretirenden Textes eignet sich Bulg. Z. 1—2.

Von dem ersten Zeichen ist es wahrscheinlich, dass es Determinativ für Personen ist (s. o. p. 280 f. (46 f.)). Darauf folgt , welches von (passim) verschieden zu sein scheint [1]). Dies kann entweder Ideogramm für eine Personenbenennung sein oder phon. Compl. zu = Mann, Mensch (dann vgl. Bor 2, wo unter den Titeln des Königs + ∩, die Nominativbezeichnung) oder (was sehr unwahrscheinlich) die Aussprache des folgenden ○|○ = „ich“ näher präcisiren. im Anfang wäre dann Determinativ vor X + ○|○ = „ich“ wie nachher vor ○|○ = „ich“. Zu ○|○ = „ich“ s. o. p. 273 f. (39 f.). Zu \\// ∥ = „(ich) bin“ s. o. p. 273 (39). Zu als Ideogramm eines Landesnamens s. o. p. 278 (44). Zu als Genitivendung s. o. p. 293 (59). Nach dem oben p. 281 ff. (47 ff.) Ausgeführten kann nur ein phonetisches Complement zu sein. Zu ↑ = ↑ ∩ s. o. p. 290 (56). Dies ist, da ∩ mit ⌂ wechselt und ↑ und ↕ (s. o. p. 290 (56) u. p. 270 (36)), natürlich mit ↕ ⌂ (Mar. L. 4) identisch, dies, da die Nominativ-

1) Siehe indess Mar. III, 1, wo (?) hinter ?

endung fehlen kann, mit in Mar. L. 3. Damit wird gewiss (s. bereits o. p. 280f. (46f.)) wieder zusammenzustellen sein + + (=) (hinter der Figur) in Ḥam. V, 3 bis. Verwandt hiermit ist wohl sicher auch in Mar. L. 4 und Jer. I, 1 (!).[1] Die abgekürzte Figur eines Mannes deutet auf eine Person hin; da aber mit dieser später so zusammenwächst, dass es nicht mehr hinter resp. oben vor, sondern auf diesem Personenzeichen steht, so vermuthe ich, dass allein nicht, sondern erst mit diesem zusammen eine gewisse Person bezeichnet, dass demnach in dieser Verbindung das Personenzeichen kein Determinativ ist. Da in Bulg. 1 (wie in Mar. L. 4 das Wort für Land) dem Zeichen der Genitiv eines Landesnamens vorangeht, so muss es den König als Etwas von diesem bezeichnen, und da sofort nach „ich bin" folgend, als etwas Hervorragendes, als Fürst, König oder auch Oberpriester etc. Dem, der sich in den cilicischen Sculpturen umgesehen hat, drängt sich ein Vergl. des Schriftzeichens hinter, an und auf dem Personenzeichen mit dem „Lituus" der Kunstdenkmäler unmittelbar auf. Dieser wird nun zwar meist mit der Krümmung nach unten gehalten (so auch von der Figur auf dem Thier am Halse des Löwen von Mar'aš), aber von dem Manne ganz links in der Sculptur von Fraktin mit derselben nach oben und zwar rückwärts (vgl. auch die Sculptur von Jerabis bei Perrot, „Histoire de l'art" p. 549??). Es ist daher verführerisch, in oder + die abgekürzte Darstellung eines Mannes mit in der Hand hochgehaltenen Lituus zu erblicken. Mit dem Lituus sind jedenfalls nur selten Götter (Mar. L. am Hals wegen des Thiers, worauf die Figur steht ??[2]), ev., aber kaum in Fraktin[3])) und öfter Könige (Mar'aš bei Humann und Puch-

1) Im Original archaischere Form von .

2) Die Figur auf dem Thier am Halse des Löwen trägt auffallenderweise keinen Spitzhut, wie es die Götter sonst meist thun, noch auch einen Götterhut assyrischen Stils, wie der im „Amer. Journal of Archaeol." 1888 auf Pl. VIII (Hayes Ward) abgebildete Gott von Jerabis, sondern augenscheinlich nur eine Calotte, wie sie die Könige zu tragen pflegen. Ist in derselben daher kein Gott, sondern ein Fürst zu sehen, nämlich der, welcher den Löwen anfertigen liess und die Inschrift darauf, die mit „Ich bin von ... Cilicien, der .... Fürst (?), der starke (?) König von Gurgum etc." beginnt?

3) Man hat bisher in den Sculpturen von Fraktin gewöhnliche Opferscenen erkennen zu dürfen gemeint; ich glaube mit Unrecht: Die Personen, denen gespendet wird, sind genau so gekleidet und ausgerüstet, wie die spendenden, und die beiden männlichen mit dem Lituus, von dem es in einer Reihe von Fällen sicher ist, dass Könige resp. Priesterkönige ihn tragen, in keinem,

stein l. c. Taf. XLIX, Boghazköi, Üyük), ev. in ihrer Eigenschaft als „Oberpriester" ausgerüstet. Umsomehr glaube ich mich berechtigt, ∫ als graphischen Ausdruck für „König" oder „Oberpriester" zu fassen [1]).

Zu ↑ hinter ∫ = einem Vocal s. o. p. 287 (53). Zu ⩘ als Nominativendung s. o. p. 290 (56). Zu √ als Zeichen ohne Lautwerth s. o. p. 282 (48) u. p. 292 (58). Zu ∩ als ev. Ideogramm s. o. p. 280 (46), zu C als dessen phonetischem Complement s. o. p. 285 (51). Entweder bezeichnet es ein Substantiv oder ein Adjectiv, im letzteren Falle natürlich irgend eine ehrende Eigenschaft, welche, steht dahin. Zu ƲƲ ⩒ = Landesnamen und phonet. Compl. s. bereits oben p. 298 (64). Das damit zusammengehörige ▫|▫ - X - C - Ω muss als Nominativ das Verhältniss bezeichnen, in dem der König zu diesem Lande steht. X kommt sonst nicht wieder vor. Es ist daher die Vermuthung nicht abzuweisen, dass es (verzeichnet oder eine graphische Variante) für ‖ in Jer. I, 1, Gürün II, 3 (cf. Schlumb. 12), einem Titel des Königs steht. Dann wäre ▫|▫ + C Ω vor und nach diesem Zeichen (s. o. p. 283 (49) die phonetische Schreibung desselben. Nun aber ist dies auch die phon. Schreibung des Z. für „König". Ich halte es daher für recht möglich, dass meine Ausführungen das Richtige treffen. Im Assyrischen giebt es ja für manche Begriffe ver-

dass er ein Abzeichen der Götter ist. Ich glaube daher, dass in Fraktin Todtenopfer dargestellt werden sollen, die dem verstorbenen Könige von dem lebenden, der verstorbenen Königin von der lebenden dargebracht werden. Dazu stimmen wohl die begleitenden Schriftzeichen, unter denen sich z. B. links wohl zwei Königszeichen (Kegel mit Bügel darüber? S. o. p. 284 (50)) befinden, vor dem einen das Zeichen für „Land", das nur von Sayce mit dem, einem in Yasili Kaya vorkommenden ähnlichen, Z. ⓪ zusammengeworfen werden konnte. Ich vermuthe bis auf Weiteres, dass in Fraktin links steht: Des Landes — Königs — Vater (? Ahn?) [und] König. Mehr hierüber später einmal. Natürlich sind ähnlich wie die Sculpturen von Fraktin alle die zahlreichen Sculpturen mit trinkenden und spendenden Personen aufzufassen. Sie alle beziehen sich auf den Todtencult: Der oder die Spendende ist der oder die Lebende, der oder die Geniessende der oder die Todte. Wer denkt nicht an die von Conze herausgegebenen attischen Grabreliefs?

1) Bemerkenswerth — und sicher meinen Entzifferungen günstig — ist, dass von den drei Symbolen, die in der Schrift die Würde des Königs bezeichnen, zwei von dem Könige getragen werden (urspr. jedenfalls der Kegelhut und weiter der Lituus) und das dritte (der Fuss, nicht, jedenfalls nicht urspr., der Schnabelschuh) sich wenigstens am Könige befindet. In der Darstellung von Fraktin finden wir alle drei Theile vereinigt.

schiedene Ideogramme mit gleicher Lesung (so für König, Bruder, Haus etc.). Ist X nicht = ||| , so muss es eventuell phonetisch gelesen werden als Theil der phonetischen Schreibung für einen Titel des Königs. Ist es aber = ▫|▫ C Ω = „König“, dann wird ∫, der erste Titel, mit grosser Wahrscheinlichkeit etwas Anderes als „König“, also dann etwa „Oberpriester“ bedeuten. Beachtenswerth ist dafür, dass die „cilicischen“ Fürsten sich mit Vorliebe als Priester oder Anbeter einer Gottheit darstellen lassen (s. z. B. die Sculpturen von Boghazköi, Üyük, Ivriz und nach p. 299f. (65f.) o. Fraktin).

Was das zwischen Ω und C (!) ⇕ ▭ ▫|▫ ↗ stehende Zeichen bedeutet, weiss ich nicht sicher. Es wird aber identisch sein mit dem vor einer ähnlichen Gruppe in Bor befindlichen Zeichen und dann weiter mit dem Zeichen vor C (?) ▭ (?) ▫|▫ ⇕ ↗ (vor UU etc.) in Mar. L. 1 (cf. Jer. II, 7, Pl. XIII, No. 1 bei Wright), mit dem vor ◁ in Mar. V, 1, mit dem vor C in Gür. II, 2, mit dem ersten hinter der weiblichen Figur oben in Fraktin, mit dem vor \\\\// in Schlumb. 6[16]). Die Gruppe in Bor unterscheidet sich von der in Bulg. durch ein hinter ▫|▫ eingefügtes und nach C fehlendes ⇕ = einem Vocal (s. o. p. 287 (53)). Anderswo kommt diese nicht vor, ausser vielleicht in Mar. L. 1. Auf sie folgt in Bulg. eine Gruppe ▫|▫ ◎ ◁ ▫|▫ + X + Ω, die sich als Titel nur von Königen findet, die westlich vom Taurus ihre Inschriften setzen liessen. Vor diesem Titel steht nachher Z. 1 am Ende wie Z. 3 am Ende, wo er dem Vater beigelegt wird, ||| C ∩, eine Gruppe, die nie wieder als Titel vorkommt und nur vor dem Titel des Vaters erscheint. Es liegt daher ausserordentlich nahe, in der Gruppe die für den Namen des Vaters zu sehen, dann dementsprechend in der vor ▫|▫ ◎ ◁ ▫|▫ + X + Ω, dem Titel des Sohnes, die für den Namen des Sohnes[1]). Die Sache hat nur einen Haken, der darin besteht, dass in Bor zwischen ⌐ und C ▭ ▫|▫ ⇕ ↗ der Wortbeginner steht, der freilich in Bulg. fehlt. Indess, da das Zeichen vor C anderswo (s. z. B. Mar. V, 1) von zwei | C eingeschlossen

1) Die Inschrift von Bor mit demselben Namen(?) könnte von demselben oder dessen Grossvater gesetzt sein. Weitere Namen der Könige von UU würden in Ivriz rechts und links in den Gruppen vor ▫|▫ ◎ ◁ ▫|▫ Ω zu suchen sein, links nur dann, falls die Inschrift, die vorne am Kopfe eines Gottes angebracht ist, nicht mit „ich“ = „ich bin“ etc. anfängt, sondern etwa besagt „Ich . . . . habe gemacht“[17]).

ist, so bezeichnet es jedenfalls einen Begriff, ein ganzes Wort, und es wäre denkbar, dass man die zwei Theile eines Namens, die kaum rascher nach einander gesprochen wurden, als etwa ein Substantiv nach seinem Genitiv, in der Schrift so gut durch | C von einander trennen konnte wie diese. [1]) hat nie die Nominativendung. Man darf daher schliessen, dass es stets oder meist einen (vocalisch auslautenden) Genitiv bezeichnet. X + C bedeutete demnach „Etwas von X". Zu welchem Einzelding ausser seinem Lande oder Einzelwesen ausser seinem Vater kann der König solche Beziehungen haben, dass er es unter seinen Titeln zu nennen sich genöthigt fühlt, oder was für ein Substantiv, das Etwas bezeichnet, das diese Bedingungen erfüllt, könnte ev. der erste Theil eines cilicischen Namens sein? Darauf giebt es eine sehr befriedigende Antwort: Zu Gott oder einem bestimmten Gotte, — das Wort für Gott oder einen bestimmten Gott! Wären unsere bisherigen Schlüsse und die eben gegebene Antwort allein richtig — eine andere fällt mir nicht ein — dann müsste wohl X, weil so oft vorkommend, einen ganz besonders verehrten Gott oder einen besonders viel in Namen verwandten Gottesnamen bezeichnen, also etwa *Tarḫu* oder *Sandan.* Es bleibt nun zu untersuchen, ob das Zeichen in Fraktin den ersten Theil einer Gruppe für den Königsnamen (beachte den Doppelkegel hinter den darauf folgenden zwei Zeichen) bildet oder ob die darauf folgenden Zeichen ein Wort bezeichnen, wozu X als Genitiv gehört. Möglich, dass es in Schlumberger 6 mit \\// zusammen einen Eigennamen darstellt. Dann wäre dort zu interpretiren: „Der von dem Lande so und so (genannt) X-\\//". Indess hier ist allzu schwankender Boden, als dass wir auf demselben weiter gehen möchten.

Ueber [1]) kann ich nichts Bestimmtes sagen, als dass es nach Bor 1 auch fehlen kann. In Ivr. I, 2 scheint dafür das Zeichen zu stehen, das nach p. 298 (64) o. ein (ehrendes) Adjectiv ist. Ev. ist dies mit dem in Bulg. 1 gebrauchten identisch[18]). Liegt in Bulg. 1 und Ivr. I, 2 eine Composition vor? Ist X nachgesetztes Ideogramm für — oder einen Theil davon? — Zu = „König" für gewöhnliches s. oben p. 274 f. (40 f.). Zu = Fürst oder Priester s. o. p. 278 (44): Darnach folgt ev. , Zeichen des Nominativs. S. o. p. 274 (40). Im Folgenden wird (s. Bor 1) Determinativ vor einer folgenden Gruppe oder einem folgenden Ideogramm für einen Titel des Königs sein. Die Zeichen zwischen und sind vielleicht beide Lautzeichen. Falls jedoch + X = (?) in Mar. III, 3, wäre das

1) Dafür unten X.

erste Zeichen der zwei Gruppen vielleicht als Ideogramm und das zweite der ersten als phonetisches Complement dazu aufzufassen. [Zeichen] als Titel, da [Zeichen] mit [Zeichen] wechselt (s. o. p. 290 (56) und vergl. ferner zwei Gruppen in Jer. I, Z. 2, wo [Zeichen] mit [Zeichen] zu wechseln scheint), gewiss = [Zeichen] als Titel in Ḥam. V, 1, und da [Zeichen] = [Zeichen] (s. o. p. 282 (48)) = [Zeichen] in Mar. L. 3. Zu [Zeichen] als Determinativ vor [Zeichen] = „ich" s. o. p. 274 (40). Zu [Zeichen] = „ich bin" s. p. 273 (39).

Zum ev. Namen [Zeichen] s. o. p. 301 (67). Zum Genitiv auf [Zeichen] s. o. p. 292 (58). Zu [Zeichen] s. o. p. 278f. (44f). Zu [Zeichen] s. o. p. 300 (66). Zu [Zeichen] und [Zeichen] s. o. p. 302 (68) und zu [Zeichen] = „Sohn" s. o. p. 279 (45).

Demnach steht in Bulg. Z. 1f. ungefähr: „X (Name?) bin ich, der Priesterfürst (Oberpriester) von dem Lande . . ., der . . . e [1]), der König von dem Lande . . ., A [2]), ein . . ., (der König), ein Fürst (Priester) . . ., ich bin des Y, des . . ., (des Königs), des Fürsten (Priesters) Sohn . ."

Wir sehen also, dass wir lediglich nach Vergleichung der Inschriften Mancherlei von denselben ganz oder halb verstehen können, dass wir vor Allem auch sogar in die Geheimnisse ihrer Grammatik einzudringen vermögen. Für die Geschichte aber haben sie bisher kaum Etwas geliefert als Thatsachen wie die, dass sie Monumente lauter verschiedener Reiche sind, da sich die Könige von Ḥamat, Karkemiš etc. als Fürsten nicht eines und desselben Reiches, sondern verschiedener Herrschaften tituliren. Auch eine andere bedeutsame Thatsache liess sich gewinnen: dass das Land ([Zeichen]), als dessen Fürsten sich die Könige von Ivriz, Bulg., Bor und der der Schale von Bab. bezeichnen, erwähnt wird in Inschriften von Ḥamat, Marʿaš und Izgin etc., ja, dass höchst wahrscheinlich, wenn auch nicht sicher, Fürsten der zwei erstgenannten Städte sich als diesem Lande entstammend bezeichnen. Beachte auch noch Mar. III, 1 wo [Zeichen] direct hinter [Zeichen] + phonetischem Complement vor [Zeichen] (!) = Sohn, [Zeichen] also den Nominativ des Gentiliciums bezeichnen wird [1]). Aber Alles schwimmt doch im Nebel unbestimmter Begriffe. Um zu greifbaren historischen Thatsachen zu gelangen, bedarf es einer neuen Untersuchung. Es muss die Topographie und die Chronologie der Inschriften festgelegt werden.

---

1) Ev. = Etwas wie „der erhabene".

2) Ev. = ein Z des *Tarḫu* oder *Sandan* oder = *Tarḫu-* . . . .

Wo sind die Inschriften urspr. aufgestellt gewesen? Aus welchen Zeiten stammen sie? Diese Untersuchungen werden dann zu weiteren Ergebnissen führen. Wenn ich Gewissheit darüber erlangen sollte, was für Länder, was für Könige gewisse Gruppen bezeichnen, so werde ich auch in den Stand gesetzt werden, die phonetische Bedeutung gewisser Zeichen zu eruiren und so zu einem Theile wenigstens die Aussprache der grammatischen Bildungselemente und etlicher Gruppen für Nomina appellativa.

II. Feststellung des Lautbestandes.

a. Topographie der Inschriften.

Darüber können wir uns kurz fassen, da es uns vorläufig nur interessiren kann, den urspr. Ort der für unsere Untersuchung wichtigsten Denkmäler festzustellen. Die vier (fünf) Inschriften auf vier Steinen aus Ḥamat sind durchaus gleichartig (cf. den Anfang von No. I—III und V), die drei zum grossen Theil identisch. Es kann daher kein Zufall sein, dass sie alle an einem Orte, in Ḥamat, gefunden sind. Wir werden daher von der Annahme einer Verschleppung absehen und annehmen müssen, dass sie urspr. in Ḥamat hingelegt sind, dass ihre Urheber Könige von Ḥamat waren.

Die Inschriften aus Jerabis sind durch Ausgrabungen dem Erdboden entrissen worden. Ihre Massenhaftigkeit schliesst einen Transport in alter Zeit aus. Wir müssen daher zugeben, dass ihre Urheber, soweit diese königlichen Stammes, Herrscher von Jerabis waren.

Die Löweninschrift von Mar'aš hat den Typus der Inschriften II—IV von Mar'aš. Es ist daher anzunehmen, dass diese 4 insgesammt nicht durch antiquarische Liebhabereien von weither nach Mar'aš transportirt, sondern dort heimathberechtigt sind, dass also namentlich der Löwe von Anfang an im Weichbild von Mar'aš gestanden hat, also der Herrscher, der sie setzte, Fürst von Mar'aš war. Ueber die Inschr. VI mit abweichendem jüngeren Typus lässt sich nichts Sicheres sagen. Wahrscheinlich ist es nicht, dass sie einen weiten Weg zurückgelegt hat, ehe sie nach Mar'aš kam.

Die Inschriften von Gürün sind Felseninschriften, befinden sich also an ihrem urspr. Orte. Ebenso die von Boghazköi.

Die Inschriften von Ivriz und Bulgar-ma'den sind an Felsen angebracht, also nicht verschleppbar gewesen. Ihre Urheber haben somit, da sie Könige waren, im Gebiet resp. von Ivriz und Bulgar-ma'den als Herrscher gewaltet.

Die Aehnlichkeit des Typus der Inschriften von Bulgar-ma'den, Bor und Andaval lässt, zumal ihre Herrscher gleiche, sonst unbekannte Titel führen, vermuthen, dass die letzteren nicht allzu weit von Bulgar-ma'den ihren urspr. Standort hatten. In der Gegend von Bor und Andaval mag daher auch ihr erster Aufstellungsplatz gewesen sein.

Die Schale von Babylon kann in Babylon von einem Angehörigen des Landes , dessen Könige westlich vom Taurus in Bulg. etc. herrschten, gearbeitet, kann aber auch als leicht transportabler Kunstgegenstand vom Nordwesten nach dem Südosten gekommen sein. Mehr haben wir nicht nöthig.

b. Chronologie der Inschriften.

α. Relative Chronologie.

Eine solche lässt sich mit einiger Sicherheit lediglich durch ein Studium der oft mit den Schriftdenkmälern verbundenen Kunsterzeugnisse und der Schriftzeichen allein gewinnen und zwar durch letzteres, mit dem wir uns hier allein befassen wollen, da das andere viel zu weit führen würde, in verschiedener Art. Die Schrift ist eine urspr. Bilderschrift, daher die Schriftzeichen zum (grössten) Theil en relief gearbeitet sind. Wenn sich nun auch (in Mar'aš, Samsat, Palanga, Bulgar-ma'den, Bor, Andaval; Schale von Babyl.) Inschriften mit eingegrabenen Zeichen finden, so ist es, da diese leichter herzustellen sind, anzunehmen, dass sie aus späterer Zeit stammen als die mit erhabenen Charakteren. Giebt es doch auch ägyptische Hieroglypheninschriften mit erhabenen Charakteren, so weit ich weiss, nur aus älterer Zeit. Dem Streben nach grösserer Einfachheit des Verfahrens ist es zuzuschreiben, dass sich aus dem altbabylonischen Schriftsystem die neubabylonische und neuassyrische einfachere Cursive entwickelt hat, aus der Hieroglyphenschrift schliesslich das einfachere Demotische. Eckige Formen sind leichter in Stein zu hauen, als runde. Wir werden daher wenigstens im Allgemeinen eckige Formen für jünger als runde, cursivere für jünger halten müssen als complicirtere, besonders solche, die das urspr. Bild noch besser erkennen lassen. , wohl nur in Ḥamat und in Izgin (nicht auch in Jer. III), ist darum relativ älter als etc., etc. in Ḥamat und Jerabis II u. III etc. älter als in Jerabis I, Mar'aš IV, Gürün, Ivriz(?), Bulg. etc., eine Figur mit ganzem Kopf (Jerabis III passim) oder vorderem Querschnitt desselben + Hals (Ḥamat) ist darum älter als oder ähnliche Figuren (Mar'aš, Izgin, Bulg., Bor, And.), eine Figur wie (Jer. II und III) älter als ein ähnliches Zeichen ohne sichtbares Auge (Boghazköi (?), Jer. I (?)) und dies wieder älter als oder gar in Mar., Bulg. etc. Die Figur für in der Inschrift von Boghazköi Z. 2 bis sieht aus wie die dafür auf dem Löwen von Mar'aš, die für späteres (Mar., Bulg. einmal, Bor, Andaval, Ivriz) in den „Aediculen" von Boghazköi, wie die von Jerabis I, vorausgesetzt, dass das Auge und der Mund in dem Zeichen einst vorhanden waren. Widrigenfalls steht es in der Mitte zwischen dem Zeichen

dafür in Jer. I, II u. III und dem in Bulg. etc. Das nur in Ḫamat und dort fast stets (mit einer Ausnahme in Ḫam. V, 3) für ▫|▫ geschriebene ⊙▯⊙ wird wohl mit seinen schwerer als □ darzustellenden ⊙'s älter als jenes sein etc. Dürfte man nun aus der Entwickelungsstufe der Zeichen auch auf deren ungefähres relatives Alter schliessen, so müsste man auch bei der Annahme, dass gelegentlich ältere Formen neben jüngeren im Gebrauch waren und dass jüngere verschnörkelte Figuren vorliegen, wo wir alte vermuthen [1]), die Inschrift I von Jer. für jünger als Jer. II und III erklären, und vorausgesetzt, dass sich die Schrift in den verschiedenen cilicischen Reichen in ihrer Entwickelung wenigstens etwas gegenseitig beeinflusst hat, weiter schliessen, dass die ḫamatensischen Inschriften ungefähr so alt, wenn nicht älter als die ältesten von Jerabis sind, dass die jüngsten von Jerabis zumeist etwas älter sind als die von Mar'aš, aber auch gleich alt, vielleicht ungefähr gleich alt wie die von Ivriz und jedenfalls älter als die von Bulg., Bor und Andaval. Die grosse Inschrift von Boghazköi könnte darnach so alt wie die des Löwen von Mar'aš sein und die der „Aediculen" bei Humann l. c. Text p. 65f. etwa gleichzeitig mit irgend einer der Inschriften I, II und III von Jer. Nun aber kommen wir zu einem ähnlichen Resultat, wenn wir nur den Umstand in Betracht ziehen, dass von den in Rede stehenden Inschriften keine aus Ḫamat und Jerabis eingegrabene Charaktere haben, nur eine aus Mar'aš (aber vier (5) erhabene Zeichen), dagegen drei von jenseits des Taurus neben verschiedenen mit erhabenen Zeichen. Denn darnach würden die Inschriften von Ḫamat und Jerabis die ältesten sein, die von Mar'aš, weil noch meist mit erhabenen Zeichen geschrieben, doch aber auch bereits mit tiefliegenden, darnach folgen, dann erst die von Bulg., Bor und Andaval kommen. Ich glaube daher so ungefähr das Richtige zu treffen, wenn ich die oben besprochenen Inschriften zeitlich so ordne:

1) Die Inschriften von Ḫamat, weil mit erhabenen Zeichen, mit ⊙▯⊙ für ▫|▫, Ⓘ für ⦶ etc.

2) Solche aus Jerabis (II[2]), III) und Boghazköi (? „Aediculen"), weil mit erhabenen Zeichen, mit [Zeichen] für ∩, [Zeichen] für [Zeichen] und [Zeichen], bereits mit ▫|▫ und ⦶ etc.

3) Solche aus Mar'aš (L., II, III) und Boghazköi (grosse Inschrift), weil mit erhabenen Zeichen und [Zeichen] oder ähnlich für ∩ etc.

1) So wohl in Jer. II und den ähnlichen Inschriften aus Jerabis.

2) Das ist mir aber noch sehr zweifelhaft, da der Schrifttypus dieser Inschrift und einiger Bruchstücke aus Jerabis künstlich und archaisirend, nicht archaisch zu sein scheint, weil dort ältere und jüngere z. T. stark stilisirte Formen neben einander gebraucht zu werden scheinen.

4) Solche aus Jerabis (I), Mar'aš (IV), Gürün und Ivriz, weil mit erhabenen Zeichen und ∩ oder ähnlich für ∩ etc.

5) Solche aus Mar'aš (VI), Bulg., Bor u. Andaval, weil mit eingegrabenen Zeichen. Ich brauche wohl nicht darauf aufmerksam zu machen, dass sich mit meiner Methode nur wenig ganz Sicheres erreichen lässt. Aber ungefähr richtig wird die gefundene Reihenfolge sein.

β. Absolute Chronologie.

I. Am Yasili-kaya bei Boghazköi, wo die sogenannten hittitischen Sculpturen von Zeichen begleitet sind, in denen Sayce Schriftzeichen erkannt hat, finden wir dreimal die „geflügelte Sonnenscheibe“ über und neben einer Figur, in der wir im Gegensatz wenigstens zu den Ansichten der meisten volle Berücksichtigung verdienenden Forscher einen König sehen müssen, keinen Gott: Dieselbe trägt andere Kleidung (ein übergeworfenes Tuch, ähnlich wie der Mann auf dem Siegel von Bor und *Tar-(BI-BI)-u-(AŠ-ŚÍ)-mí*; vgl. eine ganz ähnliche Tracht in Üyük), eine andere Kopfbedeckung (eine Calotte, ähnlich der des eben genannten Königs), wie die Götter von Boghazköi, dieselbe wird kleiner dargestellt wie der sie umarmende Gott, in den sie begleitenden Schriftfiguren kommt kein Symbol ähnlich wie ◎ vor, das so vielfach vor den Göttern von Boghazköi abgebildet ist und von Sayce vielleicht mit Recht für das Zeichen für Gott erklärt ward [1]. Die assyrische geflügelte Sonnenscheibe, die von den Ciliciern entlehnt ward [2], zeigt, wenn sie vor oder über einer Person schwebt, an, dass mit dieser der König gemeint ist. Daher wird das auch in den cilicischen Kunstdenkmälern anzunehmen sein. Die Sonne in der Mitte wird einmal bei Boghazköi (s. Humann u. Puchstein l. c. p. 65 f.) als ein Ring mit achtstrahligem Stern darin dargestellt (wie nie bei den Aegyptern). Darüber befindet sich ein Ring, gleichfalls mit (achtstrahligem?) Stern darin, darunter eine cilicische Inschrift. Die Assyrer stellten auf Gemmen und grösseren Reliefs den König mit der geflügelten Sonnenscheibe vor und über ihm dar, sehr oft mit allerlei sonstigen Symbolen zusammen, besonders gern mit Mond und Venus daneben. Die Sonne zwischen den Flügeln wird verschieden gezeichnet, bald als blosse Scheibe, bald als Ring mit einer Scheibe darin, bald als Ring mit einem Stern darin. Es ist mir nur ein Beispiel von Sculpturen auf assyrischem Boden bekannt, in denen vor dem Könige nur Sonne und

1) Aber irrthümlicher Weise mit ◎ und mit ⦶ identificirt ward!

2) Es würde eine besondere Abhandlung erfordern, wenn ich im Einzelnen nachweisen wollte, dass diese nicht von den Aegyptern, sondern von den Assyrern (kaum Babyloniern) zu den Ciliciern kam. Für den uns sofort interessirenden Fall kann ich mich davon dispensiren, da derselbe keinem Zweifel in dieser Richtung Raum giebt.

Venus dargestellt sind. Dies Beispiel bietet der sogenannte Obelisk Salmanassar's II., der von 860—825 regierte, und auf diesem erscheinen Sonne und Venus beide als achtstrahliger Stern im Ring (s. Perrot l. c. II, p. 525, No. 239 nach Layard, „Monuments" I, 53). Es ist mir weiter nur ein Beispiel auf cilicischem Culturboden bekannt, wo mit der geflügelten Sonnenscheibe ein zweites Gestirn verbunden erscheint, und in diesem einen Falle (s. o.) (dem 2. am Yasili-kaya, einer im Anfang der Inschrift von Boghazköi[1]), 3 in Iflatun, einer in Saktschegözü (?) und einer in Berejik gegenüberstehen) erscheinen ebenfalls sowohl die Sonne als auch das andere Gestirn als Sterne im Ring. Unter solchen Umständen darf man wohl an eine Abhängigkeit der beiden Darstellungen von einander denken, und wenn das, natürlich nur an eine Abhängigkeit des vorliegenden „cilicischen" vom entsprechenden assyrischen Typus. Salmanassar II trug als erster assyrischer Fürst, soweit uns bekannt, seine siegreichen Waffen nach Gurgum, dem Gebiete des „cilicischen" Mar'aš, und nahm als erster assyrischer Fürst ferner, soweit wir wissen, Tribut von Melitene entgegen und drang in dessen Gebiet ein. Zwar meint man, dass bereits Salmanassar I., Tiglatpileser I. und Salmanassar's II. Vater, Assurnaṣirpal, Melitene ihre Macht haben fühlen lassen. Aber das beruht auf einer irrigen Auffassung des Ländernamens *Ḫanigalbat* und der darin liegenden Stadt *Milidia*, die mit *Miliddu* (= Melitene) in *Kammanu* nur den Namen annähernd gemein hat (s. o. p. 239 (5)). Da erscheint es durchaus natürlich, dass zu Salmanassar des II. Zeit ein neuer Schub assyrischer Cultur in die entfernten Gegenden Cappadociens drang[2]), übermittelt vielleicht durch Melitene oder Cilicien, damit auch assyrische Kunstformen, wie sie zu Salmanassar's Zeit im Gebrauch waren. Freilich wissen wir nun in Folge mangelnden Materials nicht, ob nicht vor Salmanassar II. bereits Darstellungen des Königs wie die auf dem Obelisken beliebt waren. Aber da sie auf den zahlreichen späteren Denkmälern keine Verwendung finden, so darf man wohl schliessen, dass sie für Salmanassar's Zeit charakteristisch waren und gerade zu seiner Zeit, auf seinen Steindenkmälern, die er ausser im eigentlichen Assyrien nicht nur in Karkh, sondern auch weiter im Westen, für cilicische Künstler erreichbar, aufgestellt haben wird, zur Verwendung kamen. Dann muss wenigstens das in Rede stehende Relief am Yasili-kaya sammt der Inschrift darunter aus einer Zeit etwa zwischen 850 und 800 stammen.

II. Die Inschriften von Jerabis können nicht gemacht sein, während assyrische Statthalter darin oder in dessen Gebiet residirten, wenigstens die Königsinschriften nicht, da ihnen sonst sicher eine assyrische Uebersetzung oder das assyrische Original beigegeben wären, also nicht zwischen 717, in welchem Jahre das Gebiet, in

1) Dort stehen unter der Sonne Name und Titel des Königs.
2) Cf. Perrot, „Histoire de l'art" IV, 703.

dem Jerabis lag (s. u.), dem assyrischen Reiche einverleibt wurde, und 626, dem Todesjahre Assurbanipals, oder 606, dem Jahre des Untergangs Assyriens, aber gewiss auch nicht nachher, da wir von selbstständigen Reichen mit eigenartiger Cultur am oberen Euphrat in nachassyrischer Zeit Nichts wissen, und da die Inschriften und die Sculpturen, wie ihr Typus zeigt, aus einem langen Zeitraum stammen müssen. Also sind die Inschriften vor 717 anzusetzen; ob die jüngsten davon lange oder kurz vor 717 anzusetzen sind, können wir aus ihnen selbst nicht schliessen. Da wir indess Nichts von einer fremden Eroberung von Jerabis vor dessen Einnahme durch Sargon erfahren, die in den Jahrhunderten vor Sargon wohl kaum durch andere als aramäische Stämme hätte erfolgen können und da die letzten Könige dieser Gegend, die Könige von Karkemîš (s. u.), fraglos keine aramäischen Namen trugen, so dürfen wir schon desshalb annehmen, dass die von Sargon zerstörte Cultur von Jerabis die cilicische war, dass demnach die jüngsten cilicischen Denkmäler in Jerabis nicht lange vor 717 entstanden. Darnach würden die Inschriften, die fraglos einen weiten Zeitraum umspannen [1]), etwa zwischen 750 und 950 anzusetzen sein.

III. Die Löwenjagd von Saktschegözü (s. Humann l. c. Atlas XLVI) zeigt einen jagenden Mann im Streitwagen, über dem eine geflügelte Sonnenscheibe schwebt, also einen König. Da er aber keine assyrische Königsmütze trägt, zudem die geflügelte Sonnenscheibe nicht rein assyrischen Stils ist, kann dies nur ein einheimischer König sein. Unter Sargon wird das Gebiet *Šam'āl*, wozu wohl sicher Saktschegözü gehörte, nicht erwähnt, unter Tiglatpileser III. hatte es noch einen einheimischen König, Salmanassar IV. (von 727—722) wird es also wohl (mit Waldemar Schmidt, „Assyr. og. Aegypt. gamle Historie" II, 736. S. Sachau in d. „Ausgrabungen in Sendschirli" I, p. 63) gewesen sein, der *Šam'āl* zu einer assyr. Provinz machte. Die Löwenjagd muss also (gegen Puchstein, „Pseudoheth. Kunst" p. 8) aus einer Zeit wenigstens vor 722, dem Jahre der Thronbesteigung Sargon's. sein.

Die Löwenjagd zeigt eine hochgradige Beeinflussung durch assyrische Kunst. Nahe bei Saktschegözü liegt Sendschirli, wo die merkwürdigen Sculpturen und Inschriften ausgegraben wurden, die jetzt z. Th. in Berlin, z. Th. in Constantinopel liegen. Die ersteren, soweit nicht assyrischen und fraglos(?) aramäischen Ursprungs, zeigen zwar in ihren Typen assyrische Beeinflussung, sind aber, zumal ein Theil derselben, unendlich viel roher gearbeitet als die von Saktschegözü, werden also weit älter als diese, also weit älter als 722 sein.

---

1) Ausser der an den Schriftzeichen zu beobachtenden Entwicklung liefert hierfür vielleicht einen Beweis der Umstand, dass die Rückseite von Jer. III, fraglos einer der ältesten Inschriften, benutzt worden ist für ein Relief in ganz unassyrischem Stil, während die meisten Reliefs aus Jerabis den assyrischen Stil ganz unverkennbar zeigen.

In Mar'aš z. Th. ähnliche Muster, darunter eins mit einer cilic. Inschrift (2 rechts und links von einem Tisch sitzende Personen), dessen Technik und Anlage mir einen Fortschritt gegenüber einem entsprechenden von Sendschirli zu bekunden scheint: Die menschlichen Gestalten sind mit mehr Naturtreue wiedergegeben, der als zwischen ihnen stehend gedachte Tisch steht auf dem Bilde an richtiger Stelle etc. Freilich wird dergleichen z. Th. aufgewogen durch die unmögliche Stellung (der rechten Hand der linken und diejenige?) der linken Hand der rechten Figur. Die in Rede stehende Sculptur aus Mar'as scheint z. M. im Auftrage eines Mitgliedes der königlichen Familie oder für ein solches verfertigt zu sein, wenn nicht im Auftrage des Königs selbst oder für ihn. Denn das dritte Zeichen der Inschrift ist ⊿Ʒ = „Fürst“ (vorher geht der Landesname UU + phonetischem Complement, über den oben p. 278 (44) geredet worden ist). Die Sculpturen von Sendschirli sind fraglos auf königlichen Befehl gemacht. Es lässt sich annehmen, dass für die Könige eines Landes jeweilig die besten Künstler des Landes arbeiteten. Wenn das in unserem Falle zutreffend ist und weiter angenommen werden kann, dass Fortschritte in der Kunst von Mar'aš und von Sendschirli nicht ohne Einfluss auf einander sein konnten, da diese Localitäten nahe bei einander liegen, so darf angenommen werden, dass die oben besprochene Inschrift von Mar'aš etwas jünger ist als die schlechteren Sculpturen von Sendschirli, die wieder viel älter als 722 sein sollen. Die Inschrift von Mar'aš ist also beträchtlich älter als 722 und, weil die Inschrift auf dem Löwen von Mar'aš gleichen Typus aufweist, auch diese.

IV. Die aramäischen Inschriften von Sendschirli etc. (aus dem Lande יאדי [1]) mit der Hauptstadt שמאל!) haben im Unterschiede von allen anderen nordsemitischen Inschriften erhabene Charaktere. Da sie in einiger Nähe von Orten gefunden sind, wo cilicische Cultur in Blüthe stand, diese aber auch Inschriften mit erhabenen Charakteren kennt, da diese ferner auch Inschriften mit tiefliegenden Zeichen aufweist, die leichter einzugraben sind, so ist anzunehmen, dass, die Inschriften von Sendschirli etc. nach cilicischer Art ausgemeiselt wurden, als cilicische Inschriften mit ausgegrabenen Symbolen entweder noch gar nicht bekannt oder doch erst wenig im Gebrauch waren, wenn nicht geradezu Inschriften dieser Art erst nach späteren semitischen (assyrischen oder aramäischen) Mustern

1) Die Winckler'sche Gleichung יאדי = *Jaudi* ist ganz unmöglich. Wer Tiglatpileser's III. Inschriften ohne die Brille der Tradition liest, erkennt, dass *Jaudi*, dessen König *(I)Azriau* ist, westlich und im Gebiet von Ḥamat am Meere liegt, und wer die Inschriften von יאדי und שמאל aufmerksam durchdenkt, muss erkennen, dass das Gebiet von שמאל kein von dem יאדי's verschiedenes sein kann. Dann muss wohl יאדי das Land und שמאל die Hauptstadt davon bezeichnen.

gemacht wurden. Die aramäischen Inschriften von Sendschirli etc. stammen nun aus Zeiten, deren späteste die Regierungszeit Salmanassar des IV. ist, also spätestens aus dem Jahre 722 (s. o. p. 309 (75)). Darnach dürfte die Inschrift VI von Mar'aš, sowie die von Samsat, Palanga, Bulg., Bor und Andaval und die der Schale von Babylon später, jedenfalls aber nicht viel früher als die Regierungszeit Salmanassar's des IV. anzusetzen sein [1]).

V. Von Hayes Ward im „Amer. Journ. of Arch." 1888 auf Pl. VIII abgebildet ist ein Gott aus Jerabis mit 2 Hörnern vorne links und 2 Hörnern hinten links am Hut, den man sich also entweder mit 4 oder mit 8 Hörnern im Ganzen dachte. 8 Hörner, 2 hinten, 2 vorne und 4 an der rechten Seite, sind an der niedrigen Spitzmütze des Gottes von Ivriz zu sehen (s. „Recueil" XIV, Pl. III), aus denen sich vielleicht auf 12 gedachte schliessen lässt. Dass die Hörnermützen der Götter aus Assyrien oder Babylonien stammen, kann keinem ernsten Zweifel unterliegen [2]). Nun tragen aber die assyr. Götter als solche nur vorne Hörner, nur einer, *Rammān*, hat bei Layard, „Monuments" erste Serie Pl. 65 (s. Perrot, „Histoire de l'art" II, p. 76) 2 vorne und 2 hinten. Dass die einzigen cilicischen Götterbilder mit Hörnermützen, die wir kennen, gerade den Wettergott darstellen, ist schon an und für sich nicht anzunehmen, umsoweniger als das des Wettergottes Hadad von *Gerdschin* bei Sendschirli nur vorne Hörner hat, und, dass speciell der Gott von Ivriz kein Wettergott ist, sondern ein Gott des Weins oder des Wachsthums, lässt sich aus dessen Darstellung sicher schliessen. Wenn das, dann sind die Hörner hinten und an den Seiten der Götterhüte eine cilicische Neuerung, die sich von Jerabis nach Ivriz oder von Ivriz nach Jerabis verbreitet hat oder von einem dritten Orte nach beiden. Nun hat aber der Hadad von Gerdschin, zwischen Ivriz und Jerabis, nur vorne Hörner. Also, lässt sich möglicherweise schliessen, sind die Bilder aus Jerabis und Ivriz jünger als die Hadadstatue, die etwa aus dem Anfang des achten Jahrhunderts stammt. Neben dem Götterbild von Ivriz befindet sich eine cilicische Inschrift, die ohne jede Frage nicht älter als das Bild ist, da sie oben zwischen Theile desselben eingezwängt ist. Dieselbe dürfte daher auch jünger als der Anfang des achten Jahrhunderts sain. Wieviel jünger, lässt sich aus dem oben Erörterten allein nicht folgern.

VI. Die Siegelinschriften von Niniveh, von welchen, wie wir oben p. 278 (44) gesehen, 5 die Hieroglyphe des Landes enthalten, worüber die Könige von Bulg. etc. herrschen, sind gefunden im Palaste Sanherib's, also unter allen Umständen älter als die Zerstörung Ninivehs, also älter als 606. So lange man nicht wusste,

1) Vgl. hierzu eine ähnliche Argumentation von Ramsay und Hogarth im „Recueil" XV, 26f., von der die meine aber unabhängig ist.

2) S. auch Hirschfeld, „Felsenreliefs" p. 65.

dass darin keine Königsnamen enthalten sein können, konnte man die Möglichkeit offen lassen, dass sie an Urkunden von Bedeutung befestigt gewesen sind. Jetzt wo es jedenfalls sicher ist, dass in 3 (4) derselben ausser dem Landesnamen und einer Endung, die kaum anders denn als Gentilicialendung aufgefasst werden kann, nur noch ein Zeichen enthalten ist [1]), muss wohl die Möglichkeit schwinden, dass sie Personen bezeichnen. Dass damit Königsnamen bezeichnet werden sollten, ist schon so wie so ausgeschlossen. Damit aber fällt der Werth, den solche Siegel vermuthlich haben konnten. Sind sie keine Personalsiegel, so wird nicht viel Anderes übrig bleiben, als sie für Handelsmarken irgend welcher Art zu halten, die man kaum von Jahrhundert zu Jahrhundert wird aufbewahrt haben. Ist das Alles zutreffend, dann können sie nicht viel älter als Sanherib (705—681), können aber auch viel jünger sein.

Alle diese 6 Versuche zusammen würden nun ergeben, dass die im Folgenden genannten Inschriften anzusetzen sind wie folgt:

1) Eine kleine Inschrift am Yasili-Kaya (bei Boghazköi), zwischen 850 u. 800.

2) Inschriften aus Jerabis, zwischen 950 u. 750 (717).

3) Die Löweninschrift und die Inschriften II und III von Marʿaš, beträchtlich früher als 722.

4) Die Inschrift VI von Marʿaš, die von Samsat, Bulg., Bor. und Andaval, die der Schale von Bab. vielleicht später, jedenfalls aber nicht viel früher als 722.

5) Die Inschrift I von Ivriz, später als der Anfang des achten Jahrhunderts.

6) Die Siegellegenden von Niniveh z. M. kaum viel früher, vielleicht viel später als Sanherib (705—681). Da nun aber in diesen das Zeichen die Form hat wie in Bulg. 1 und Bor 2, nicht wie in Mar. L. und Mar. III, wo die diesem Z. entsprechende Form ungefähr = der in Jer. III, 5, so sind auch die Inschriften aus Bulg. u. Bor nicht viel älter, vielleicht viel jünger als Sanherib.

Da diese Bestimmung der absoluten Zeit der Inschriften ihnen dieselbe chronologische Reihenfolge zuweist, welche sich schon oben für sie aus dem Studium der Zeichen allein ergab, so dürfen wir wenigstens im Allgemeinen zu unserer Datirung Vertrauen haben und darum, wenn es sein muss, wenn auch mit aller nöthigen Vorsicht, darauf unsere weiteren Schlüsse bauen. Vielleicht lässt sich jetzt für die Bestimmung der Chronologie noch eine weitere Serie

1) Welches ev. einen aus Cilicien eingeführten Gegenstand bezeichnet. Also einen Bierbehälter oder Bier?? Cf. Müller, „Asien und Europa" p. 352. Das Zeichen könnte sehr wohl einen Behälter mit Hals und 2 Henkeln für Schnüre, für eine Flüssigkeit oder den Behälter einer solchen andeuten. Dann hiesse die Legende „Bier resp. (Bier)-„Tonne" aus Cilicien". Es steht Jedem frei, hierüber die Nase zu rümpfen oder zu lächeln. Behaupten will ich mit dem oben Gesagten Nichts.

von Beobachtungen verwerthen. Es zeigt sich, dass die Königsgestalten, die mit den nach unserer Bestimmung älteren Inschriften zusammen dargestellt sind (s. Boghazköi, Fraktin, cf. Üyük), keine Bärte tragen wie wohl alle cilicischen Köpfe, die als Schriftzeichen dienen, dass dagegen die Könige, welche Urheber von nach unserem Urtheil jüngeren Inschriften sind, Bärte tragen (Mar. VI (vgl. die anderen bartlosen Gestalten von Mar'aš), Ivriz, Bor). Darnach scheint die Mode, einen Bart zu tragen, bei den Ciliciern erst später aufgekommen zu sein. In Sendschirli freilich trägt der König einen Vollbart. Aber ist er sicher cilicischer und nicht vielmehr aramäischer Abstammung? Wenn doch Ersteres der Fall sein sollte, liesse sich vermuthen, dass die Sitte den Bart zu behalten, in Gegenden, die assyrischem Cultureinfluss wegen grösserer Entfernung mehr verschlossen waren, später eingeführt wurde als in den näher bei assyrischem Gebiet gelegenen. Dann könnte das Vorhandensein oder Fehlen des Barts für die Beurtheilung des Alters von cilicischen Kunst- und Schriftdenkmälern doch von Bedeutung werden. Wenn dann *Tar-(BI-BI)-u-(AŠ-ŠÍ)-mí* zu Sargons Zeit lebte, aber keinen Bart trug, müssten vielleicht die Könige von Ivriz und Bor, weil vollbärtig, jünger als Sargon sein, oder wenigstens jünger als Salmanassar IV., vielleicht dann auch der von Mar. VI, einer Inschrift, die ja nicht auf einen König von Gurgum zurückzugehen braucht, sondern sich ebensogut auf irgend welchen Eroberer (Cilicier?) aus nachassyrischer Zeit zurückführen liesse.

Nicht weil uns das in der Entzifferung weiter führen wird, sondern weil wir damit etwaigen Einwänden begegnen können, müssen wir im Anschluss hieran versuchen, das absolute Datum der *Tar-(BI-BI)-u-(AŠ-ŠÍ)-mí*-legende festzustellen. Aus deren cilicischen Zeichen, die kein charakteristisches Merkmal ihres Alters haben, lässt sich Nichts schliessen. Nach der Kleidung des Königs, die ähnlich wie die der Könige von Üyük und Boghazköi und genau so wie die des Mannes auf dem Siegel von Bor aus einem kunstvoll übergeworfenen Tuch besteht, zu urtheilen wäre der Buckel vielleicht nicht jünger wie die oben besprochene Sculptur von Boghazköi. Die gute Erhaltung des Silbers zwingt uns, so weit wie irgend möglich in der Zeit hinabzugehen. Die vortreffliche Ausführung im Einzelnen ebenfalls. Aber mit solchen Erwägungen setzt man nichts Bestimmtes fest. Nur die keilschriftliche Randlegende kann uns helfen. Dieselbe ist curioser Weise z. Th. fraglos assyrisch, z. Th. fraglos babylonisch. Ein solches (scheinbares) Mixtum compositum kennen wir nur aus der Zeit der El-Amarna-tafeln, also aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrtausends vor Christus, ein wirkliches Mischmasch der Art nur aus Sargons Zeit. Zu Detailuntersuchungen hierüber habe ich an dieser Stelle keinen Raum. Wie lange nach der Zeit der El-Amarnatafeln jener cursive Stil im vorderen Orient und in Assyrien noch

im Gebrauch war, wissen wir nicht. Jedenfalls bestand er nicht mehr um 1100, zu Tiglatpileser I. Zeit. Gehörte also der Buckel der älteren Zeit an, dann müsste er älter als 1100 sein. Allein das kann Niemand zugeben, der die verhältnissmässig künstlerische Vollendung der Königsfigur nicht minder wie die der Zeichen mit dem vergleicht, was wir nach unserer annähernden Bestimmung aus viel späterer Zeit aus Sendschirli, Mar'aš, Ivriz etc. haben, von denen jedenfalls Sendschirli und Mar'aš — wo immer auch Erme, das Land des *Tar-(BI-BI)-u-(AŠ-ŠÍ)-mi* gelegen haben mag — dem assyrischen Culturbereich viel näher lagen als das Land des *Tar-(BI-BI)-u-(AŠ-ŠÍ)-mi*. Dann bleibt Nichts übrig, als mit Sayce den Buckel in die Zeit Sargons zu verlegen, woraus, dies nebenbei, wohl folgen würde, dass Erme im Westen oder Norden von Gurgum, also im östlichen Taurus, wenn nicht westlich davon, zu denken ist, weil es dann in einer Gegend liegen muss, die für Sargons Waffen und Prunkschriftsteller unerreichbar war. Für eine späte Zeit des Fürsten der Bilingue würde auch angeführt werden müssen, dass sein Name (wie wir später sehen werden) nicht mehr auf ∩, die urspr. cilicische Nominativendung, ausgeht*).

Es lässt sich also mit einiger Sicherheit der Beweis liefern, dass die cilicischen Inschriften insgesammt in die erste Hälfte des ersten Jahrtausends vor Christus hineingehören. Einigermassen deckt sich mit unserer Datirung die von Ramsay und Hogarth (im „Recueil" XV, 26 f.) und fast völlig damit die von Puchstein (in seiner „Pseudoheth. Kunst"). Vielleicht werden auch Andere zugeben, dass unsere Fixirung auf etwas soliderer und zugleich breiterer Basis ruht und weniger Zweifel übrig lassen wird. Als Puchstein vor einigen Jahren seine Ansicht mit anderen Gründen zu beweisen suchte, hat er Manche vielleicht nur halb überzeugt. Manchem wird es ähnlich ergehen, wenn er meine Gründe liest. Vielleicht aber wird die Uebereinstimmung in unseren Resultaten viele Zweifler bekehren. Zweifler und Skeptiker von Profession lassen sich auch durch donnernde Beweise nicht umstimmen. Für die ist dieser Aufsatz nicht geschrieben.

c. Feststellung der Aussprache einiger Zeichen und Zeichengruppen für Ländernamen, Personennamen und Titel.

In den Inschriften (I)—III von Ḥamat steht in Z. 1 vor dem doppelten Königshut [Zeichen] (in dieser Reihenfolge!) + [Zeichen] [Zeichen][1]) [Zeichen] (so abzutheilen nach Ḥam. I und Ḥam. V). Dass [Zeichen] wohl ein Wort für sich,

1) Im Folgenden dafür X.

zeigt der Anfang von Ḥam. V und Mar. L. 4. Dass ♀ + X einen Begriff ausdrückt, zeigt ebenfalls Ḥam. V, wo statt dessen in Z. 1 nur ein Zeichen steht. ◦|◦ (heisst König (s. o. p. 284 (50)). In ♀ + X wird also ein Wort stecken für ein Gebiet, worüber der König von Ḥamat herrscht. Die Inschriften sind kaum älter als 1000—950 v. Chr. (s. o. p. 306 ff. (72 ff.)), zu welcher Zeit nach den ägyptischen Inschriften der Name Ḥamat bereits längst existirte (so nach W. M. Müller, „Asien und Europa“ p. 256. 100 Jahre später nennen ihn auch die assyrischen Inschriften). Wir vermuthen demnach zunächst, dass in ♀ + X ein Genitiv von Ḥamat steckt, das damals etwa *Ḥămāt*, *Ḥĕmāt* oder *Ḥămāṭ*, *Ḥĕmāṭ* gelautet haben mag. Möglich wäre es nun, dass die Gruppe vor ◦|◦ (mit ihr einen allgemeinen Titel wie den assyrischen *šar kiššati* = „König der Welt“ oder Aehnliches bedeutet, zumal, da in Ḥam. V statt dieser ein Ideogramm gefunden wird, das wir für eine Stadt mit gewiss semitischem, also nicht-cilicischem Namen nicht erwarten können. Allein dies wird zunächst unwahrscheinlich durch Ḥam. IV und V (die wohl zusammen eine Inschrift bilden), wo unsere Gruppe im Anfang des Titels nicht erscheint, dagegen 1 + 2 mal eine Gruppe ☋ ⦶ ⸙ mit ⊕ = Land davor und ⸙ = Fürst (oder Priester) dahinter (s. o. p. 278 (44) u. p. 276 (42)), desshalb zunächst unwahrscheinlich, weil nach p. 246 (12) und p. 286 (52) oben ♀ + X vielleicht einen z. T. durch ⦶ ausdrückbaren Lautwerth hat. Denn ♀ könnte ja darnach ev. eine Pluralendung bezeichnen, die nach p. 294 (60) oben durch ⦶ ausgedrückt wird. Dazu kommt, dass nach den cit. Stellen ♀ eventuell den Genitiv Pluralis eines Gentiliciums andeutet, dessen Endung nach p. 295 ff. (61 ff.) oben ☋ ist, sodass ♀ eventuell = ☋ + ⦶ wäre. Es wäre daher zunächst zu erwägen, ob nicht die beiden Gruppen, die sonst nie wieder vorkommen, Gleiches besagen und desshalb, wenn ☋ ⦶ Y wegen des Determinativs ⊕ davor ein Land bezeichnet, dies auch von ♀ + X gilt.

Dass ⸙ ⸙ \\// (⸙ ⸙) in den Inschriften aus Jerabis das Gebiet bezeichnet, worüber der König von Jerabis herrschte, haben wir oben p. 276 (42) gesehen. Die Inschriften von Jerabis sind aus der Zeit etwa zwischen 750 und 950 (s. o. p. 312 (78)). Zu dieser Zeit lag Jerabis fraglos im Gebiet von ***Karkemiš*** (s. Schrader, „Keilinschriften u. Geschichtsforschung“ p. 221 ff.), wenn es desshalb auch noch nicht sicher ist, dass Karkemiš in Jerabis zu suchen ist. Aber der Umstand, dass in Jerabis Ziegelsteine mit dem Namen Sargons, des Eroberers von Karkemiš, gefunden sind (Perrot,

„Histoire“ IV, 532) beweist wenigstens, dass auf dem Boden von Jerabis zur Zeit Sargons eine nicht ganz unbedeutende Stadt, wohl eine Provinzialhauptstadt, also wohl Karkemiš gelegen hat. Die Assyrer nennen das Reich des Königs von Karkemiš meist nach dessen grösster Stadt, seiner Hauptstadt, aber auch *Ḫatti*. Da aber *Ḫatti* sowohl in älterer Zeit als später einen viel grösseren Raum als das Reich von Karkemiš einnimmt, so ist in erster Linie anzunehmen, dass dessen Fürst als officiellen Titel „König von Karkemiš“ führt. Dann wäre [signs] in Jer. I, 1, Jer. III, 3 (cf. Jer. II, 1) = „König von Karkemiš“, kaum „König von *Ḫatti*“. Demnach müsste auf der Schale von Babyl. nach p. 277 f. (43 f.) o. auch [sign] einen Casus (wohl Genitiv) von Karkemiš bezeichnen, da das folgende Zeichen, weil es auch nach der vorhergehenden Gruppe steht, wohl als Ideogramm für sich zu nehmen ist und sonst als Endungszeichen nicht vorkommt oder wenigstens nicht nachzuweisen ist. Die Verschiedenheit der Zeichen für Karkemiš, ausser dem ersten Zeichen, braucht uns nicht von einer Identification der Namen für die beiden besprochenen Gruppen abzuhalten. Wir haben ja bereits oben gesehen, dass (mit [sign] fraglos wechselt, ohne desshalb genau[1]) dasselbe zu bezeichnen. Die besprochenen Zeichen der Gruppen könnten ja resp. z. B. den Werth $((a + x)$ und $(b + y))$ und $((a + x + b)$ und $y)$ haben. Indess liegt hier vielleicht ein besonderer Fall vor. Der Name *Karkemiš* ward bei den Aegyptern mit zwei *ḳ*'s oder zwei *k*'s, bei den Hebräern mit zwei *k*'s, bei den Assyrern um 1100 noch mit *k* und *g*, später mit zwei *g*'s gesprochen. Es scheint daher in allen Varianten mit Ausnahme der vorletzten eine Assimilation stattgefunden zu haben. Darnach scheint die urspr. Form, die also auch in Karkemiš selbst gebraucht wurde, *Kargemiš* oder *Karge̊miš* (s. III, R. 47, 57) gewesen zu sein. Diese Form werden wir daher in Denkmälern aus Jerabis vermuthen dürfen. Was im Süden und Osten durchgängig der Fall war, nämlich der Eintritt einer Assimilation, lässt sich auch im Westen erwarten, da es auch dort schwer gewesen sein wird, in demselben Worte *g* oder *ḳ* nach *k* zu sprechen. Da nun auf der Schale (aus Cilicien) das erste Zeichen für *Karkemiš*, also wohl das für *kar*, bleibt, das zweite aber durch ein anderes ersetzt wird, so darf angenommen oder wenigstens mit der Möglichkeit gerechnet werden, dass dort in der Gruppe für *Karkemiš* ein Casus von *Karkemiš*, nicht von *Karge̊miš* zu lesen.

Mar'aš ist sicher mit Tomkins und Sachau = altem *Marḳaš*, welches die Hauptstadt von *Gurgum* (so nach Sachau

1) (bezeichnet nie die Genitivendung.

zu lesen) war. Diese Namen waren jedenfalls im neunten und achten Jahrhundert im Gebrauch. Aus dieser Zeit muss der Löwe von Mar'aš mit der Inschrift darauf stammen (s. o.). Dort finden wir nun in Z. 1 hinter „ich bin“ und vor dem o. p. 246 ff. (12 ff.) besprochenen Titel ... + X + ... Die ersten drei Zeichen finden sich auch wohl in Ḥam. 1 am Ende, vor anderen Zeichen wie hier (die dort = König). In Mar. L. tritt in Z. 2 für das vierte Zeichen ein anderes (+ ...) ein, wonach als (6) 5tes Zeichen der Gruppe wie hier ... folgt. Da ... in den Inschriften, abgesehen von denen von Gürün, nur noch zweimal (Mar. L. 5 u. Mar. IV?) erscheint — denn das ähnlich aussehende Zeichen in Izg. ist natürlich = sonstigem ... (vgl. die Form für ... in Ḥamat) und die ähnlich scheinenden erhabenen Zeichen in Boghazköi sehen nach den Abgüssen davon im Berliner Museum anders aus; wie, kann man aus den Abbildungen bei Humann und Puchstein entnehmen —, so wird es keine Endung bezeichnen oder den Anfang einer Gruppe, keinen phonetischen Werth haben, sondern ideographischen, was auch daraus folgt, dass es in den vielen Zeichengruppen in Gürün, wo es vorkommt, stets voransteht. Demnach sind die drei ersten Zeichen Etwas für sich, ebenso ..., dann ... = Priester oder Fürst (s. o.). Dies letztere steht schwerlich isolirt, da ja bald darauf der isolirte Titel ... erscheint. Dann gehört damit zusammen entweder ... allein oder auch die drei oder gar die vier Zeichen davor. Das erste der vier bezeichnet ein Land (s. o.). Da ... auch sonst mit „Land“ im Genitiv davor verbunden erscheint (Jer. I, 1), so liesse sich ev. übersetzen: „Fürst (Priester) von dem ... von dem X + ... von ...“. Die drei ersten Zeichen könnten ja aber auch allein zusammengehören und dann eventuell eine Nisbebildung von ... bezeichnen, könnten dann aber auch zwei Wörter darstellen, also z. B. „ein . . . von Cilicien“ (s. o.). Da aber in Z. 2 von L. für ... ein anderes Zeichen eintritt, das wohl auch ein Ideogramm ist, weil es nur einmal noch, nämlich auch in L., Z. 6 (!), wieder vorkommt, und dies dort zwischen ... = Land und ... — steht, so halte ich es für gegeben, anzunehmen, dass auch in Z. 1 vor ... ein Ausdruck für ein Land steht, also etwa, da ... ein Land bezeichnet, „Provinz von Cilicien“, so dass dann die ganze in Rede stehende Gruppe ungefähr zu deuten wäre „Priester (?) oder Fürst von dem ... der Provinz (??) von Cilicien“, da ein Fürst von Mar'aš im achten oder neunten Jahrhundert ganz Cilicien nicht besitzen konnte. Wir würden über

unseren Fall viel sicherer urtheilen können, falls in Mar. L. 5 (mit Hilprecht, der die Stelle in Constantinopel am Original für mich verglichen hat) zwischen ⊕ ∩ ⊕ und ☋ ⅏ wirklich genau unser Zeichen ◎ steht. Denn da wir hier dann wohl „◎-Priester (oder Fürst) des Landes (ev., wenn ⊕ ∩ dazu gehört, meines (?) Landes)" zu interpretiren haben, so würden wir dann auch in Z. 1 wie oben angedeutet zu construiren und zu deuten haben. Wie dem auch sei, die Hauptsache für uns ist, dass ◎ ein Appellativum bezeichnet (ob es nun „Gott" oder nicht bedeutet). Denn nur ein Zeichen für ein Appellativum kann in Gürün an der Spitze einer ganzen Reihe von Zeichengruppen stehen und zugleich im Titel der Könige von *Gurgum-Mar'aš* (und ein Zeichen für einen Namen, der für Mar'aš Bedeutung hatte, konnte schwerlich in Boghazköi in den Symbolen einer langen Reihe von Göttern verwandt werden). Wenn wir daher nach einem Titel wie „König von Gurgum oder Marķaš" in der Löweninschrift suchen, kann der nicht unter den oben besprochenen Zeichen vermuthet werden, sondern nur in der folgenden Gruppe, welche mit ▫|▫ C = König + ☡ [1]) (ev. = stark) schliesst. Möglich wäre es nun, dass in den zwei ersten Zeichen Marķaš (d. h. ein Genitiv davon), möglich auch, dass darin ein Genitiv von Gurgum zum Ausdruck käme. Da aber Gurgum der Landesname ist, der auch als גרגם im benachbarten Šam'al-יארדי gebraucht wird, so ist es am Nächsten liegend, dass X + |||⊦ ▫|▫ C bedeutet: „König von *Gurgum*".

Ueber ꓴꓴ als Zeichen für das Land, worüber die Könige von Bor etc. herrschen, ist oben schon genugsam geredet worden. Ihre Inschriften stammen aus verhältnissmässig später Zeit (s. o.). Das Land wird in einer Reihe von Siegellegenden erwähnt, die in Niniveh gefunden sind. Das Land muss also Handels- oder sonstigen Verkehr mit Niniveh gehabt haben. Nun kann dies Land nicht Gurgum sein. Denn die Könige von Mar'aš bezeichnen sich nicht als Könige von ꓴꓴ. Auch nicht *Šam'al.* Denn dort ward zur Zeit, aus der wir Inschriften der Könige von ꓴꓴ haben (s. o.), aramäisch gesprochen. Auch kaum Melitene. Denn wir wissen wenigstens Nichts davon, dass der König von Melitene jemals jenseits des Taurus nach Westen hin geherrscht hat. Gegen eine Identificirung mit dem Lande der Moscher und Tibarener und anderer Völker liesse sich Aehnliches sagen. Indess das alles ist nicht zwingend. Von ausschlaggebender Bedeutung aber ist Folgendes: In zweien der cilicischen Inschriften (Bulg. 2, Schale) erwähnt ein König von ꓴꓴ das Land von *Karkemiš* (s. o. p. 277 f. (43 f.)), in ersterer im engsten Anschluss an sein eigenes Land, in der letzt-

1) S. o. p. 294 (60).

genannten wohl sicher sogar Karkemîš selbst. Was er auch immer von ihnen sagen mag, jedenfalls hat er, oder, da die beiden Inschriften von verschiedenen Königen sind**19**), was ich hier nicht näher auseinandersetzen kann [1]), haben die Könige irgend was in Jerabis und dessen Gebiet zu schaffen gehabt, und zwar in verhältnissmässig später Zeit. Das kann dann aber nicht in assyrischer Zeit gewesen sein. Aber auch nicht in vorassyrischer. Denn um 750 herum — aus früherer Zeit kann die Inschrift von Bulgarma'den doch schwerlich sein — war Karkemîš unabhängig und westlicher Eindringlinge hätte es sich gewiss sogut erwehren können, wie es sich so lange Assyrien gegenüber unabhängig erhielt. Also kann die Erwähnung von Karkemîš und seinem Gebiet in Inschriften aus westlich davon gelegenen Gegenden nur in nachassyrische Zeit also nach 606, dem Jahre der Zerstörung Niniveh, jedenfalls nicht lange vorher, fallen. Damals gab es östlich vom Taurus nur ein Land, das mächtig genug gewesen wäre, seinen Einfluss bis an den Euphrat auszudehnen, das zudem zur Zeit Sanheribs schon längst mit Assyrien Beziehungen verschiedenster Art angeknüpft hatte und hatte anknüpfen müssen. Das ist das Land Cilicien! Also ist ƲƲ = Cilicien. Denn ein westlich vom Taurus gelegenes Land konnte seine Macht nicht über Cilicien hinweg nach Karkemîš ausdehnen. Cilicien hiess im Osten in Assyrien *Ḫilik-* (*Ḫilak- Ḫiluk-*), im Westen *Κιλικία*. Es ist daher anzunehmen, dass ähnlich auch von Alters her der einheimische Name war, dass mithin ƲƲ = *Ḫ(Kh)ilik-*. Dies würde auch durch die ägyptischen Monumente bestätigt werden, falls mit Erman, („Aegypten" p. 156) und W. M. Müller, („Asien und Europa" p. 352) im 14. Jahrhundert *Kr(l)k* = Cilicien war. Dann könnte freilich *Ḳꜣ-r-ḳi-šꜣ*, der Name eines der mit *Ḫ-tꜣ-šꜣ-rꜣ* verbündeten Länder, schwerlich mit Müller l. c. p. 355 = Cilicien sein.

Ein König von Cilicien nennt sich in der Inschrift von Bor Z. 1 ▭ ▫|▫ ⋎ ▫|▫ (⋂ d. i., da ⋎ sonst Genitivzeichen und die Gruppe ▭ ▫|▫ noch zweimal ohne ⋎ in derselben Inschrift vorkommt, König von ▭ ▫|▫. Da ▭ ausser in der Gruppe ▫|▫ ▭ selten vorkommt, vermuthet man dafür am ehesten einen complexen Lautwerth. ▫|▫ dürfte nach p. 281 (47) o. nur einen Laut bezeichnen. ▭ ▫|▫ kommt in anderen Inschriften nicht wieder vor**4**). Man hat daher Grund, in dem Titel „König von ▭ ▫|▫" keinen allgemeinen

1) In der Schaleninschrift lesen wir ▫|▫ ▭ (so nach einem Abklatsch), welches = „Sohn" (s. o. p. 282 f. (48 f.)). Desshalb dürfte die davor stehende Gruppe den Namen des Vaters, eine davorstehende den des Sohnes enthalten. Diese beiden Gruppen scheinen andere Namen auszudrücken als die für den Namen des Urhebers der Inschrift von Bulgar-ma'den und den Vater desselben oben p. 298 ff. (64 ff.) erschlossenen.

Titel zu sehen, sondern einen, der soviel besagt, wie „König von Cilicien", als welchen sich der König von Bor in Z. 3f. seiner Inschrift benennt. Die grosse Bedeutung der Haupt- und Residenzstadt Tarsus, die bereits unter Salmanassar dem II. *Tarz(i)* hiess und nie einen anderen Namen angenommen hat, lässt zunächst darauf schliessen, dass = Tarsus = *Tarzi*-תרז, *Τερσ-*. Wenn das, so würde sich ein König von Cilicien so gut als König von Cilicien und als einen solchen von Tarsus bezeichnet haben, wie für die Könige von יאדי mit der Hauptstadt Šam'al die Titel: König von יאדי und König von Šam'al gleichwerthig waren.

Der Titel aller Könige von Cilicien ist (s. o. p. 278f. (44f.)). Alle drei Könige von Cilicien, die uns in nachassyrischer Zeit bekannt werden, tragen den Namen **Συεννεσις**. Man hat daher, trotzdem Herodot als Namen für den Vater des zweiten **Ὡρομέδων** angiebt, geschlossen, dass **Συεννεσις** ein Titel wie Caesar und Pharao ist. Nun liegt die Zeit unserer Inschriften, wenigstens der von Bulg. und der auf der Schale, da darauf resp. das Gebiet von Karkemiš und dies nebst Karkemiš selbst genannt werden (s. o. p. 318f. (84f.)), jedenfalls nur wenig ab von der Zeit des ersten Syennesis, der ein Zeitgenosse eines babylonischen Königs aus der Zeit nach der Zerstörung Ninivehs war, ob dies nun Nebukadnezar war oder nicht. Ich vermuthe daher, dass **Συεννεσις** = . Während sich die Richtigkeit meiner Lesungen für die anderen Gruppen erst aus einem Vergleich der verschiedenen Gruppen unter einander ergiebt, springt die Wahrscheinlichkeit der letztgenannten Lesung sofort in die Augen: Der Stamm des Wortes **Συεννεσις** beginnt mit einem **σ** und endet auch mit einem **σ**. Ebenso beginnt die Gruppe — (ist ja Zeichen der Endung) mit demselben Zeichen, womit sie schliesst und zwar mit einem Zeichen, das nach p. 281 (47) oben wohl nur einen einfachen Laut bezeichnen kann.

Dass in der Legende des *Tar-(BI-BI)-u-(AŠ-ŠÍ)-mí* dem Namen des Königs wahrscheinlich zwei uns nicht interessirende Zeichen + \\// mit schrägem Strich daran entsprechen, ist bereits oben p. 263f. (29f.) erörtert worden.

Zu diesen Lesungen sind nun ev. noch hinzuzufügen: 1) = *Ḫati*. S. oben p. 246f. (12f.). Doch das ist problematisch.

2) In den Inschriften von Gürün steht der Name des Landes, worüber der König herrschte, der dieselben herstellen liess, vor in dem dritten Theile der zweiten Inschrift. Darnach folgt ganz wie in Jer. I, 1. Cf. auch die Legende des *Tar-(BI-BI)-u-(AŠ-ŠÍ)-mí*. Gesetzt, der Name erstreckte sich über mehr als die ersten fünf Zeichen — was durchaus unsicher —

so wären, da von den fünf Zeichen zwei gleich sind, in dem Landesnamen zwei gleiche Laute, und gesetzt, er umfasste gerade die fünf Zeichen vor , so fände sich einer der zwei gleichen Laute im Anfang des Namens. Nun befindet sich etwa zehn Meilen südsüdwestlich von Gürün Göksün = altem Kokussus. Dieser Name würde die Bedingungen erfüllen, die von einem Namen verlangt würden, welcher den fünf Zeichen entsprechen sollte — falls gerade diese den Namen enthalten. Auch dies gebe ich nur zur Erwägung[20]).

Die oben signalisirten Ideogramme und Zeichengruppen, deren phonetische Lesung z. T. ganz oder einigermassen, z. T. allerdings noch wenig sicher scheint, wären also die folgenden:

I. Ḥam. I—III, Z. 1 — () eventuell = (König von) *Ḥamāt.*

II. Ḥam. IV, Z. 1 und Ḥam. V, Z. 2 u. 3 — (—) vielleicht = (Fürst oder Priester von) *Ḥamāt.*

III. Jer. I, Z. 1, 2 und 4—5 und Jer. III, 3 (vgl. Jer. II, 1): [1]) — () = (König von) *Karkemiš* (*Karga(e)miš*), wenn nicht *Ḥati.*

IV. Schale von Babylon: — (. . .) (Herrscher von) *Karkemiš* (*Karka(e)miš*), wenn nicht *Ḥati.*

V. passim eventuell = *Ḥati.*

VI. Mar. L. Z. 1, 2 u. 5 bis — (( ) —) = (König von) *Gur-gum*, wenn nicht *Mar-ḳaš.*

VII a) Schale: — () = (Fürst oder Priester von) *Ḥilik-.*

b) Bulg. Z. 1: — () = (Priesterfürst von) *Ḥilik-.*

c) Bor Z. 3f.: — () = (König von) *Ḥilik-.*

VIII. Bor Z. 1: — () = (König von) *Tarz(š)-.*

IX. Ivr. I u. II, Bulg. Z. 1, 2, 3, Bor 1, And. 3: — = *Syennesis.*

1) Etwas anders in der jüngsten grösseren Inschrift aus Jerabis. Ich brauche diese Type, weil ich mit ihr wohl das zweite Zeichen der Gruppe in Jerabis identificiren darf.

X. \\// + *Tar-(BI-BI)-u-(AŠ-ŠÍ)-mí + E(I)rmĕ(i).*

XI. Gür. II, 3 X + + X + ... + ↑ () = (König von) Kokussus (ganz problematisch).

Falls diese Lesungen richtig sind, so muss sich z. M. zeigen, dass, wo in zwei Gruppen dasselbe Zeichen vorkommt, in den dafür geforderten lautlichen Aequivalenten an entsprechenden Stellen gleiche Laute vorkommen. Denn mit einer Polyphonie der Schriftzeichen dürfen wir unmöglich von Anfang an rechnen. Untersuchen wir nun, wie die oben zusammengestellten Gruppen diesen Anforderungen genügen.

Die Gruppe III soll „König von Karkemiš oder ev. auch *Ḫati*“ bedeuten. Die eigentliche Gruppe für den Landesnamen kann nun aber nur die ersten drei Zeichen umfassen. Denn erstens steht zwischen dem dritten Zeichen \\// und dem Königskegel in Jer. II, 1 ein anderes Zeichen als in unserer Gruppe, ein Zeichen, das, da es nur dort vorkommt, schwerlich eine Endung bezeichnet. Dazu kommt, dass sonst ja auch ↑ Endung und dem Lautwerthe nach = dem eben erwähnten Zeichen sein müsste. Aber diese beiden Zeichen kommen als Zeichen für eine Endung nie vor. Dass unsere Annahme richtig, zeigt deutlich Jer. III, 2, wo die ersten drei Zeichen der Gruppe wieder zusammenstehen mit abermals anderen Zeichen dahinter, die auch nie als Endungszeichen verwandt werden. Nun aber steht in Ḥam. IV, 1 und V, 3 hinter = „Fürst oder Priester“ X, in Mar. L. 1 erst hinter (= König), dann hinter (?) (einem Substantiv) dasselbe Zeichen. Von diesen Zeichen ist es, da sie hinter Nominativen mit Genitiven davor stehen, nur denkbar, dass sie Nominative bezeichnen, da sie aber in derselben Inschrift und dort kurz nach einander folgen, nicht möglich, dass sie selbstständig dastehende Substantiva bezeichnen, vielmehr nur, dass sie die zwei vorhergehenden Substantiva in gleicher Weise näher charakterisiren, also Geltung von Adjectiven haben. Nun steht aber in Mar. 1 a. E. nach derselben Gruppe, die sich bereits im Anfang der Inschrift vorfindet, hinter (= „Fürst oder Priester“) + X, ebenso in einer ähnlichen in Mar. 2. Da nun das erste Z. für ein Substantiv oder ein Adjectiv steht, sintemal dies flectirt wird (dahinter in Mar. 1, (s. o. p. 290 (56)) dahinter in Mar. 3 + 5) und an den genannten Stellen wohl im Nominativ steht, demnach den König charakterisirt, so schliesse ich, dass es sich auch in Mar. 1 auf den König bezieht, nicht im Genitiv steht. Nun sind die Gruppen in Mar. L. 1 am Ende und Mar. L. 2, die fast ganz der Gruppe im Anfang von Mar. L. 1 gleichen, wie nachher der darnach folgende Titel in Z. 2 und 5 wiederholt wird, nur dann als Wiederholungen erträglich

und denkbar, wenn sie dem schon genannten Titel (einem Nominativ mit Genitiv davor + ?) eine kräftige Farbe hinzufügen. Das könnte wohl nur durch Adjectiva geschehen. Nun ist aber X Adjectiv (s. o.). Also dürfen wir es als sicher ansehen, dass auch ein Adjectiv bezeichnet, dann natürlich ein rühmendes und lobendes. Der Rinderkopf oder Stierkopf, X, mag „stark“ bedeuten, etwa „gross“ oder „gewaltig“.

Fragt sich nun nur noch, ob in dem Ausdruck für „König von Karkemiš oder Ḫati“ das Wort für dies Zeichen + ↑ (↕) zu dem Landesnamen oder zum Worte für König gehört (s. o. p. 298 (64)), ob der Ausdruck ev. zu übersetzen ist „König des grossen(?) Karkemiš“ oder „Grosskönig von Karkemiš“. In letzterem Falle hätten wir, da vor kein steht, wohl aber nach , anzunehmen, dass das Adjectiv vor „König“ kein mit diesem Worte coordinirtes ist —, was auch desshalb unwahrscheinlich ist, weil Adjectiva, soweit ich sehe, ihrem Substantiv meist nachfolgen —, sondern, dass es mit dem Substantiv zusammen eine Verbindung wie *μεγαλοβασιλεύς bildet. Dann wäre ↑ (d. i., wie wir gleich sehen werden, *a* oder *o*) der Bindevocal, während der charakteristische Vocal am Ende des Stammes von dem Adjectiv nach Mar. L. 1 ist. In letzterem Falle lautete der Genitiv des Adjectivs auf ↑ (↕) aus, und, da der Genitiv von (Mar. L. 1) (Bulg. 2 etc.) lautet, also, da = *i*, wenigstens in einem Falle ein Substantiv auf *-is* im Genitiv den Vocal *i* behält, so hätten wir verschiedene Bildungen der Adjectiva und Substantiva, oder verschiedene Bildungen der Nomina überhaupt, oder ev. verschiedene Bildungen der Adjectiva — je nach dem Genus anzunehmen. Bor. 3 ist für diese Frage ausschlaggebend. Dort steht unser Zeichen (s. die Photographie!) nach dem Worte für *Tarsus* im Genitiv (s. zur Genitivendung o. p. 292 f. (58 f.)) und vor der für Cilicien (s. u. p. 326 f. (92 f.)), es muss sich hier also auf eines von beiden, demnach auf einen Land- oder Stadtnamen beziehen, also auch wohl in Jerabis auf den N. *Karkemiš*. Wenn sich nun ein lobendes Prädicat sowohl auf den König (s. o. p. 322 (88)) als auch auf eine Stadt beziehen kann, so wird dies wohl sicher ungefähr etwas wie „mächtig“ bedeuten müssen. Wir haben dann zu übersetzen: „König von dem mächtigen *Karkemiš* (oder *Ḫati*)“. Alles von der Art wie das oben Besprochene ist äusserst wichtig für die Bestimmung der Verwandtschaftsverhältnisse der in unseren Inschriften vorliegenden Sprache.

Also \\// ist der Genitiv von *Karkemiš* oder *Ḫati*.

Da sonst höchstens noch einmal (s. No. 3 o. p. 258 (24)) vorkommt, so kann es schwerlich eine einfache Silbe *Ka* oder *Ha* ausdrücken oder gar nur *K* oder *H*. Wenn aber das, dann wäre die Gruppe für *Hati* zu gross, auch dann noch, wenn \\// Genitivzeichen wäre, was es sonst nie ist. Denn *Hat-t(i)* könnten die ersten Zeichen nicht gelesen werden, da das Land *Ha-ti* geheissen haben muss (s. o. p. 239 (5)). Also entspricht der Gruppe der Genitiv von *Kark(g)e(a)miš*[1], also ist wohl = *Kar*, = *g* (oder *k*) (+ *ă* oder *ĕ*) und \\// = (*miš* oder *miš* — Nominativendung) (oder *miš*) + Genitivendung. Nun aber lautet der Name der Stadt überall auf *-š* aus. Wir dürfen daher annehmen, dass *Karkemiš* die Nominativform ist. Wir sahen oben (p. 292 (58)), dass Nominative auf Vocal + diese Endung im Genitiv einbüssen und durch einen Vocal oder Vocal + ersetzen. Demnach muss *iš* die Nominativendung sein und \\// muss demnach weiter = *-m* + Vocal oder = *-m* + Vocal + sein. Nun aber wird wenigstens zumeist, falls nicht stets, der Laut dieses durch ausgedrückt. Also ist \\// wahrscheinlich = *-m* + Vocal. Jetzt erst gewinnt die Legende des *Tar-(BI-BI)-u-(AŠ-ŠÍ)-mí* Bedeutung. Von allen Lautwerthen, die sich aus ihr für \\// erschliessen liessen, hatte (s. o. p. 264 (30)) der Lautwerth (X +) *mí* (+ ev. Endung des Nominativs) die grösste Wahrscheinlichkeit für sich. Die Genitivendung ist nun aber von der ursprünglichen Nominativendung verschieden. Also kann \\// weder eine Genitiv- noch eine Nominativendung ausser dem Vocal *i* (oder *í*) enthalten. Also ist \\// = *mí(i)*[2]. Möglich, aber höchst unwahrscheinlich ist es, dass es, falls *Tar-(BI-BI)-u-(AŠ-ŠÍ(!))-mí* zu lesen, an und für sich *emi(í)* zu lesen ist. Dass es diese Aussprache haben k a n n, werden wir später sehen.

Der erste Lautwerth für ein cilicisches Zeichen wäre somit wirklich e r w i e s e n. Dass man \\// auch schon früher richtig *me* gelesen hat, beruht auf einem Irrthum und ist darum eigentlich einem blossen Zufall zuzuschreiben: Man fasste es irrthümlich

1) Auch von **Six** erkannt (gemäss brieflicher Mittheilung). Ich habe diese Lesung bereits als Student gefunden.

2) Dass \\// in der Gruppe für den Personennamen *mí* (*me*) zu lesen ist, der Vocal von *Karkemiš* vor *š* aber *i* ist, darf als ganz irrelevant gelten. Denn 1) könnte ja der Genitiv *Karkeme* lauten; 2) kann das Zeichen für *mí* im Assyrischen nach Belieben für *mi* eintreten (wird doch auch *Gargamiš* geschrieben (s. o. p. 316 (82)); 3) hat die cilicische Schrift wohl nur drei Vocalzeichen (s. o. p. 287 f. (53 f.) und u. p. 332 (98)), also wohl nur eins für *e* und *i* und wird darum gewiss nicht eins für *mi* u n d eins für *me* besitzen.

als letztes Zeichen einer Gruppe für das Land *Ermí(e)* in der Legende des *Tar-(BI-BI)-u-(AŠ-ŠÍ)-mí* auf. Hätte statt *Ermí* z. B. *Erni* auf dem Buckel gestanden, hätte man \\// den Lautwerth *ni* beigelegt. Dies bemerke ich hier, damit man nicht nach bekannten Mustern behaupte, dass das, was wir oben mühsam erstritten haben, bereits Gemeingut der Wissenschaft sei, weil es längst mit „dürren Worten von Sayce gesagt" worden sei. Si duo faciunt idem, non est idem. Das gilt hier wie sonst so oft.

Wir sahen schon oben p. 285 (51), dass ⊄7 in der Schaleninschrift als vorgesetztes phonetisches Complement von ||⊦ angesehen werden kann. Dies ist das zweite Zeichen in der Gruppe No. VI, die ich für *Markaš* oder *Gurgum* in Anspruch nehme, drückt also entweder *kaš* (ev. minus Nominativendung + Genitivendung) oder *gum* (ev. minus Nominativendung + Genitivendung) aus. Da ⊄7 = *g*—, weniger wahrscheinlich = *k*—, so scheint durch die Lesung der Gruppe für Karkemîš auch die der Gruppe für *Gurgum* oder *Markaš* gesichert, zugleich aber auch die der Gruppe für *Karkemiš* (*Kargemiš*) als solche noch mehr gesichert. Ganz genau passt ⊄7, welches = *g*— oder = *k*—, als phonetisches Complement vor ||⊦, welches = *g*— oder = *k*—, nur dann, wenn es = *g*. Wir werden also, was wir auch für das Wahrscheinlichste hielten, die oben besprochene Gruppe *Kar-g-mí(e)*, nicht *Kar-k-mí(e)* zu lesen haben und die Gruppe aus Mar'aš nicht *Mar-k*—, sondern *Gur-g*—, was wir ebenfalls bereits für das Wahrscheinlichste hielten.

In der Schaleninschrift haben wir höchstwahrscheinlich [Zeichen] ⊲P[1]) ⓘ (s. Gruppe IV) für einen Genitiv von Karkemîš (s. o. p. 316 (82)). In dem zweiten Zeichen vermuthen wir demgemäss ein Z. für *k* (+ *ĕ*, *ă*), in ⓘ ein Z. für *m* + X, da ⓘ nicht als Zeichen für einen Genitiv Singularis vorkommt, das zweite Zeichen demgemäss nicht etwa = *g-m* oder *k-m* sein kann. ⓘ ist nun aber in Gruppe II das zweite Zeichen für die Gruppe, die wir als Ausdruck für den Genitiv von *Ḥamāt* betrachten möchten. Als erstes fungirt dort [Zeichen], welches, da es sehr oft in allen Stellungen vorkommt, nur einen einfachen Laut bezeichnen kann. Darnach müsste es = *ḥĕ(ă)* sein, oder, da es nicht gewiss ist, dass die Cilicier einen dem semit. *ḥ* genau entsprechenden Laut hatten, = *'ĕ* (*'ă*) oder = *hĕ* (*hă*), ev. auch = *ḫĕ* (*ḫă*). Die Assyrer, denen das *ḥ* fehlt, geben ja die erste Silbe von *Ḥamāt* sowohl mit *A-* als auch mit *Ḫa-* wieder. Darnach wäre ⓘ, das zweite Zeichen der Gruppe, = *m* oder *m* + X. Da sich dies auch aus der muthmasslichen zweiten Gruppe für Karkemîš ergiebt, so dürfen wir die besprochene Gruppe II in der

1) Im Folgenden = Y.

That für die für *Ḥamāt* halten. Da der Genitiv von *Karkemiš* nun vocalisch auslautet, so kann ⦶ am Ende der Gruppe dafür nicht $m + a + t$ bedeuten, was nach der Gruppe für Ḥamat möglich, muss vielmehr $m + a$ lauten, wenn es nicht einfach $= m$, wozu die Vocale hinzuzudenken sind. Und es muss einfach $= m$ sein, da ja der Genitiv von *Karkemiš* auf *mí* (+ Vocal?) ausgeht, in dem Namen für *Ḥamāt* aber auf *m* kein *í* folgen kann! ⲋ, das dritte Zeichen der Gruppe II, muss dann $= t$ oder $= ṭ + X$ (Genitivendung) sein, ev. auch $= ṭ + X$ desshalb, weil *Ḥamāt* wohl sicher schon um 1000 herum, d. h. zu einer Zeit, aus der ungefähr unsere Inschriften hauptsächlich stammen, von Aramäern[1]) bewohnt war, die den Stadtnamen wie später *Ḥĕmāṯ* aussprechen mussten.

Da ◈ vielleicht ein Gentilicium bezeichnet (s. o. p. 246 ff. (12 ff.)), die Endung des Gentiliciums aber schon ☋ ist (s. o. p. 295 (61)) und mit ◈ ♀ ev. ein Genitiv Pluralis bezeichnet wird, falls es mit doppeltem ◈ wechselt (s. o. p. 286 (52)), so könnte, da die Endung des Genitiv Pluralis durch ⦶ bezeichnet wird (s. o. p. 294 f. (60 f.)) ♀ = ☋ + ⦶ = $h + m$ sein. Dann dürften wir mit Sicherheit in ♀ + X vor ▫|▫ (in den Inschriften aus Ḥamāt (s. Gruppe I oben) eine andere Gruppe für einen Genitiv von *Ḥamāt* sehen und X wäre dann $= t + X$, ev. = ⊏. Allein das oben Angedeutete ist sehr unsicher und, da für ♀ + X in Ḥam. V e i n Zeichen eintritt, so scheint es vor der Hand gerathen, auf die Gruppe I zu verzichten.

All dies wird nun in vollkommenster Weise, wenigstens in der Hauptsache, durch die drei cilicischen Wörter bestätigt.

Als No. VII fungiren Verbindungen mit ℧℧ = Cilicien = *Ḥilik-*. Darnach muss ▽, dessen häufiges phonetisches Complement, = (X +) *k* (+ X) sein. Die verschiedenen Formen dieses Zeichens in Mar. L. Z. 5, Mar. II, 1 (?), Mar. III, 1, Ivriz I und wohl auch in Ḥam. I, 2 legen es ganz ausserordentlich nahe, dass es = Y der Schale[2]), für welches, da es das zweite Zeichen der vermuthlichen Gruppe für *Karkemiš*, die Lesung *k* vermuthet wurde. So, meine ich, bestätigen sich unsere Lesungen für *Ḥilik-* und *Karkemiš* gegenseitig.

Dass schon die Gleichheit der Zeichen im Anfang und am Ende der Gruppe für den Stamm von ▫|▫ ☋ ⊲ (⊲) ▫|▫ ∩ für dieselbe

1) Ist doch der Name der Stadt wohl fraglos semitisch (von *ḥ-m-j* = schützen etc. Cf. حمى etc.).

2) Ueber jüngere eckige für ältere gerundete Formen s. o. Cf. die älteren Formen für ℧℧, für | ((Ham. I—III, Z. 1 ter (!), Jer. II und Mar. V) etc.

die Lesung Syennesi-, also etwa *Sy-e-ne-s* + Vocal, nahelegt, haben wir schon oben p. 320 (86) bemerkt. Diese Lesung würde unserer Vermuthung, dass o|o lediglich einen Laut, nicht eine Lautgruppe bezeichnet, zur Bestätigung gereichen, es müsste denn sein, dass der Stamm von d. W. Syennesis in Cilicien *Syennesy-* (*Suennesu-*) lautete, was wegen der griechischen Form nicht wahrscheinlich. Für , das zweite Zeichen der Gruppe, wäre dann ungefähr die Aussprache '(*e*), wenn nicht *h*(*e*) oder *ḥ*(*e*), anzunehmen, die sich auch aus der Gruppe für Ḥamât als möglich ergab. Demnach glaube ich, dass sich auch die Lesungen für Ḥamât und Syennesis gegenseitig sichern. Es kann nur gefragt werden, ob die Gruppe für *Ḥamât* durch *'Emat-* oder *'Amat-*, die für *Syennesis* durch *S-'e-ne-s-* oder *S-'a-ne-s-* wiedergegeben werden soll oder die für *Ḥamât* durch (*H*)*Ḥe*(*a*)*mat* und die für *Syennesis* durch *S-*(*h*)*ḥe*(*a*)*-ne-s-*, ob also = *'a*(*e*) oder *ḥa*(*e*) oder *ha*(*e*) oder gar lediglich = ' oder *ḥ* oder *h*. Diese Frage lässt sich vorerst nicht entscheiden, sowenig wie die, ob = *ne* oder lediglich = *n*. S. aber u.

Ist o|o   o|o = Syennesis, so ist o|o = *s*. Nun haben wir angenommen, dass o|o , wovon Genitivzeichen = *Tarsus*, *Τερσ-* etc. Auch hiernach müsste o|o einen *S*-Laut darstellen. Die für *Syennesis* und *Tarsus* vermutheten Gruppen bestätigen sich also gegenseitig als solche. Dazu kommt nur vielleicht ein zweites. Ist o|o = *s*(*z*) in der Gruppe für *Tarsus*, so ist = *tar*. Für vielleicht eben dies Zeichen ergiebt sich nach p. 315 (81) o. aus der Gruppe I, falls diese für *Ḥamât* steht, der Lautwerth *t* + X. Dann bestätigen sich vielleicht auch die für *Ḥamât* und *Tarsus* gefundenen Gruppen als solche. wäre also = *tar*,   also = *Ḥamatar*. *Ḥamatar* lautete dann ev. der Genitiv von *Ḥamât*, (*a*)*r* wäre demnach die Genitivendung. Da wir nun aber oben auf p. 292 (58) als Zeichen für die Genitivendung nur Vocalzeichen oder gefunden haben, so müsste = *-r* sein. Dies lässt sich nun aber auch aus der Gruppe für *Gurgum* gewinnen. In dieser soll *Gur-* sein. hat gemäss p. 280 (46) o. als phonet. Complement C (s. u.). Also ist (s. u.) C = *-r-*. Nun aber wechselt C mit (s. o. p. 303 (69)). Also ist auch *r*-haltig, was sich ebenfalls aus der Gruppe für *Tarsus* ergeben könnte. Also bestätigen sich auch die vermuthlichen Gruppen für *Tarsus* und *Gurgum* als solche gegenseitig, falls + X den Genitiv von *Ḥamât* bezeichnet.

Allein so schön auch die Lesungen *Tars-* und *Syennesis* aussehen, so könnte gerade gegen sie ein Einwand erhoben werden.

Tarsus heisst bei den Aramäern und Assyrern *Tarz-* mit *z*, den Stamm von Syennesis aber schreiben die Griechen mit zwei *s*. Dagegen könnte ich nun aber 1) erwidern, dass die Griechen auch den *S*-Laut des Stadtnamens durch *s* wiedergeben. Er muss ihnen also ähnlich wie *s* geklungen, und dem *ç* näherstehend geschienen haben als dem *ẓ*; 2) aber vermuthet man wegen des Namens *Tarhunazi* für einen König von Melitene, dass der zweite *S*-Laut von Syennesis z. M. und dann auch der erste *S*-Laut wie der des Namens *Tarz-* ein tönender gewesen sein könnte, dass daher ▫|▫ wenigstens auch, wenn nicht immer, ein tönendes *s* bezeichnet. Somit erledigt sich der eben erörterte mögliche Einwurf aufs Ungezwungenste [1]).

Wäre No. V, ◈ = *Ḫati* (von den Ciliciern ev. *Hati* gesprochen) und wäre ♀ (an den o. p. 246 (12) angeführten Stellen) phonetisches Complement hierzu, nicht zu einem von *Ḫati* abgeleiteten Gentilicium = *Ḫat(i)* + ◌ d. i. *Ḫat(i)-h(')* (s. o.), dann wäre ♀ = *t* + X und der ev. in ♀ + Y (s. Gruppe I) steckende Landes- oder Stadtname würde dann mit *T-* anlauten. Aber dies ist Alles sehr unsicher.

Mit der XI. Gruppe kann ich vorläufig keine Geschäfte machen.

Endlich lässt sich über die Gruppe X sagen, dass, da \\\\// = *mí* (s. o. p. 324 (90)), ◌ ◌ = *TAR-BI-BI-U-AŠ-Š(Í)*, also, dass, wenn wirklich der Name des Königs mit *Tar-* beginnt (s. aber oben p. 262 (28)), das erste Zeichen nicht = *Tar* sein kann, da wir bereits für ◌ *tar* gefunden haben. Das Zeichen stellt also Weniger oder Mehr als *tar* da, demnach, da sonst das zweite zu Viel zu bezeichnen hätte und, da es selbst sonst nicht vorkommt, also einen möglichst complexen Lautwerth haben muss, gewiss Mehr als *Tar*. Ist *Tarḳu-* zu lesen (s. o.), dann ist es wohl = diesem Worte, sonst etwa = *Tar-bi-bi* (cf. dann eventuell lycisches *Tr(e)bbe-*) (*Sil-bi* etc.). Dann ist das zweite Zeichen = *TAR-BI-BI-U-AŠ-Š(I)*- minus dem durch das erste Zeichen ausgedrückten Lautcomplex. Mehr lässt sich nicht sagen. Sicher ist aber, dass ◌ die Hieroglyphe für das Land *E(Í)rmē(i)* ist.

Hiermit könnten wir nun unsere Beweisführungen schliessen, möchten aber doch, um sie womöglich noch mehr zu stützen, noch eine weitere hinzufügen. Sayce hat zuerst *s* für die

1) Vgl. in der Inschrift von Limyra (im C. J. S. II, 1, No. 109) *'Αρσαπης* (?) = ארזפי und Sachan dazu in „Z. A." VII, 100, sowie *Βρουσος* neben *Βρουζος* („J. R. A. S." N. S. XV, 121 f., Ramsay). Letzterer Fall bietet eine besonders gute Analogie, da *Βρουζος* in Phrygien liegt, dessen Sprache nach dem Zeugniss der Alten Anklänge an das Armenische aufwies (s. Fick, „Spracheinheit" p. 411 ff.) 21).

„hittitiscbe“ Nominativendung erklärt. Als Beweis seiner Behauptung galten ihm u. A. *Ḫ-tȝ*-namen auf ***s*** (*sȝ*) aus der Zeit Ramses II. und der Name des ***Pisiris*** von ***Karkemiš***. Damit hatte Sayce Recht, besonders aber aus einem Grunde, den Sayce nicht anführt: ***Pisiris*** von ***Karkemiš*** mit „hittitischen“ Inschriften heisst bei Sargon ***Pisiri***! Das ***s*** gehört also nicht zum Stamm, muss darum wohl Endung sein und dann am ehesten Endung des Nominativs. Der Laut, den die Assyrer durch ihr ***s*** wiedergaben, könnte nun aber in Wirklichkeit ש- *š* oder etwas Aehnliches sein, da die Assyrer scbon früb ihr *š* (z. T.?) aufgaben und daber ausländisches *š* wie ihr ursprüngliches ***s*** sprachen und darum auch schrieben. Da wir nun oben sahen, dass im Genitiv von ***Karkemiš*** kein ***S***-Laut erscheint und der Zischlaut dieses Namens, wie aus dem Hebräischen und Aegyptiscben ersicbtlich, sicher *š*-ש war, so scheint es erwägenswerth, ob nicht assyrischem ***Pisiris*** einheimisches ***Pisiriš*** entspricht. Dieses *š* braucht nicht gerade identisch mit semitischem ש zu sein. Man beachte wenigstens, dass im Phönicischen für ***Πτολεμαῖος*** פתלמיש (No. 95, 2 im Corpus) neben פתלמים (ibidem 93, 1 zweimal (?), Ma'sub 5, 6—7) erscheint (s. Bloch, „Phoen. Glossar.“ p. 54), und dass bibl.-aram. שבכא (neben סבכא) = ***σαμβύκη***, falls, was am Wahrscheinlichsten ist, das aram. Wort aus dem Griechischen, nicht das griechische aus dem Aramäischen stammt.

Aber die oben erwähnten „hittitischen“ Eigennamen auf -*sȝ* (nicht *š*) aus der Zeit Ramses II., von denen wenigstens zwei, weil sie wohl sicher mit *Tarḫu*- zusammengesetzt sind, dem Volke unserer Inscbriften angehören, zeigen, dass jedenfalls als Nominativendung auch ein Laut verwandt wurde, der unserem ***s*** näher als *š* steht. Nun wäre es ja möglich, dass etwa für ***s*** nach gewissen Vocalen *š* eintrat (vgl. das Altpersische). Aber viel näher liegt etwas ganz Anderes: Da Karkemiš sicher existirte, ehe dort Cilicier sassen, so kann dies nicht von ihnen benannt sein. Die Endung *-iš* in diesem Namen ist also nicbt cilicisch, sondern wird einer anderen Sprache angehören, der Sprache eines Volkes, das vor den Ciliciern am oberen Euphrat wohnte, vielleicbt Verwandten der Altarmenier. Die Cilicier hatten vielleicht kein *š*, sprachen demgemäss dies in fremden Namen etwa wie ihr ***s*** und flectirten darum ***Karkemiš***, für das sie ***Karkemis*** sprachen, wie einen Namen auf ***-is***. Aehnlich wird es mit *Mar'aš*, (?) *Gaítaš* (Salmanassar, Obel. 108) in Melitene etc. gewesen sein. Da wir demnach keinen Grund haben, eine Endung *-š* für den cilicischen Nominativ anzunehmen — denn auch der Name *Tarḫundara-uš* (falls so zu lesen!) beweist Nichts, da die assyrischen Zeichen, denen urspr. Lautwerthe mit einem einem ש entsprechenden Consonanten eigneten, bereits in alter Zeit Lautwerthe mit ***s*** hatten. So z. B. entspricht bekanntlich dem keilschriftlichen *Šutarna*, dem Namen eines Königs von *Mitanni*, der um die Zeit des *Tarḫundarauš* (?) lebte, in ägyptischer Schrift *Sȝ-ti-r-nȝ*, mit *sȝ*, und keilschriftlichem *Alašia*,

wofür einmal *Alasia* (!), hieroglyphisches *i-r-s*ʒ —, so werden wir vor der Hand nur *s* als Endung des Nominativs ansehen können. Aus *Pisiris* neben *Pisiri* und dem Genitiv von *Karkemiš* ohne *S*-Laut geht also gleichermassen hervor, dass es eine Nominativendung *-s* (*ś*) giebt, im Besonderen eine für Personen. Und da vielleicht ein paar Personennamen in Z. 1 von Ḥam. I—III und Ḥam. V im Nominativ auf [glyph] ausgehen**), ferner wohl sicher einer in Jer. I ([glyph] in Z. 1), ferner eine grosse Anzahl von Titeln ([glyph] = König, [glyph] = Fürst (Priester?) etc., auch [glyph]), so ist die Vermuthung nicht grundlos, dass [glyph] = *s* (*ś*). Zu diesem Resultat lässt sich nun aber auch auf ganz anderem Wege gelangen. Nach p. 327 (93) o. soll [glyph] einen *S*-Laut bezeichnen. Eine Vergleichung von Ḥam. I—III, 1 und Ḥam. V, 1 lehrt, dass [glyph] mit [glyph] 1) wechselt. Wie ist nun aber das Fehlen von [glyph] erklärlich, wenn [glyph], weil es sehr häufig verwandt wird, und [glyph] höchstens Silbenwerthe haben können und [glyph] kein Vocal ist, wie im Anschluss an Sayce auch Menant annimmt? Nur in einem Falle, falls nämlich [glyph] und [glyph] solche Laute repräsentiren, welche zusammenzusprechen schwierig war, wesshalb [glyph] eliminirt ward. Solch' ein Fall würde aber dann ganz besonders eintreten, wenn [glyph] einen Laut derselben Articulationsstelle wie [glyph] bezeichnete, also wenn, falls und da [glyph] = *s*, [glyph] auch = *s* wäre oder etwas Aehnliches. Nach p. 327 (93) soll aber [glyph] in der That = einem *S*-Laut sein. So glaube ich denn sowohl die Nominativendung *s* (*ś*) als auch die Lesungen *Tarś-* und *Śyennesis* gesichert zu haben.

Ich denke, man wird sich der Erkenntniss nicht entziehen können, dass zum Mindesten die meisten der oben erörterten Lesungen fraglos sind. Sollten sich — aus Gründen allerdings, die ich nicht ahnen könnte — doch Zweifel erheben, so bitte ich Folgendes zu bedenken: 1) dass ich die Lesungen für die verschiedenen Ideogramme und Zeichengruppen gefordert habe ohne Rücksicht auf irgendwelche Aehnlichkeiten der Gruppen unter einander; 2) dass sich dann ergab, dass für gleiche Laute der Wörter auch gleiche Zeichen in den entsprechenden Gruppen stehen;

1) Da für [glyph] auch [glyph] steht (s. o. p. 303 (69)), so ist auch anzunehmen, dass die Gruppe [glyph] in Bor 2 = einer ähnlichen Figur, wie der vor [glyph] in Bor 2, + [glyph] in Mar. L. 3 ist. Also [glyph] = [glyph] = [glyph].

3) dass die gefundenen Lautwerthe nirgends mit einander in der Weise collidiren, dass man eine Polyphonie der Zeichen annehmen müsste, um die vorgeschlagenen Lesungen zu retten, und — last not least — 4) dass die Namen, die wir gefunden haben, da stehen, wo sie stehen sollen und müssen und nirgends, wo sie es nicht dürfen, nämlich dass *Ḥamat* (*Ḥ*(')-*m*-*t*(+X)) vor einer Würdenbezeichnung in Inschriften aus *Ḥamāt*, *Karkemiš* (*Kar-g-mí-*) vor dem Worte für „König" in Inschriften aus *Karkemiš* steht, *Gurgum* (*Gur-gum*(+X)) vor dem Worte für „König" in der Löweninschrift aus *Gurgum*, Cilicien (*Ḥilik-*) vor dem Worte für „König" und anderen Würdenbezeichnungen, auch der eben erwähnten in den Inschriften von *Ḥamāt*, in den Inschriften der Könige von Cilicien, dass Tarsus (*Tarś*(*z*)-) vor dem Worte für „König" nur in der Inschrift eines Königs von Cilicien, Syennesis (*Ś-h*(')-*n*(*e*)-*ś-s*) nur in Inschriften der Könige von Cilicien vorkommt etc. Ich glaube daher, dass, wenn meine Entzifferung nicht richtig ist, wir überhaupt auf logische Schlussfolgerungen verzichten müssen.

d. Uebersicht über die bisher gewonnenen Lesungen.

Aus Gruppe II ergiebt sich also, dass = *h-* oder *ḥ-* oder '-, = *m*, = *t* + X oder *ṭ* + X, aus Gruppe III = *kar*, = *g-*, = *mí*(*í*), aus Gruppe IV = *kar*, = *k-*, = *m*, aus Gruppe VI = *gur*, = *gum-*, aus Gruppe VII = *Ḥilik-*, = = *k-*, aus Gruppe VIII = *tar*, = *ś*, aus Gruppe IX = *ś*[1]), = *h-* oder *ḥ-* oder '-, = *n*(*í*), aus Gruppe X = *Tarḳu* oder *Tarbibi* etc., = *TAR-BI-BI-U-AŠ-ŠÍ-mí* minus Lautwerth des ersten Zeichens der Gruppe für den Namen, = *mí*, = *E*(*Í*)*rmē*(*i*), eventuell = *Erwē*, falls, was ich nicht glaube, der Landesname mit *Urwa* — Olba zu identificiren ist (Sayce im „Recueil" XIV, p. 44). Eventuell ist No. V, = *Ḥati* und dann ev. = *t-*. Unwahrscheinlich vor der Hand ist, dass in Gruppe I dies Zeichen = *Ḥam* und = *t-*. In Gruppe XI ist vielleicht das erste und dritte Zeichen = *Ko* oder *Go*.

---

1) Falls das Cilicische armenisch oder mit dem Armenischen verwandt (s. u.), = *z* oder *dz*, woraus später *ts* = ծ.

Weiter ergiebt sich daraus, dass ∩ Zeichen des Nominativs und dass dies mit ⊔ᶜ, d. Zeichen für die Nominativendung, wechselt, da der Nominativ (der Masculina wenigstens) auf *s* auslautet, dass ⊔ᶜ = *s*.

e. Gewinnung neuer Lesungen mit Hülfe der bisher gefundenen.

Wir sahen bereits oben (p. 287 (53)), dass ∥ einen Vocal darstellen müsse, da es vor \\\\// und dahinter beliebig gesetzt und unterdrückt werden kann. \\\\// ist = *mí* oder *mi*, ev. = *emí* oder *emi*. Also ist ∥ = *i* oder *e*.

Demnach kann ↑, da es auch ein Vocalzeichen ist (s. o. p. 288 (54)); jetzt den Beweis dafür auch noch aus den gefundenen Lesungen zu führen, hiesse Zeit verschwenden), nicht = *i* oder *e* sein. Da es nun sehr häufig zu finden ist, so ist anzunehmen, dass es = *a* (oder, ev. auch, *o*) ist, nicht = *u*, das in cilicischen Namen lange nicht so häufig wie *a* vorkommt. Ist dann ⸪ wirklich ein Vocalzeichen, so müsste es wohl = *u* sein.

⸪ soll = *gur-* sein (s. o. p. 325 (91)). Dass die Zeichen ›‹ von keiner Bedeutung für die Aussprache sind, ergab sich schon oben aus einer Vergleichung von Mar. L. 5: X + ▫|▫ ⊕ ∥[1] + darunter ›‹[2]) (s. o. p. 280 (46)), Jer. I, 5: Y X + ▫|▫ + ⊕, Ham. V, 2 bis: Y, darunter Z, + ∩, u. Mar. III, 2: Y, darunter Z. An diesen Stellen könnte Z, da X, weil ein Substantiv andeutend und auch allein stehend, ein Ideogramm sein muss, wenn damit ein Laut angedeutet werden sollte, ein phonetisches Complement anzeigen. Nun aber findet sich Z auf der Schale nach ↑²³), welches jedenfalls nur einen einfachen Laut, jedenfalls einen Vocal, höchst wahrscheinlich spec. *a* ausdrückt. Hier kann es also nicht einem phonetischen Complement entsprechen. Hier müsste es daher einen Laut bezeichnen, der vorher nicht ausgedrückt worden ist. Falls dies der Fall wäre, so wären folgende Schlüsse zu prüfen: ⸪ soll = *gur* sein. Ist nun Z ein Lautzeichen, dann könnte 1) ⸪ = *gur* und Z ein phonetisches Complement dazu, also

1) Im Folgenden dafür Y.
2) Im Folgenden dafür Z.

= *r*· sein oder 2) [sign] = *gu* und Z = *r*·. In jedem Falle wäre Z = *r*. In Ḥam. I—III, 2 findet sich nun unter der Königsmütze Z, darauf ⦶ mit Strich rechts, der oben in Z. 1 im Anfang sicher andeutet, dass eine Gruppe nach der Seite hin abzutrennen ist, wohin gelesen wird [1]). So auch sonst in den Inschriften aus Ḥamat. Bildete nun die Königsmütze mit Z + *m* zusammen eine Gruppe, — ⦶ = *m* steht wohl sicher nicht für sich, da ein isolirtes ⦶ sich sonst nicht nachweisen lässt — so wäre der Lautwerth für Z als phonetisches Complement zu dem für die Königsmütze anzusehen, ⦶ als Zeichen für die Endung des Genitiv Pluralis. Nun aber ist sonst (das Zeichen für den letzten Consonanten des Wortes für „König" (s. o. p. 284 (50)). Demnach wäre es verlockend,) = oder ungefähr = Z zu setzen, und in Z lediglich eine graphische Spielerei zu sehen. Cf. oben p. 294 (60), wonach [sign] [sign] = [sign] + [sign]. Dann wäre) auch = *r*. Nur bleibt mir bei dieser Auffassung von Z merkwürdig, dass es ganz besonders häufig gerade u n t e r einem Ideogramm steht, und, wenn sonst vorkommend, zu beiden Seiten eines solchen steht (Jer. III, 4 und 5) und v i e l l e i c h t einmal (Jer. III, 5 Anfang) über [sign]. Ich glaube daher, dass wir Z nicht für ein Lautzeichen erklären können. Was es bedeutet, weiss ich nicht**24**). Die oben angeführten Stellen aber zeigen dann, dass es die Lesung eines Zeichens, hinter dem es steht, nicht modificirt [2]). Es müsste also auch [sign] = *gur* sein. Wir dürfen dies Zeichen nun wohl mit [sign] in Bulg. 1 und 3 und Bor 1 sowie auch mit einem in And. 1 vergleichen, da dies dort nach [sign] = „König" steht wie das in Bor und And. hinter anderen Würdenbezeichnungen für die Könige, dann aber dies wohl auch mit einem ähnlichen Zeichen in Jer. III, 3 und ev. auch mit einem in Jer. I, 2 und 5. Schon aus And. 1 geht, da das Zeichen von 2 Gruppen für „König" eingeschlossen ist, hervor, dass es

1) Das unter [sign] stehende Zeichen | ((so zu transscribiren; cf. Jer. II und Mar. V) zeigt an, dass das nächste Zeichen [sign] im Anfang einer Gruppe steht oder allein ein neues Wort darstellt.

2) Andere Zeichen der Art sind der schräge Strich unten (s. o. p. 263 (29)) und ein Punkt oben am Zeichen, wie es z. B. in Mar. L verschiedentlich am Zeichen [sign], sowie ein senkrechter Strich oben auf dem Zeichen, wie es ibidem an [sign] zu sehen ist.

ein Wort ausdrückt. Wenn nun dahinter in Bulg. 1 und Bor 1 C steht, in Bulg. 2 \\ᐯ (welches nach p. 303 (69) o. mit C wechselt), so muss C phonetisches Complement zu ⋂ sein. Dies soll nun aber = *gur* sein, also ist C = *-r-*[1]) und, da \\ᐯ mit C wechselt, dies auch = *-r-*. Seltsamer Weise deckt sich dies Resultat mit dem oben erhaltenen, dass C, wenn Z Lautzeichen wäre, *r* zu lesen wäre. Da ich sonst keinen so häufigen Wechsel wie den von C und \\ᐯ constatiren kann (nur \\// wechselt ja mit ⦶, weil \\// = *mt* und ⦶ = *m*), \\ᐯ mit C aber in allen möglichen Wörtern den Platz tauscht, so vermuthe ich, dass eins von beiden Zeichen urspr. eigentlich = *l*[2]) ist, wenn nicht etwa C = *r*, \\ᐯ aber = *ar* oder *ra* etc. Man beachte hierzu vielleicht, dass die Griechen für *Tabal* *Τιβαρ-ηνοί* hörten, die Römer (doch wohl von den Ciliciern) *Tibar-ani* (Cicero „ad fam." 15, 4, 10).

Da nach meinen Schätzungen *r* in gut und echt cilicischen(!) Namen[3]) mit am Häufigsten vorkommt, und C in den Inschriften (in Ḥam. II, einer kleinen Inschrift, fünfmal, davon allerdings zweimal im Worte für „König"), so glaube ich, dass wir mit Sicherheit für C wirklich *r* setzen können.

Sollte ⋒ wirklich mit \\ᐯ wechseln (s. o. p. 293 (59)), dann wäre es ähnlich wie *r* zu sprechen. Sollte das erste Zeichen der Bilingue wirklich = *Tarḳu* sein, so kann ⊏, für das wir als Aequivalent einen Gottesnamen vermutheten (s. o. p. 301 (67)), nicht = *Tarḳu-Tarḳu-* sein, sondern hätte dann eine andere Bedeutung, als welche dann zunächst etwa *Sandan* in Betracht käme.

Mehr lässt sich vor der Hand nicht erreichen. Sollten sich keine neuen Namen in den Inschriften aufweisen lassen — was nicht zu befürchten, da ja darin eine Reihe von Königsnamen enthalten sind, die wir theilweise lesen können und vielleicht mit Hülfe der aus späterer Zeit bekannten cilicischen Eigennamen allein noch einmal ganz lesen werden, da ferner ausser den oben besprochenen Gruppen für Länder- und Städtenamen noch andere (so wohl vor Allem am Schluss von Bulg.), durch vorgesetztes ⦷ als solche kenntlich gemacht, vorliegen —, so lassen sich vielleicht

1) Sehr hübsch ist es, dass wir diesen Laut für C auch gewönnen, falls X ┼ ||ŀ *Mar-ḳa(š)-*, da dann ja C das phonetische Complement zu einem Zeichen wäre, welches *mar* zu sprechen wäre!

2) Beachtenswerth hierfür ist, dass in der Keilschrift für *ḳ(k)al* und *ḳar*, *lib* und *rib*, *kil* und *kir* dasselbe Zeichen geschrieben werden kann.

3) Deren Liste sich natürlich mit dem *Pêle-mêle* bei Sayce in den „J. S. B. A." VIII, 288 ff. nur zu einem ganz kleinen Theile decken würde.

allein mit Hülfe des bisher Festgestellten noch andere Resultate für die Aussprache gewinnen. Wir haben schon Zeichen für *r*, *m*, *n(e)*, *s* etc. aber keine für *d-*, *p-* etc. Allem Anschein nach bezeichnen ⚲, auch ⌓ (welches aber auch Ideogramm[1])), ⌓, ein Eselskopf und noch ein paar andere Zeichen 1 oder 2 Laute, da sie verhältnissmässig häufig verwandt werden. Unter diesen muss man also die Aequivalente für *d-*, *p-* etc. suchen. Es ist wohl als ein schlagender Beweis für die Richtigkeit meiner Entzifferung anzusehen, dass ich (ohne vorgefasste Meinungen) für die häufigsten Zeichen einfache Werthe gewonnen habe und dass von verhältnissmässig häufig vorkommenden Zeichen ausser denen, deren Lautwerth festgesetzt ward, nicht mehr da sind, als Laute, für die wir die Zeichen noch nicht gefunden haben.

f. Einiges zur Aussprache:

α) der Ideogramme und Zeichengruppen für Wörter.

Im Folgenden weise ich auf Allerlei hin, was aus dem oben Vorgelegten für die Lesung der cilicischen Wörter folgt. Da ich seit Ablieferung meines Manuscripts bedeutende Fortschritte in der Analyse der Inschriften gemacht habe, durch die auch die richtige Lesung derselben wesentlich gefördert worden ist, so beschränke ich mich nicht auf die oben deducirten Schlussfolgerungen, sondern benutze die Gelegenheit, diesen neue hinzuzufügen.

Da das Zeichen ⋂ *i* oder *e* oder beides bezeichnet, das Zeichen ↑ höchst wahrscheinlich (auch) *a* nnd sich ausser diesen 2 Vocalzeichen abgesehen wohl von ⌓ (X) kein anderes Vocalzeichen finden lässt, da es ferner ausserordentlich unwahrscheinlich ist, dass die Cilicier nur 3 Vocale hatten, oder zwar über mehr Sprachlaute verfügten, aber nur 3 in der Schrift fixirten, so ist die Annahme naheliegend, dass ⋂ = *i* und = *e*, ↑ = *a* und = *o*, X aber als das seltenste Vocalzeichen = *u* ist. Wir bezeichnen provisorisch ↑ mit *á*, ⋂ mit *í*, das dritte Zeichen aber mit *u*.

Das zweite Zeichen der Gruppe für Tarsus, ⚬|⚬, bezeichnet einen *S*-Laut, aber kaum ein tonloses *s*, sondern eher ein tönendes, da Tarsus zwar im Griechischen = *Ταρσ-* und = *Ταρσ-οι*, aber im Aram. = תרז and im Assyr. = *Tarz-i*. Wir bezeichnen daher, weil sowohl die Aramäer als auch die Assyrer in dem Worte einen *Z*-Laut hörten, und sich ein Grund dafür finden lässt, warum die Griechen aus *z* nach *r* ein *s* machten — gab es doch im Griechischen keine Lautcombination *-rz-* — dagegen keiner dafür,

---

1) Vgl. ganz analoge Erscheinungen in der ägyptischen und in der assyrischen Schrift.

dass die Assyrer und Aramäer aus einem *s* ein *z* machten, ◦|◦ provisorisch mit *z*. Es wird sich unten ein tiefer liegender Grund für diesen Lautwechsel als wahrscheinlich ergeben.

M (*m*) bezeichnet im Folgenden ⌀ in der (einer?) Gruppe für Ḥamāt und einer für Karkemiš, *mí* \\// in der Gruppe für *Tar-BI-BI-u-AŠ-ŠI-mí* und der für den Genitiv von Karkemiš, *r* das Zeichen ⊂, das phonetische Complement des ersten Zeichens der Gruppe für Gur-gum (wenn nicht Mar-ḳaš — Mar-'as), *ŕ* das damit wechselnde Zeichen [Zeichen], *s* das Zeichen [Zeichen] für den Nominativ Singularis (masc. generis), und das Zeichen [Zeichen] für dessen Endung. Das Zeichen [Zeichen], das erste der Gruppe für Ḥamāt, das zweite der für Syennesis bezeichnen wir vorläufig mit ʺ.

Da [Zeichen] = „König" nach p. 284 (50) = [Zeichen]. ◦|◦ ⊂ und ◦|◦ ⊂ ↑, so heisst „König" im Cilicischen *zirás*.

Ein anderer Titel des Königs wird mit dem Zeichen [Zeichen] bezeichnet. Dasselbe hat häufig das phonetische Complement ⋂ oder ⋂ [Zeichen] oder ⋂ [Zeichen], einmal auch ⋂ [Zeichen] (Mar. L. 1 die zwei erstgenannten Varianten und die vierte, Mar. L. 5 die dritte etc.). Dies Zeichen kommt so ausserordentlich häufig in verschiedenen Gruppen vor, die wegen ihrer Stellung keine Würdenbezeichnungen sein können, dass es ausser seiner ideographischen auch eine phonetische Bedeutung haben muss, vermuthlich demnach d i e phonetische Lesung, die es als Zeichen für eine Würde des Königs hat, und zwar wegen seines verhältnissmässig sehr häufigen Vorkommens eine möglichst kurze. Ausgeschlossen ist natürlich nicht, dass der phonetische Werth des Zeichens nur der erste Theil seiner ideographischen Lesung ist. Nun nennt sich der König in Bulg. 2 [Zeichen]-X-[Zeichen]-[Zeichen] [Zeichen] [Zeichen] [Zeichen] Y-⋂-[Zeichen], also, da [Zeichen] Zeichen des Genitivs (s. o. p. 292 ff. (58 ff.)), Y-⋂-[Zeichen] von [Zeichen]-X-[Zeichen]- [Zeichen] [Zeichen]-. Letztere Gruppe + [Zeichen] treffen wir in Bulg. 5 vor ◦|◦ ⊂ ↑ = „König", nach einem Nominativ auf [Zeichen], und dort nach ◦|◦ ⊂ ↑: [Zeichen] ⊂ ↑ ◦|◦ [Zeichen] ⊂ d. i. „des Landes König". Es ist daher, da [Zeichen] [Zeichen]- an unserer Stelle ein Genitiv, das Nächstliegende, dass es dies auch in Bulg. 5 ist. Dann wäre dort der König als König von irgend Etwas bezeichnet, welches etwas vom König Beherrschtes bedeuten müsste. Hiermit ist nun an unserer Stelle coordinirt der Genitiv [Zeichen]-X-[Zeichen] [Zeichen]. Das erste Zeichen bedeutet „Land" (s. o. p. 278 (44)). Die dar-

nach folgenden Zeichen könnten nun 1 a) einen Landesnamen, 1 b) ein Gentilicium bezeichnen, dessen graphischem Ausdruck das Zeichen für „Land" als Determinativ vorgesetzt wäre, 2) aber auch ein Adjectivum, das dem gesprochenen Worte für „Land" beigegeben wäre. Wäre es sicher, dass nur eine der beiden an erster Stelle genannten Eventualitäten in Betracht käme — und das wird wegen der in derselben Zeile folgenden 2 Ländernamen (Ciliciens und des Namens für das Gebiet von Karkemiš) recht wahrscheinlich —, dann wäre die Vermuthung nicht abzuweisen, dass wir in X-[Zeichen] die phonetische Schreibung des Namens *Ḫat(i)* zu sehen haben, falls nicht (gegen unsere oben p. 246 ff. (12 ff.) ausgesprochene Vermuthung) X das Ideogramm für *Ḫati* und [Zeichen] dessen phonetisches Complement ist. In jedem Falle wäre dann aber der Lautwerth von [Zeichen] *t*-haltig und der mit [Zeichen] bezeichnete Titel des Königs (= Fürst, Herr oder ähnlich) wäre dann nach Mar. L. 1 (:[Zeichen]) etwa *ti-í-s* zu lesen.

Jedenfalls aber ist es wahrscheinlich, dass der Stamm dieses Wortes lediglich einen Consonanten enthielt, auf den ein *í* folgte (ausser dem *í* der Endung!).

[Zeichen] = „Priesterfürst (?)" hat (s. o. p. 298 ff. (64 ff.)) das phonetische Complement [Zeichen] oder [Zeichen] (vor [Zeichen], [Zeichen], [Zeichen]), das cilicische Wort für „Priesterfürst (?)" also *ú* vor der (als) Nominativendung.

Da [Zeichen] = *gur* (kaum = *mar*), so ist die durch [Zeichen] ausgedrückte Bezeichnung des Königs *gur-r-s* zu lesen.

Da das Wort für „Sohn" mit [Zeichen] beginnt (s. o. p. 282 ff. (48 ff.)), so lautete das Wort für „Sohn" im Cilicischen mit *-z-* an. Das zweite Zeichen in der Gruppe für „Sohn" zu bestimmen haben wir leider zur Zeit kein Mittel.

Da [Zeichen] = „Land" (s. o. p. 278 (44)) das phonetische Complement [Zeichen] ([Zeichen]) hat (s. o. p. 285 (51)), so endigt das cilicische Wort für „Land" im Genitiv auf *r* + *ú*.

Sehr häufig ist das Zeichen [Zeichen] [1]). Dasselbe steht nie isolirt, sondern stets hinter oder vor einem Substantiv, von welchem sich nicht nachweisen lässt, dass es in einem anderen Casus steht als das durch X ausgedrückte Wort. (Cf. hierfür Ḥam. I—III, 1 (wo es hinter dem Bügel steht, welcher, wie schon Sayce vermuthete, eine königliche Würde bezeichnet), Ḥam. I, 2 und II, 2 (hinter dem Königshut), Ḥam. I—III, 3 und Schale (?) (hinter *í-ú-í*), Bor 4 (hinter dem eben besprochenen Zeichen [Zeichen])). Das Zeichen kann

1) Hierfür unten X.

daher schwerlich etwas Anderes bedeuten als ein Adjectiv und dann Etwas wie „gross", „mächtig" oder Aehnliches. Da wir schon ein paar Zeichen für „mächtig", „stark" oder Aehnliches haben, ([sign] u. [sign]) so dürfen wir wohl fürs Erste annehmen, dass das Zeichen „gross" bedeutet. Der Endvocal des Stammes des damit angedeuteten Wortes ist *-i*. Cf. Ḥam. I, 2, wo es das phonetische Complement [sign], Bor 4, wo es das phonetische Complement [sign] hat. Für dies Zeichen (+ phonet. Complement) tritt in Ḥam. III, 2 ein anderes Zeichen Y ein, welches in Ḥam. II, 2 an der entsprechenden Stelle mit diesem Zeichen verbunden ist. Dieses Zeichen Y wird daher ein Synonym von X andeuten. In Ḥam. I, 2 finden wir dies Zeichen X + *z-r-s* (d. i. König) (also eine Gruppe mit der ungefähren Bedeutung „grosser König"), in Ḥam. II, 2 aber an gleicher Stelle *z-r* (d. i. König) + dem oben genannten, in Ḥam. II, 2 rechts mit dem Zeichen X für „gross" verbundenen Zeichen Y + *m-z*, während wir in Ḥam. III, 2 an gleicher Stelle *z-r* d. i. König + Y haben. Es ist daher wahrscheinlich, dass, wenn X und Y ein lobendes Adjectiv bezeichnen, *m-z* entweder ein gleiches andeutet oder eine adverbiale Bestimmung dazu wie „sehr" (ausgedrückt durch „gross", „stark", „viel" oder ähnlich). Nun aber bildet *m-z* in Ḥam. I, 3 und II, 3 mit einem Zeichen Z eine Gruppe, während in Ḥam. IV, 2 (wie sich aus einer Vergleichung mit Ḥam. V, 4 rechts ergiebt) mit diesem Zeichen Z zusammen X, das muthmassliche Zeichen für „gross", steht. Das Zeichen Z steht in Ḥam. IV, 2 unmittelbar nach dem Zeichen für „gross" noch einmal. Es ist daher nicht gut möglich, dass Z ein Adjectivum bezeichnet — denn dann folgten 2 gleichlautende Adjectiva, die sich aller Wahrscheinlichkeit nach auf dasselbe Substantiv beziehen müssten, auf einander. Demnach steht Z für ein Substantiv als ein Titel des Königs. *M-z*, das damit verbunden ist, und das entweder ein Adjectivum oder ein Adverbium sein muss, ist daher allem Anschein nach ein Adjectiv und zwar eins von ähnlicher Geltung wie das Zeichen für „gross". Dem würde der Umstand, dass die Zeichen in Ḥam. I und II, 3 ebenso hinter Y stehen wie in Ḥam. IV, 2 das Zeichen für „gross" und in Ḥam. IV, 2 vor demselben Zeichen, nach dem in Ḥam. V, 4 das Zeichen für „gross" folgt, nur zur Bestätigung gereichen können, wie auch der, dass es in Ḥam. IV, 3 mit dem für „gross" zusammensteht. Nun erscheint aber in Ḥam. V, 4 das Zeichen für „gross" + *z* + *s*. Die Vermuthung drängt sich daher auf, dass 1) das Zeichen für „gross" die phonetische Lesung X + *z-* hat und 2) eine Variante für *m-z* ist. Wäre das der Fall, dann wären für das Wort für „gross" im Cilicischen nicht nur die Consonanten *m-z* sehr wahrscheinlich zu machen, sondern auch, dass darin der Vocal *i* nach *z* folgte. „Gross" hiesse dann im Cilicischen *m*[ ]*zi*(*s*).

„Ich“ wird durch ▫|▫ ausgedrückt (s. o. p. 272 f. (38 f.)). Der Consonant des cilicischen Wortes für „ich“ war also *z*. Was für Vocale und ob Vocale vor oder nach demselben zu sprechen sind, können wir vorläufig nicht wissen. Denn wenn ich es oben p. 289 (55) für möglich gehalten habe, dass ↑ (⇂) ▫|▫ d. i. *á-z* in Ivriz I und II im Anfang „ich“ bedeutet, so kann ich diese Vermuthung gegenüber dem Befunde in der Inschrift No. 12 (?; 11 (?)) o. p. 259 (25) nicht mehr aufrecht erhalten. In dieser Inschrift folgen in Z. 1 nach *á-í-z* lauter Nominative (mit davon abhängigen Genitiven), wie in Ivriz I und II nach *á-z*. Links davon befindet sich (wie in Ivriz rechts und links resp. die Figur eines Königs (eines Syennesis) und eines Gottes) eine männliche Figur. Da es nicht nachweislich ist, dass für „ich“ auch *á-z* geschrieben wird, und *á-z* doch gewiss dasselbe wie *á-í-z* bedeutet, so wird man davon abstehen müssen, *z* = *á-z* und *á-í-z* zu setzen, vielmehr, da mit *á-z* und *á-í-z* gerade 3 Inschriften beginnen, denen Darstellungen männlicher Figuren beigegeben sind, *á-z* und *á-í-z* mit „dies(er ist“) übersetzen dürfen. Da nach p. 324 (90) \\// = *mí* und dann nach p. 286 ff. (52 ff.) ein Zeichen für *mí* auch *ìmí* gelesen werden konnte, demnach sicher auch vor einem Zeichen für einen Consonanten oder einen Consonanten + einem Vocal ein Zeichen für einen Vocal, der vor diesem Consonanten gesprochen wurde, nach Belieben unterdrückt werden konnte, so scheint es naheliegend, statt *á-z* und *á-í-z* für verschiedene Wörter zu halten, für *á* + *z* *á* + *íz* zu lesen. — Man liest in Ḥam. V, 2 eine Gruppe *á*-[sign]-*z* d. i. *á-″-z*. Möglich dass diese *a-'i-z* zu lesen und demnach eine graphische Variante für *á-í-z* und *á-z* ist.

Häufig findet sich in den Inschriften eine Gruppe [sign] ▫|▫ d. i. *″-z*, einmal (in Ḥam. IV, 4) hinter dem Zeichen [sign] = „ich“, dessen phonetische Schreibung ja sonst *-z-* ist. Es scheint mir daher erwägenswerth, ob nicht auch *″-z* in Ḥam. IV, 4 eine phonetische Schreibung für das (vorhergehende) Ideogramm für „ich“ ist. Wenn das, dann hätte das Wort für „ich“ im Cilicischen sicher vor *z* einen Vocal gehabt. In Jer. I, 3 finden wir zweimal [sign] ▫|▫ ⌇ d. i. *″-z*-⌇. Sollte sich aus dem ⌇ (s. o. p. 300 (66)) hinter ▫|▫ folgern lassen, dass die Gruppe = ″ + *z* + Vocal, und dass, wenn sie eine Variante für [sign] ▫|▫ und für ▫|▫ = „ich“, in dem Worte für „ich“ hinter *z* ein Vocal gesprochen ward?

Nach p. 289 (55) o. Anm. war es recht wahrscheinlich, dass durch ↑ ⌷ der Genitiv Sing. des Demonstrativums angedeutet wird, also durch *a-í*. Dies könnte mit *á-í* in *á-í-z* und dann das *z* in

dem Worte mit *z* = „ich“ verwandt sein. *á-í-z* könnte heissen „dieser hier — ich“. Die Gruppe *á-í-z* findet sich wohl sicher noch in der Schaleninschrift gegen das Ende vor dem in der Anmerkung zu p. 344 (110) besprochenen Ideogramm (nicht = ↑(!)), einem vermuthlichen Genitiv. Wäre *á-í-z* Nominativ und Genitiv, so brauchte ein Vocal, der den Unterschied des Genitivs vom Nominativ markirte, nicht h i n t e r dem *z* gesprochen zu sein, sondern es könnte durch *á-í* allein sogut ein Nominativ wie ein Genitiv ausgedrückt sein wie ... = „Herr, Fürst“ Nominativ und Genitiv ist. Möglich das *í* in *dí-* etc. im Nominativ und Genitiv verschieden auszusprechen.

„(Ich) bin“ wird durch ... oder ... ausgedrückt (s. o. p. 273 (39)), heisst also *-mí*, wovor ev. ein Vocal zu sprechen ist, z. B. *a* oder *e*.

β. der grammatischen Endungen.

Die Nominativendung wenigstens des Masculinums lautete, wie wir o. p. 328 ff. (94 ff.) sahen, auf *-s* aus. Dieses *s* wird nun aber in zahllosen Fällen nicht (mehr) geschrieben, wo fraglos Nominative vorliegen. S. z. B. Ḥam. II, III + V, 1: *z-r* = „König“ (nach „ich bin“ + lediglich Nominativen und Genitiven), Mar. L. 1: *z-r* nach „ich bin“ + einer Anzahl Titel, gegenüber *zírás* + *s* in Jer. I, (nach „ich bin“ + Nominativ + zwei von *zírás* abhängigen Genitiven), *z-r-s* in Bor 1 (nach einem Nominativ + einem von *z-r-s* abhängigen Genitiv). Daraus dürfte sich ergeben, dass entweder das Nominativ-*s* nur im Schwinden begriffen war zur Zeit unserer Inschriften oder auch bereits gänzlich geschwunden war und dessen Schreibung ein Archaismus ist. Der Name ***Pisiris*** (neben ***Pisiri***, welches ev. lediglich die castrirte assyrische Form, analog der aus *Sarduriš(e)* verschnittenen Form ***Sarduri*** etc.) zeigt, dass unter Umständen wenigstens das *s* des Nominativs sich bewahrt hat und vielleicht in den Königsnamen durch die Tradition gehalten worden ist[1]. Ausser den Zeichen ... und ... = *s* tritt nun aber auch

1) Vielleicht bietet hierfür z. B. der babyl. Königsname *Nabūkudurusur* ein Analogon, der nach seiner hebr. und griech. Wiedergabe zu schliessen noch mit *ṣ* gesprochen ward, obwohl allem Anschein nach babyl. *ṣ* zu Nebukadnezar — *Nabūkudurusur*'s Zeit wenigstens z. T. einem *z* hatte weichen müssen. Vgl. damit בול אזור (bei Vogüé, „Syrie centrale“ Pl. 10, No. 103, 5 = „Bōl schütze“ (aus **Bēl uṣur*) = אגן בל (so auch Euting) im Palmyr.: קריה בבול אזור ועניה = „er rief ihn mit einem ‚Bōl-u(a)zu(o)r‘ und er erhörte ihn.“ (Für das Vorkommen babyl. Wörter im Palmyr. vgl. חירא, ein Attribut des palmyr. בל neben טבא und רחמנא, = *tayaru* = „barmherzig“, einem Attribut des babyl. *Bēl-Marduk*.) Möglicherweise beschränkte sich der Conservatismus in der Aussprache nicht auf Königsnamen. Vgl. *Βηρωσσος*, falls = *Bēl-uṣur*, u. A.

noch das Zeichen □ an Gruppen für einen Nominativ (Bulg. 1 bis; Mar. L. 1 etc.), ein Zeichen, das, s o w e i t i c h s e h e, nie im Anfang oder in der Mitte einer Wortgruppe steht. Es scheint also einen besonderen Laut ausgedrückt zu haben, wie er sich z. B. am Ende eines Wortes durch besondere Auslautgesetze entwickelt haben konnte. In Mar. L. 4 steht ein auf □ endigendes Wort vor *z*-□ (= „Sohn") + nachfolgendem Nominativ. Ist auch hier □ das Zeichen für eine Endung [13]), dann kann diese wohl nur die des Genitivs sein. Möglich, dass □ eine Variante für □, ein Zeichen des Genitivs ist. Dann wäre es (s. u.) *r*(*á*) oder ähnlich zu sprechen. *R* könnte ja aus *s* durch Rotacismus entstanden und der Abfall der Endung im Nominativ erst erfolgt sein nach Verwandlung des *s* in *r*. Es könnte sich aber auch aus dem vocalischen Auslaut irgend ein neuer Laut entwickelt haben oder daran ein neuer Laut angetreten sein, für den □ der graphische Ausdruck wäre. Da □ wenigstens ganz vorwiegend am Ende von Wortgruppen steht, so scheint die Annahme am begründetsten, dass es einen Laut ausdrückt, der Kraft seiner Natur sich am Ende eines Wortes entwickeln konnte, ohne darum mitten in Wörtern bereits vorhanden gewesen zu sein oder auch dort neu zu entstehen.

Noch ein Erklärungsversuch: □ könnte wie Ω nicht so sehr einen Laut wie ein Casusverhältniss, nämlich, das des Nominativs bezeichnen und dann das des der Endung *-s* beraubten Nominativs. Es müsste dann das Zeichen erst in die Schrift eingeführt sein, nachdem das *s* durch Auslautgesetze in Wegfall gekommen.

Es lassen sich constatiren: Masculina auf ↑ (Ω), also *á*(*s*), (z. B. *zirás* = König, ≀-*á*-*s* = Priesterkönig (?) (Bulg. 4), (*í*-)*mí-á* (Mar. L. 4 + 6; Ḥam. IV, 4 etc., cf. o. p. 282 f. (48 f.)).

Ferner Masculina auf —∥(Ω), also *-í*(*s*) (Ḥam. I, 2: *X* + *i* + *s*; Mar. L. 1: □ + *í* (+ *í*) + *s*; Bor 1: *Y* + *í* + *s*).

Von denen auf *á*(*s*) lautet der Genitiv auf ∥, also *í* aus (s. o. p. 292 (58)): In Mar. L. 5 lautet der Genitiv von *z-ŕ-á-s*-□ *z-ŕ-í*(!), in Mar. 4 der von *i-mí-a* (*í*)*mi-í* (!), der von *A*-□-*á* *A*-□-*í*. Wie dies *í* aufzufassen, ob als Ausdruck lediglich für *i* oder *e* oder ob für Vocal + *y* + Vocal oder ob für Vocal + *y* oder ob für *y* + Vocal, lässt sich aus den Texten allein nicht mit absoluter Sicherheit ersehen. Doch ergiebt sich aus Folgendem mit grosser Wahrscheinlichkeit, dass dem *í*- der Endung *-á* vorherging: Wir sahen oben, dass C (*r*) und □ (*ŕ*) in manchen Wörtern wechseln: □ hat als Z. für einen Nominativ (?) in Jer. I, 5 das phonet. Complement C, aber in Mar. VI, 3 und Bor 2 □ (Ω), □|□C— (Nomi-

nativ) in Mar. L. 1 + 2 wechselt mit [Zeichen]. (Nominativ) in Mar. L. 5, [Zeichen] — [Zeichen] (Nominativ) in Ḥam. V, 1 mit [Zeichen] — (Nominativ) in Mar. L. 3 und Bulg. 1 und wohl X + [Zeichen] in Jer. I, 3 mit X + [Zeichen] ibidem. Es ist nicht anzunehmen, dass der Lautwerth von [Zeichen] absolut = dem von [Zeichen], vielmehr bei Weitem das Wahrscheinlichste, dass die Lautwerthe nur zum Theil gleich sind. Nun kommen beide Zeichen öfter vor (s. z. B. Ḥamāt I—III, Bulg. Anfang, Bor), als dass sie mehr als einen einfachen Laut oder eine Silbe bezeichnen könnten. Würden sie daher in Gruppen für dieselben Wörter noch mit einem dritten Zeichen wechseln, so wäre anzunehmen, dass eins dieser drei Zeichen einen einfachen Consonanten, eins einen Consonanten + einem Vocal, eins endlich einen Vocal + einem Consonanten bezeichnete. Da sie das aber nicht thun, so ist es das bei Weitem Wahrscheinlichste, dass eins der beiden Zeichen lediglich einen Consonanten, dass andere eine Combination von Vocal und Consonant, also eine Silbe bezeichnet. Nun findet sich [Zeichen] sehr viel häufiger als [Zeichen], in Ḥam. I—III z. B. 4—5 mal, während [Zeichen] darin garnicht erscheint. Es lässt sich daher annehmen, dass [Zeichen] einen einfachen Consonanten, also lediglich *r* bezeichnet. Demnach wäre [Zeichen] = Consonant (*r*) + Vocal oder = Vocal + Consonant (*r*). Was von Beidem, ergiebt sich mit ziemlicher Sicherheit aus Folgendem: Die merkwürdige Uebereinstimmung des cilicischen und des (z. T. späteren) ägyptischen Schriftsystems (Verwendung von Ideogrammen, Silbenzeichen und Lautzeichen, Möglichkeit der Combination ideogr. und phonet. Schreibung, Bezeichnung des ' (א) (s. u.), Ignorirung der Vocale in der Schrift nach Belieben, Drei-Vocal-System, wie es sich im Aegyptischen des neuen Reichs bei der Schreibung der Fremdwörter zeigt) lässt vermuthen, dass die Principien der cilicischen Schrift aus Aegypten stammen, und zwar, da die ältesten cilicischen Denkmäler kaum älter als 1000 vor Chr. sind, doch aber bereits historische Schreibungen zeigen (Andeutung eines *s* im Nominativ, das aber nicht gesprochen wird), längere Zeit vor 1000, also etwa um 1100 oder 1200 von dort entlehnt sind. Um diese Zeit nun war in Aegypten längst das obengenannte „Vocalsystem“ für Fremdwörter im Gebrauch, nach dem entgegen der Praxis in der Schreibung echtägyptischer Wörter statt der Consonantenzeichen allein meist Combinationen von Consonantenzeichen und Vocalzeichen verwandt wurden, sodass man also cum grano salis syllabisch schrieb (s. Müller, „Asien u. Europa“ p. 58 ff.), doch so, dass man bei diesen Combinationen die Reihenfolge: Consonantenzeichen + Vocalzeichen beobachtete. Ist nun die cilicische Schrift in allen wesentlichen Punkten auf den Principien der ägyptischen aufgebaut, so ist zu erwarten, dass sie, da die Vocalbezeichnung nur in der syllabischen Schrift der Aegypter

durchgeführt wird, an Silbenzeichen nur Zeichen für Consonant + Vocal, nicht auch solche für Vocal + Consonant hat. Darnach könnte [Zeichen], da = (Consonant) *r* + Vocal oder = Vocal + *r*, nur = *r* + Vocal sein! Dies lässt sich nun mit grosser Wahrscheinlichkeit auch aus unseren Texten erweisen. Weniger gewichtig ist dafür Folgendes: Falls [Zeichen] = Vocale + *r*, müsste es, da für ***zírá-*** = „König" ***z*** + [Zeichen]- geschrieben wird, = ***ír-*** sein. Dann aber wäre es immerhin auffällig, dass nie vor [Zeichen] als Endung des Genitivs ***í*** geschrieben wird, während doch so oft hinter \\// = ***mí í*** als phonetisches Complement erscheint. Doch das ist von geringerer Bedeutung. Von grösserer, was folgt: In Bulg. 1 gehört [Zeichen] (mit phon. Complement *r-*) als Adjectiv zu [Zeichen] (= Priesterkönig), in And. 1 zu ***z-r-s*** (= König), in Bor 1 zu [Zeichen]-***s*** (= Fürst?), also in drei Fällen zu Wörtern, die die Würde des Königs bezeichnen (cf. Jer. I, 2 + 5; Jer. III, 3). Nun findet sich in Bulg. 3 die Gruppe [Zeichen] (I C), die, da [Zeichen] Ideogramm ist und [Zeichen] auch, wohl mit Rücksicht auf Bor 1 in die zwei Theile [Zeichen] und [Zeichen] zu zerlegen ist. [Zeichen] kann hier nun nicht die Endung des Genitivs andeuten. Denn einerseits kann [Zeichen] nicht von [Zeichen] = Fürst abhängig sein, da es ja ein Adjectiv bezeichnet und, wenn das nicht, doch jedenfalls Etwas, was der König selbst ist, worüber der König also nicht Fürst sein kann, andererseits aber nicht mit [Zeichen] zusammen von einem folgenden Worte, als welches, da die Stelle mit der in Rede stehenden Gruppe (wie wohl die ganze Inschrift von Bulgar-ma'den) eine lobpreisende Verherrlichung des Königs enthält, nach der Analogie der übrigen Inschriften und der Inschrift von Bulg. selbst nur das Wort für „Sohn" fungiren könnte. Dieses kommt nun wohl in der Inschrift später in Z. 3 vor, ist aber von unserer Stelle u. A. durch einen Nominativ getrennt. Also kann weder [Zeichen] noch [Zeichen] einen Genitiv ausdrücken. Also ist [Zeichen] Nominativ. Nun ist ja [Zeichen] = ***gur*** (oder ev. ***mar***), [Zeichen] = Vocal + *r* oder *r* + Vocal. Demnach wird [Zeichen], da es das Genitivzeichen nicht sein kann, das phonetische Complement von [Zeichen] sein. Wäre es nun = Vocal + *r*, so müsste es dann = (***ár*** oder) ***ur*** sein, nach dem oben auf dieser Seite Bemerkten aber = ***ír***. Daraus folgt, dass es nicht = Vocal + (Consonant) *r*, sondern = *r* + Vocal. Nun wird für ***zírás*** = König in Mar. L. 5 ***z-***[Zeichen]***-á-s*** [Zeichen] geschrieben. Ist daher [Zeichen] wirklich = *r* + Vocal, so kann es nur = ***rá*** sein. Wenn demnach in Mar. L. 5 als Genitiv von ***zírás z-***[Zeichen]***-í*** erscheint, so folgt daraus, dass der Genitiv von ***zírás***

zirái- lautete. Ob nach dem *í* der Genitivendung der Wörter auf *-ás* im Nominativ noch ein Vocal gesprochen ward oder nicht, kann ich mit den bisher publicirten Inschriften nicht entscheiden. Vielleicht wird Jer. II, 7 (: X - [Zeichen] - *í* - *á* vor *z* - [Zeichen] = „Sohn") hierfür nützlich werden.

Der Genitiv Singularis der Masculina auf *ís* endigt wenigstens auch auf [Zeichen] = *í*, also *í* oder *e* (s. o. p. 292 (58)). Beispiel: [Zeichen] - *í* in Bulg. 2. Falls der Vocal *í* der Endung *ís* von *Συέννεσις* ein cilicisches auslautendes *í* wiedergiebt (s. u.), böte der Genitiv dieses Wortes in Bulg. 2, da er auf *-í-* [Zeichen] ausgeht, ein weiteres Beispiel.

Ausser diesen Genitiven auf *í* giebt es nun auch Genitive auf *á* (s. o. p. 292 (58)). Zu diesen sind zu zählen:

1) der Genitiv von Cilicien: *Khilik-k-á* (Bulg. 2);

2) der des Landes oder der Stadt, über die der König der zweiten Gürüninschrift herrscht: .... *á* vor [Zeichen] (Gürün II, 2);

3) der Genitiv des Wortes für „Land": [Zeichen] - *r* - *á* vor *z-(zírá)-r* = „König" (Bulg. 5);

4) der Genitiv des auf Karkemiš bezüglichen Adjectivs [Zeichen] (Jer. I, 1, 2 + 5; Jer. III, 3; s. oben p. 322 f. (88 f.)).

Andere Fälle sind nicht ganz sicher [1]).

Es fällt nun auf, dass diese Genitivendung *á* sicher nur bei zwei Länder- oder einem Stadt- und einem Landesnamen, dem Worte für Land und dem auf einen Stadtnamen bezüglichen Adjectiv vorkommt, nie aber, soweit ich sehe, bei Wörtern, die zu den Titeln oder ehrenden Eigenschaften des Königs gehören. Es liegt daher die Versuchung nahe, für das Cilicische Geschlechtsunterscheidungen anzunehmen. Jedenfalls scheint es sehr wahrscheinlich, dass die Adjectiva je nach ihrem Regens verschieden declinirt wurden. Denn das durch [Zeichen] ausgedrückte Adjectiv, das (gemäss Mar. L. 1) im Nom. auf *-í(-s)* ausgeht und für das man demnach, nach Analogie des Genitivs von [Zeichen] - *í* - *s*, [Zeichen] - *í*, im Genitiv

1) Es scheint als ob das erste Zeichen in Ham. I + II, 3 zusammen mit [Zeichen] = *á* einen Genitiv darstellt, der von dem folgenden [Zeichen] + X = „gross" abhängig ist, wie auf der Schale von dem Aequivalent des Bügels. Dies Zeichen scheint ein Ideogramm zu sein. Zwischen (!) ihm und [Zeichen] - *r* steht am Ende der Schaleninschrift [Zeichen] = *g*. Es ist daher möglich, dass dies ein phonetisches Complement des Zeichens ist, sodass das dadurch ausgedrückte Wort auf *g-* auslautete. Vor demselben steht l. c. *á-í-z*, nach dem Obigen wohl = „dies —". Ist dort also zu deuten „dieses . . . Fürsten?"

des Masculinums die Endung *-i* erwarten müsste, hat in Verbindung mit dem Genitiv von Karkemiš die Endung *-á*. Von *Tarz-* wird der Genitiv also *Tar-z* (Bor 3 bis) und *Tar-z-ŕ(á)* (Bor 1) gebildet. Möglich, dass auch hier *á* nach *z* zu lesen. Der Genitiv von Karkemiš wird *Kar-g(a)-mi* geschrieben. Da der Vocal sogar im Anfang des Wortes in der Schrift unterdrückt werden kann, so wäre es garnicht undenkbar, dass dies für *Kar-g(a)emía* steht.

Das auf Tarsus bezügliche Adjectiv , das ja auch als Attribut zu Karkemiš tritt (s. o.), hat als Zeichen der Endung lediglich *ŕ(á)* (Bor 3; so nach der Photographie). Es ist daher nicht auszumachen, was für Vocale, ob *í* oder *ía* oder *á* vor *ŕ* zu sprechen sind.

Erwähnt ist bereits (s. o. p. 292 ff. (58 ff.)), dass als Genitivsuffix häufig , also *ŕ(á)* erscheint, ohne dass sich eine Bedeutungsverschiebung bei dessen Antritt nachweisen liesse. Vgl. (LAND) *Khilik-k-á-ŕ* (vor „König") in Bor 3, *Khilik-k-ŕ* (vor „Priesterkönig" (?)) in Bulg. 1 + 4, neben *Khilik-k* ibidem Z. 1 (vor dem Worte für irgend einen Würdenträger, eventuell „König"), (LAND) *Khilik-k-á* (abhängig von „Herrscher", ausgedrückt durch den Bügel) in Bulg. 2 und (LAND) *Khilik-á* (abhängig von LAND + *r* + *m* = „der Länder") in Bulg. 5 u. s. w., *Tar-z-r* in Bor 1 (vor „König") neben *Tar-z-* in Bor 3 (mit nachfolgendem Adjectiv, vor Cilicien + „König"), *-ŕ* in Bulg. 2 (vor nachfolgendem Nominativ) neben *-í* in Bulg. 5 vor nachfolgendem „König" (vgl. Bulg. 4), wohl auch *-ŕ* (!) am Schluss der Schaleninschrift gegenüber sonstigem *-í*. Cilicischem *Z-"-n-z-(s)* entspricht griech. *Syennesis*. Da kein Grund zu der Annahme vorliegt, dass der vocalische Auslaut im Nom. der Subst. bald nach der Zeit der jüngsten Inschriften (aus der Zeit zwischen 600 und 550) (bereits) geschwunden ist, so dürfen wir annehmen, dass das *i* der Endung in Syennesis nicht auf griechischem sondern auf cilicischem Boden gewachsen ist. Der Genitiv von Syennesis lautet *Z-"-n-z-í* (-) (Bulg. 2), aber auch *Z-"-n-z-ŕ* (-) (Bulg. 3). Demnach hätten wir auch ein leidlich sicheres Beispiel für ein *ŕ* am Genitiv von Substantiven auf *-ís* im Nominativ.

Von Substantiven, die im Nom. Sing. auf *-ás* ausgehen, liegt wenigstens ein sicheres Beispiel eines Genitivs auf *-ŕ (á)* vor, nämlich in Jer. I, 5, wo wir als einen Casus von (s. l. c. 1 u. 2),

demnach wohl als Genitiv davon finden (s. o. p. 292 ff. (58 ff.)). Dieser sammt dem ihm vorhergehenden auf *-ŕ* und dem ihm folgenden auf *-ŕ* ist wohl abhängig von [Zeichen] (?) = „Sohn" gegen das Ende der Inschrift. Beachte zwischen den genannten Zeichen den Genitiv (!) X — [Zeichen] (s. o. p. 283 (49)).

Auch Adjectiva weisen dies *-ŕ* auf. S. [Zeichen] als Attribut zu *Tar-z-* in Bor 3 gegenüber [Zeichen] *-á* als Attribut zu *Kar-g-mi* (s. o. p. 323 (89)). Vermuthlich ist die Form in Bor so gut Femininum oder gehört doch zu derselben Declinationsart wie die hinter Karkemîš angewandte, da Tarsus so gut Stadtname ist wie Karkemîš und wir müssen demnach bis auf Weiteres annehmen, dass auch an den Genitiv auf *-á* der Adjectiva das *ŕ* treten kann ohne die Bedeutung der Form zu modificiren.

Es kann also das *r* dem Genitiv sowohl von Wörtern, die im Nominativ auf *ás*, als auch von solchen, die im Nominativ auf *-is* ausgehen, wie auch Genitiven auf *-á* angefügt werden.

Bemerkenswerth ist, dass diese in den Inschriften aus Ḥamāt nicht vorkommen, auch in denen aus Mar'aš und Jerabis, mit Ausnahme von Jer. I, wenigstens nicht nachweisbar sind.

Der Genitiv Pluralis lautet (s. o. p. 294 (60)) allgemein auf ⊕, also *m* aus (s. o. p. 326 (92). Von Wörtern auf ↑ (Ω), also *á* (*s*) im Nominativ, finden wir: [Zeichen] *-á-m* als Genitiv Plur. von [Zeichen] *-á* (Ḥam. V, 3 bis), vielleicht [Zeichen] + (+ [Zeichen] + ⊕ d. i. *z-r-á-m* von *zirás* (Ḥam. V, 2), jedenfalls wohl von diesem Worte *z-ŕ-m* in Ḥam. V, 3 und vielleicht in Bulg. 5, vielleicht auch *zíra* -)(*-m* in Ḥam. I—III, 2. Deren Genitiv Pluralis lautet also auf *-á-m* aus.

Von [Zeichen] *-í-s* lautet der Genitiv Plural. [Zeichen] *-í-m* oder [Zeichen] *-á-m* (s. o. p. 294 (60)). Diese beiden Schreibungen lassen sich nicht durch die Annahme vereinigen, dass X + *áím* zu sprechen. Denn nach *á* wäre *í* halbconsonantisch zu sprechen und also wohl stets zu schreiben, wenn es in dieser Stellung in einem Worte vorkäme. Dagegen scheint die Annahme unvermeidlich, dass X-*í*-*á*-*m* zu sprechen: *í* als letzter Laut des durch [Zeichen] ausgedrückten Wortes brauchte nicht geschrieben zu werden und das Zeichen für *m* kann ja nach p. 286 ff. (52 ff.) o. auch für Vocal + *m* stehen.

Von den wenigen Wörtern, deren Genitiv Singularis auf *á* auslautet oder auslauten kann, haben wir, soweit ich bisher sehen konnte, nur e i n e n Gen. Plural. in den Inschriften, nämlich den des Wortes für Land, der [Zeichen] [Zeichen] [Zeichen], also LAND-*r*-*m* geschrieben wird (Bulg. 5, wo wohl zu deuten: „der X (ausgedrückt durch das nach LAND + *r* + *m* folgende Zeichen) der Länder von Cilicien.“ Unmöglich ist es aber nicht, dass dort LAND Determinativ von *r-m* ist und diese Zeichen einen Landesnamen andeuten sollen, also vielleicht *Ermē* (falls so auf dem Buckel des *Tar-(BI-BI)-u-(AŠ-ŠÍ)-mí* zu lesen), vielleicht auch *Aram*. Dann müsste übersetzt werden „der X von Cilicien (und) von *Ermē* (*Aram*).“

Oben sahen wir bereits, dass die Endung des Gentiliciums durch [Zeichen], also ″ markirt wird, so wenigstens in der Gruppe [Zeichen] [Zeichen] [Zeichen] = „Cilicier“ oder „cilicisch“ (s. o. p. 296 (62)). In Ḥam. V, 3 erscheint mitten unter den Titeln und Attributen des Königs der Nominativ [Zeichen]-*s*. Hier kann von Cilicien keine Rede sein, nur von einem „Cilicier“. Demnach ist das Zeichen [Zeichen] (= ″) nicht nöthig, um die Endung des Gentiliciums zu tragen.

Ein analoger Fall ist folgender: Der Genitiv des Landes, in dem *Karkemiš* lag, wird in Bulg. 2 und der Schaleninschrift durch -″-″ angedeutet, in Jer. III, 3 (vor *Kar-g-mí*) aber durch *í*, wofern dort nicht dasselbe Gentilicium vorliegt wie das in Jer. I, 2 + 4 auftretende, das aber dort durch ″ bezeichnet wird. Wenn ein Laut zwischen Consonanten nach Belieben geschrieben und in der Schrift unterdrückt werden kann, so muss dieser Laut, da er kein Vocal, aber auch kein Consonant in unserem Sinne sein kann, א sein, kann nicht *h* oder *ḥ* sein. Die Endung kann aber nicht lediglich aus (Vocal) + א (+ *s*) bestanden haben: Denn ein א in derartiger Lage und Lautfolge wird wohl nothwendigerweise als Consonant gefühlt, m u s s also wohl auch geschrieben werden. Vielmehr muss die Endung aus Vocal + א + Vocal (+ *s*) bestanden haben. Von einer solchen Endung brauchte man hinter dem Ideogramm für einen Landesnamen nur das *s* zu schreiben: Der eine Vocal war in dem (letzten) Zeichen für den Stamm des Wortes mit enthalten, der zweite in dem -*s* der Nominativendung. Die Endung des Gentiliciums ist also: Vocal (+ א) + Vocal.

Von den Endungen des Verbums wissen wir leider Nichts. Denn aus *mí* („(ich) bin“), (wofür vielleicht *ámí* oder *ímí* oder *umí* zu lesen) lässt sich Nichts schliessen. Möglich, dass *í* die Endung für die erste Person im Singular des Präsens, möglich, dass diese = *mí* und dass ein nicht in der Schrift ausgedrückter Vocal den Stamm des Wortes für „sein“ bildet.

g. Transscriptions- und Uebersetzungsversuche.

Ich gebe nun zum Schluss noch eine Transscription und Uebersetzung einiger Partien der Inschriften, die zum grössten Theil auf den oben mitgetheilten Untersuchungen beruhen, im Uebrigen auf daraus gezogenen weiteren Folgerungen, die ich, um Raum zu sparen, zurückhalten musste.

1) Ḥamāt I (Z. 1): (ICH = *-z-*) *z mí X m[ ]zís*
Ich bin der Herrscher, der grosse.

mí-s Y X Z-s SANDA(N)(?TARKHU?) r-s
der ... e, des *Y Z*-er Herrscher, des *Sandan* (? *Tarkhu* ?) Priester (?),

a[-í [1]) *A + B z-r* . KÖNIG (Z. 2): *C-z*
dies[es *A + B* König (Scheikh), der König, der *C-z*(?),

(MENSCH) *D zírá-m* ... *á-C*] [1]) *zírá(ℷ)-m r F-á*
der *D*, der Könige ... *á-C*] [1]), der Könige gewaltiger (?) *-r-*,

k-' [2]) *m[ ]zís z-r-s* [2]) KÖNIG *G zirás*
K-' [2]) (Name), der grosse König [2]), der König, der *G*(,) der König,

m[ ]zí-í-s [3]) (Z. 3): *H* (d. i. ... *gá*?)-*á í-á-í* [4]). *m[ ]zís J*
der grosse [3]), des Volkes (?) *í-á-í* [4]), der grosse, der *J*,

m-z Khiliká [5]) *K-' z-r-á* [5]) KÖNIG.
der grosse, von Cilicien [5]) von dem *K-'* der König [5]), der König.

2) Ḥamāt V. Ende von Z. 2 und Anf. von Z. 3: ⊐(ℷ)*-s Ω*
ein ⊐, ein tapferer (?).

í-á-í-m á-'-z ⊐(ℷ)*-s Ω* (LAND) *'-m-t* (oder *ṭ*)-
der *í-a-í*'s, dieser hier ich (?), ein ⊐, ein tapferer (?), von Ḥamāt

RR-í-m ¬ (Z. 3): *z-ח* (LAND) *'-m-t* (oder *ṭ*)-
der Fürsten, ein ¬ (des ¬?) ein *z-ח*, von Ḥamāt

R Θ-í (MENSCH + *A*, d. i.) *S-á-m* ...
der Fürst, der starke (?), der Priesterkönige (?) ...

3) Jerabis I, Z. 1: (ICH = *-z-*) *z mí-í '-[ ]-z-s Kar-*
Ich bin *'-[ ]-z-s* (Name), von Kar-

1) Ergänzt nach Ḥam. II und III.

2) Cf. die cilicischen Namen *Κοατος* oder *Κουας* (s. Sachau in „Z. A." VII, 101). Dafür in Ḥam. II: „*L z-r F m-z*" d. i. „*L* (Name), der König, der gewaltige (?), der grosse" und in Ḥam. III: „*M-s r-' z-r F*" d. i. „*M-s* (Name, wenn nicht *r-'* der Name), der ... e, der König, der gewaltige (?)".

3) Dafür in Ḥam. II: „*m[ ]zís F*" d. i. „der grosse, der gewaltige (?)" und in Ḥam. III: „*F*" d. i. „der gewaltige (?)".

4) Cf. *Ja-* in cilicischem *Ια-*[illegible]*ρμας* und den pisidischen Namen *Ιαις* Sachau in „Z. A." VII, 87 + 89 A. 1).

5) Dafür in Ḥam. II: „*r-N A-s*" d. i. „der ... e *r-N*" oder „der ..."

g(a)-mí *O-á* *zírá-s* KÖNIG *P-s* *Q-r*
kemîš, dem mächtigen, der König, der König, der *P*, des Landes

R *S-á* *mí-s* *z-T* . . ., (Z. 2): . . . (LAND)
Fürst der Priesterkönig (?), der . . . e, *z-T* . . ., . . . einer

A + ɔ -'- *s* *Kar-g(a)-mí* *O-á* *zírá-s* . . .
vom Lande (*A* + ɔ), von Karkemîš, dem mächtigen der König . . .

(Z. 4 gegen das Ende): (LAND) *A* + ɔ -'- *ŕ* *Kar-g(a)-*
eines vom Lande (*A* + ɔ), von Karke-

(Z. 5): *mí* *O-á* *zír(a)-ŕ* . . . . . *Ξ-R-í* א-*r* (*z* + *A*) . .
mîš, dem mächtigen, des Königs, . . eines . . en, eines א Sohn . .

4) Jerabis II. Z. 1: (MENSCH) *U* *Kar-g(a)-mí*
U (Name), von Karkemîš,

V *zirás* *W* KÖNIG . . . (LAND)
dem . . . en (?), der König, der *W*, der König . . . [einer vom] Lande

A + [ɔ] *Γ-mí*, oder: *Γ* *mí* (Z. 2): *z-A*
(*A* + ɔ), des *Γ-mí* (Name) — oder: ein *Γ* bin ich, Sohn

mí-í . . .
bin ich . . . — oder: der Sohn eines *mí-á* . . .

5) Mar'aš Löwe, Z. 1: *z* *mí-í* *Khilikâ* *K*(?)-'
Ich bin von Cilicien von dem *K*(?)-'

A *R-í-í-s* *Gur-gumá(í ?)* *z-r* *Θ* *A*
der . . e Fürst, von Gurgum der König, der starke, ein Hatier (?),

A-A *z-r*(?)*-í* *Θ* KÖNIG *R-í-s* . . . (Z. 4):
von Hati (?) ein . . ., ein starker (?), der König, der Fürst, . . .

(MENSCH) *í-mí-a* *Ξ-R-á* *Q-r* *á-í* *S-á-s* *z-A-s*
ein *ímiá*, ein . . . er, Landes dieses der Priesterfürst, Sohn

(MENSCH) *mí-í* (!) *Ξ-R-í* . . . *Gur-gumá(í ?)* *z-ŕ-á-s(C)*
eines *ímiá*, eines . . . en, . . . (Z. 5): von Gurgum der König,

Sohn von Gurgum des Königs . . .
z-A *Gur-gumá(í ?)* *z-ŕ-í* (!) . . .

6) Bulgarma'den, Z. 1 f.: (MENSCH) *Σ* *z* *mí-í*
Σ (Name) ich bin,

Khilik-k(á)-ŕ (MENSCH + *A*, d. i.) *S-a-'* (?) (*C*)*gur-r-s*
von Cilicien der Priesterkönig (?), der *gurá(í ?)s*,

Khilik-k(á) *z(-zírá ?)-r-s* *SANDA(N)* (? *TARKHU* ?) *r-á-A-z-'*(?)
von Cilicien der König (?), des *Sandan* (? *Tarkhu* ?) Diener (?),

Z-'-n-z-(Φ-)s KÖNIG *R-s* (?) . . . *ŕ-z-s* (Z. 2):
der Zuennezis, der König, der Fürst, . . . der Priester (?),

(MENSCH) *z mi-í* *Ψi-r-í* *Z-'-n-z-í* (*C*)
ich bin des *Ψi-r-* (+ *á* oder + *í*) (Name), des Zuennezis,

KÖNIG *R-í* SOHN (= *z-Δ*) *z-tár* *r-á-m* *z-Δ-Δ*
des Königs, des Fürsten Sohn, ein *z-tár* der *r-á*'s, ein *z-Δ-Δ*,

(LAND[1])) *צ-R-ŕ* *Δ-R-ŕ* *ר-í-s* *z-ט-ŕ*
von (*צ* + *R*)[2]) von dem Gebiet (?Reich?) der *ר*, von dem (*z-ט*)en

(LAND) *Khilik-k(á)-á* (LAND) *Δ-ס-'-'* *X* *m-'-ŕ* *ה* . . .
Cilicien, von (*Δ* + *ס*)[3]) der Herrscher, von *m-'* der *ה* . . .

7) Bor, Z. 1 f.: *Z-'-n-z-s* *Tar-z-ŕ* *z-r-s* KÖNIG
Der Zuennezis, von Tarsus der König, der König,

R-s *gur-r-s* (MENSCH) *U* *Ω-í-s* (Z. 2): *SANDA*(*N*)
der Fürst, der *gurá*(*í* ?)*s*, *U* (Name), der tapfere (?), des *Sandan*

(? *TARKHU*) *r-Δ-z-á-'*(?) *z-Δ-Δ* *Δ-A* *א-ŕ-s* . . .
(? *Tarkhu* ?) Diener (?), ein *z-Δ-Δ*, von Hati (?) ein *א* . . .

(Z. 3): *Tar-z* *O*(!)*-ŕ* (LAND) *Khilik-k(á)-á-ŕ* (*z*-)*zirás*
von Tarsus, dem mächtigen, von Cilicien der König,

R *R* *m*[ ]*zí*(*-í*) . . .
der Fürst, der Fürst, der grosse . . .

8) Ivriz I, Z. 1, 2 + erstes Zeichen von Z. 3: *A-*(*í*)*z*
Dieser hier — ich [ist]

(LAND) *Khilik-k(á)* *ר-á-s* *SANDA* (?)*-á-s* *Z-'-n-z*
von Cilicien der Herr (? Gott ?), *Sandan* (?), des Zuennezis

ז-s *z-tar* *ה* *m*[ ]*zí-í-s* . . .
ז, ein *z-tar*, ein *ה*, ein grosser . . .

9) Ivriz II: *A-*(*í*)*z* *כ-י-ה*
Dieser hier — ich [ist] *כ-י-ה* (Name ?), der

Z-'-n-z-s (?) (MENSCH ?) *ל* (= *Khí* oder *Ha* ? ?) *- י* (= *lik* oder
Zuennezis, der Khilikier (?) (oder

tí ? ?) *-í-á*
Hatier ?)

10) Schale von Babylon (Anfang): *ט* (*-C*) *X*
Besitz (?) (Schale ?) des Herr-

Δ-ג-ŕ (LAND) *Khiliká* *R-í* *í-á-í*
schers, des mächtigen (?), von Cilicien des Fürsten, des *í-á-í*,

1) Vielleicht nicht Determinativ. Dann zu erklären: Von dem Gebiet (Reich) des (*צ* + *R*)ischen Landes.

2) Vielleicht = *Hatí*(*-tí*) oder *Ha-tí* (s. o.).

3) Gebiet von Karkemiš (s. o.).

m[ ]*zí*(?)[35]) *z-tár*(+*á*?) Σ(?) *z-í* *H-á* *X*
des grossen(?), des *z-tár*, des Σ(? Name), dieses (?) Volkes (?) Herrschers,

Ψ(?) *z-A* ... (ibid. Ende): (LAND) (*A* + ɔ)-'-' X
des Ψ(? Name) Sohnes... des Landes (*A* + ɔ) Herrschers,

(LAND) *Kar-k*(*á*)-*m* *X* *á-í-z* *H*(ɜ)-*g*(*á*) *R-ŕ*
von Karkemiš des Herrschers, dieses (?) Volkes (?) Fürsten.

11) Anfang der oben p. 259 (25) unter No. 12 (? 11 (?)) erwähnten Inschrift, Z. 1: *á-í-z* ɜ-*s* Ω-*í*
Dieser hier — ich [ist] ɜ (Name), der tapfere (?),

A-A ... (Z. 2): *m*[ ]*zís* *Khilíká* ɛ-*s*
von Hati (? oder der Hatier ?) ... der grosse, von Cilicien der ɛ,

?-*R-A* Ω-*í* *m*(?)-*z* *R*- (Z. 3): -*í-s* —
der ?-*R-A*, der tapfere (?) — der grosse (?), der Fürst —

12) Fraktin links: LAND KÖNIG VATER (?) KÖNIG = (...*rá*) (*zírá*(?)*í*) (....) (*zírás*) = des Landes Königs Vater (?) (Ahn ?) und König.

13) Legende des *Tar*-(*BI*-*BI*)-*u*-(*AŠ*-*Ší*)-*mí*: *Tarku* (?)-
Tarku (?)-
(*u*)*aš*(*í*) (?) - (*í*)*mí* *Írmí* (*á* ?) *zírá*(*s*) KÖNIG [1])
(*u*)*aší*(?)-*mí*, von *Írmí* der König (Scheikh), der König.

14) Siegel Schlumberger No. 6: (*Khilik* + ' (+ *s*)) *SANDA* (?)-*mí* d. i. „ein Cilicier *Sanda*(?)-*mí*" oder (*Khilik* + ' (+ *s*)) *Sandá*(?) [2]) (?) *mí* d. i. „ein Cilicier *Sanda* (?) [2]) bin ich".

15) Siegel No. 5 aus Nineveh: (*Khilik* + ' (+ *s*)) δ-*mí-s* = „ein Cilicier δ-*mí-s*" (?).

16) Siegel No. (2) 6—8 aus Nineveh: β *Khilik*-'-' (?) = („β ein Cilicier" ? oder) „cilicisches β".

Wir haben im Obigen Sayce als „Hittitologen" oft hart mitnehmen müssen, härter als es Manchem nöthig erscheinen wird,

1) Es ist zweifelhaft, ob hier der Doppelkegel oder der einfache das Wert für „König" bezeichnet, von dem *Írmí* abhängig ist. Nach der Analogie der meisten Inschriften wäre es, wenn der einfache diese Functien hätte. Dann müssten wir annehmen, dass Rücksichten auf den Raum den Künstler veranlassten, den einfachen Kegel hinter den Doppelkegel zu setzen, obwohl dessen Aequivalent verher gelesen wurde. Möglich aber ist es, dass *Írmí* von dem mit dem deppelten Kegel bezeichneten Werte für „König" abhängig ist. S. Bulg. 2, wo der Doppelkegel die Lesung *z-r* hat wie der einfache Bulg. 5, und ebenfalls Bulg. Z 1 + 2, wo dem einfachen die Functien des doppelten übertragen ist (cf. z. B. Mar. L. 1 und Bor 1).

2) Ev. *Sandaká*(*s*) oder *Sandá*(*n*). Zu den cilicischen Personennamen *Sandakos* und *Sandon* s. E. Meyer in ZDMG. XXXI, 737 u. 739.

der nicht weiss, dass wir dies zehn- und hundertmal öfter hätten thun können. Aber so wenig uns seine Arbeitsart behagt, so viel Unheil er durch die Leichtfertigkeit seiner Behauptungen und den gänzlichen Mangel an dem, was wir wissenschaftliches Gewissen nennen, u. A. auch als „Hittitologe“ angerichtet hat — vor seiner Vielseitigkeit, seinem Ideenreichthum und seiner rastlosen Rührigkeit haben wir doch denselben Respect, den wir vor ihm als Menschen haben, und die Gerechtigkeit verlangt es, dass wir am Schlusse dieses Theils unserer Abhandlung noch ausdrücklich hervorheben, dass, wenn sein Eifer und seine Phantasie nicht wirksam gewesen wären, diese Arbeit vielleicht nicht existirte, da ihm nach und neben Wright vor Allen das Verdienst gebührt, die „hittitische“ Frage mit kühner Hand aufgerollt zu haben.

(Schluss folgt.)

Das Räthsel vom Jahre.

Von

E. Windisch.

Das Räthsel vom Jahre *Εἷς ὁ πατήρ, παῖδες δὲ δυώδεκα*, von dem B. Meissner oben S. 182 handelt, lässt sich bereits in der altindischen Literatur nachweisen. In dem Hymnus I, 164 des Ṛgveda, der verschiedene bildliche Reden über das Sonnenjahr enthält, heisst es Vers 12 (= Praśnopaniṣad 1, 11):

पञ्चपादं पितरं द्वादशाकृतिं दिव आहुः परे अर्धे पुरीषिणम् ।
अथेमे अन्य उपरे विचक्षणं सप्तचक्रे षळर आहुरर्पितम् ॥

„Sie sagen, dass der fünffüssige zwölfgestaltige Vater in der fernern Hälfte des Himmels stoffbegabt befindlich sei; da sagen diese Andern, er sei sichtbar in der nähern (Hälfte) in ein sechsspeichiges Siebenrad eingefügt.“ Leidet dieser Vers auch an mancherlei Schwierigkeiten [1]), so verstehen doch alle Interpreten unter dem zwölfgestaltigen Vater das Sonnenjahr. Dasselbe wird auch höchst wahrscheinlich unter dem Ausdruck **द्वादशत्रयोदशेन पित्रा**, „durch den aus zwölf oder dreizehn (Monaten) bestehenden Vater“, in der zuletzt von Böhtlingk behandelten Stelle der Kauṣītakibrāhmaṇa-

1) Fünffüssig bezieht sich auf eine Eintheilung des Jahres in fünf Jahreszeiten, zwölfgestaltig auf die Zahl der Monate. — Das richtigere Verständniss für die Wörter *purīṣa* und *purīṣin* im Veda hat zuerst Roth gefunden, Kuhn's Ztschr. XXVI, 62 ff.; ich neige mich, was zunächst die obige Stelle anlangt, mehr seiner Ansicht zu, als der von Pischel und Geldner, Ved. Stud. I, S. VI. — *Saptacakra* ist in Vers 3 desselben Hymnus Epitheton zu *ratha*, vgl. II, 40, 3. Sechsspeichig bezieht sich auf die Eintheilung des Jahres in sechs Jahreszeiten; daraus werden aber sieben, wenn der Schaltmonat dazukommt. Es ist indische Art, die Bilder zu häufen oder zu variiren (im Hintergrund liegt der Gedanke, man kann es so oder auch so sagen), und darin liegt zum Theil das Räthselhafte des Ausdrucks. In Vers 2 desselben Hymnus wird der Wagen *ekacakra* „einrädrig“ genannt (das ist das Sonnenrad, das Jahr als Einheit), in Vers 3 aber *saptacakra* „siebenrädrig“. Das Epitheton sechsspeichig kann sich eigentlich nur auf ein Rad beziehen, ist aber oben in freierer Weise auch dem *saptacakra* beigegeben.

Upaniṣad 1, 2 gemeint sein, vgl. Berichte der Kgl. Sächs. Ges. d. W., 14. Nov. 1890, S. 76.

Die syrische Fassung des Räthsels vom Jahre, die oben S. 178 mitgetheilt wird, erinnert gleichfalls an ein indisches Räthsel, wenigstens was das Rad und die weissen und schwarzen Stricke anlangt. Es findet sich im Ādiparvan des Mahābhārata, im 3. Adhyāya, und ist durch Böhtlingk's Chrestomathie, 2. Aufl. S. 44, allgemeiner bekannt geworden. „Als (Uttanka), obwohl er die Schlangen so pries, die Armringe nicht bekam, da sah er zwei Frauen mit einem schönen Webstuhl [1]), die durch Einziehen in einen Aufzug ein Tuch woben. In dem Aufzug waren schwarze und weisse Fäden. Und er sah ein Rad mit zwölf Speichen, das von sechs Knaben gedreht wurde. Und er sah einen Mann und ein schönes Pferd. Alle diese pries er mit den folgenden Mantraversen:

Dreihundert und sechzig sind in dieses feste immer rollende Rad, das aus einer Verbindung von vierundzwanzig Stücken [2]) besteht, eingefügt. Sechs Knaben drehen es.

Und hier weben zwei alle Gestalten bildende jugendliche Frauen ein Tuch, ununterbrochen Fäden laufen lassend, schwarze und weisse, unaufhörlich die Wesen und die Welten sich entfalten lassend."

Nach der darauf folgenden Auslegung sind die beiden webenden Frauen Dhātā und Vidhātā (Schöpfer und Ordner) [3]), die schwarzen und weissen Fäden die Nächte und Tage, die sechs Knaben [4]) die sechs Jahreszeiten, das zwölfspeichige Rad das Jahr. Es stehen also zwei Bilder neben einander: das Jahr ein Rad mit 12 Speichen oder ein Rad mit 24 Felgen und 360 Speichen, und das Jahr ein Gewebe [5]) mit schwarzen und weissen Fäden. Diese beiden Bilder scheinen auch in der syrischen Form des Räthsels mit einander vereinigt zu sein. Ist das Zufall oder liegt hier ein Wanderräthsel vor?

Meissner legt oben S. 182 einen Werth darauf, dass in dem griechischen Texte die weissen Stricke vor den schwarzen genannt werden: Semiten würden die schwarzen Stricke voran gestellt haben, weil für sie der Tag mit dem Abend beginnt. In dem Sanskrittext sind die schwarzen Fäden vor den weissen genannt, und ist

1) Nach dem Comm. wäre *suveme*, erklärt durch *tiryaktantuvikṣepaṇe*, Loc. Sg. zu *tantre* gehörig, allein es wird Nom. Du. sein, entsprechend dem *suvemāu*, das an einer ähnlichen Stelle in dem Hymnus an die Aśvin in demselben Adhyāya (I, 3, 63) als Epitheton der Aśvin erscheint.

2) Die 24 Halbmonate.

3) In dem Hymnus an die Aśvin sind es die Aśvin, die das Gewebe des Jahres weben und das Rad des Jahres in Bewegung setzen.

4) Die Knaben erinnern wieder an das vedische Bild vom Vater. Vgl. das in Roscher's Lex. der Gr. u. Röm. Myth. über die Horen Gesagte, Sp. 2729.

5) Nach dem Commentar ist das Gewebe der *saṃsāra*, d. i. das Jahr mit dem ganzen sich darin abspinnenden Welttreiben.

dieser Reihenfolge entsprechend in der Erklärung das Compositum *rātryahanī* „Nacht und Tag" gebraucht. Das wird hier keine tiefere Bedeutung haben. Denn wenn auch *ahorātra* „Tag und Nacht" der gewöhnlichere Ausdruck ist, so kommt doch auch *rātryahanī* öfter vor, auch an Stellen, in denen kein tieferer astronomischer Sinn gesucht werden kann, z. B. Ind. Sprüche[2] 6018 (2767[1], aus dem MBh.): **वाक्सायका वदनान्निष्पतन्ति यैराहतः शोचति रात्र्यहानि**, „Die Pfeile der Rede fliegen aus dem Munde heraus, und wer von ihnen getroffen wird, den schmerzt es Nächte und Tage." Dieser Wechsel in der Stellung der Wörter für Tag und Nacht wird wohl nicht bloss in den für die Dvandvacomposita bestehenden formalen Regeln (Pāṇini II, 2, 32 ff., vgl. Liebich, Zwei Kapitel der Kāśikā, S. 75 ff.) begründet sein, sondern auch darin, dass der Tag in Indien verschieden gerechnet wurde. In der Kāśikāvṛtti zu Pāṇini I, 2, 57 (Pandit VIII p. 272) finden sich die folgenden Angaben: **आ न्याय्यादुत्थानादा न्याय्याच्च संवेशनादेषो ऽद्यतनः कालः । अपरे पुनराहुः । अहरुभयतोऽर्धरात्रमेषो ऽद्यतनः काल इति ।** „Vom regelrechten Aufstehen und bis zum regelrechten Schlafengehen, das ist die Zeit des Heute. Andere sagen: der Tag von Mitternacht zu Mitternacht, das ist die Zeit des Heute." Für die erstere Angabe hat die Calcuttaer Ausgabe des Pāṇini (abgedruckt in Böhtlingk's Pāṇini[1] I, p. 21) **अतीतरात्रेरन्त्ययामेनागामिरात्रेराद्ययामेन च सहितो दिवसो ऽद्यतनः कालः**, „Die Zeit des Heute ist der Tag mit der letzten Wache der vergangenen Nacht und der ersten Wache der kommenden Nacht." Die letzte Wache der vorausgehenden Nacht ist eben die rechte Zeit des Aufstehens, wie Manu IV, 92 zeigt: **ब्राह्मे मुहूर्ते बुध्येत**, „In der Brāhmastunde (d. i. in der letzten Nachtwache oder in der letzten Stunde der Nacht) wache man auf." Für die zweite Ansicht, nach der sich das Heute von Mitternacht zu Mitternacht erstreckt, hat die Calcuttaer Ausgabe den Ausdruck **अतीतरात्रेरन्त्ययामद्वयेनागामिरात्रेराद्ययामद्वयेन सहितो दिवसो ऽद्यतनः कालः**, „Die Zeit des Hente ist der Tag mit den letzten zwei Wachen der vorausgegangenen Nacht und den ersten zwei Wachen der kommenden Nacht."

Die erste Angabe bezieht sich offenbar auf den gewöhnlichen bürgerlichen Tag (civil day). Dieser deckt sich nicht vollständig mit dem eigentlichen Sonnentag des alten Rituals (s. **सावन** im Petersb. Wtb.), hängt aber eng mit ihm zusammen. Im Allgemeinen

wird man sagen dürfen, dass in Indien der Tag vorzugsweise von der Zeit vor Sonnenaufgang bis zur Zeit nach Sonnenuntergang gerechnet worden ist.

Zu einem neuen bürgerlichen Tage gehört, dass er durch den Schlaf von dem vorhergehenden Tage getrennt wird. Das kommt mit echt indischer Subtilität in zwei Vārttikas des Mahābhāṣya zu Pāṇini III, 2, 110 zum Ausdruck. Das Sūtra handelt vom Gebrauch des Aorist. Dazu das Vārttika **वसेर्लुङ् रात्रिशेषे**, das einen besonderen Fall, in dem der Aorist gebraucht wird, hervorhebt und im Mahābhāṣya folgendermassen erklärt wird: **वसेर्लुङ् रात्रिशेषे वक्तव्यः । न्याय्ये प्रत्युत्थाने प्रत्युत्थितं कश्चित्कंचित्पृच्छति क्व भवानुषित इति । स आह । अमुत्रावात्समिति । अमुत्रावसमिति प्राप्नोति ॥** „Der Aorist der Wurzel *vas* beim Rest der Nacht, ist zu erwähnen. Einen, der zur rechten Aufstehenszeit aufgestanden ist [1]), fragt Jemand ‚Wo hast du übernachtet?‘ der antwortet mit dem Aorist ‚Da und da habe ich übernachtet‘. (Nach dem Sūtra III, 2, 111) ergiebt sich ‚Da und da habe ich übernachtet‘ im Imperfect.“

Unter *rātriśeṣa* ist wohl, wie auch Āśval. Gṛhyas. III, 7, 1 [2]), der letzte Theil der Nacht unmittelbar vor Sonnenaufgang zu verstehen. Wenn nun gesagt wird, dass eigentlich hier nach III, 2, 111 (bei einer Angabe, die kein Heute enthält, steht das Imperfect) das Imperfect zu erwarten wäre, so setzt das die Anschauung voraus, dass der neue Tag mit dem ordnungsgemässen Aufstehen beginnt. Der Sprachgebrauch der *śiṣṭa* oder die Grammatik hat sich aber für den Aorist entschieden, wahrscheinlich weil das Gestern in diesem Falle so nahe an das Heute herangerückt ist, dass es nicht als *anadyatana* empfunden wurde. Denselben Anschauungen gehört auch das darauf folgende Vārttika **जागरणसंततौ** an, zu dem im Mahābhāṣya bemerkt wird: **जागरणसंतताविति वक्तव्यम् । यो हि मुहूर्तमात्रमपि स्वपिति तत्रामुत्रावसमित्येव भवितव्यम् ॥** „Der Aorist bei einem ununterbrochenen Wachen, ist zu erwähnen. Denn wer auch nur eine Stunde schläft, bei dem muss ‚Da und da habe ich übernachtet‘ im Imperfect stehen.“ Die Grenze zwischen dem Gestern und Heute ist auch für den verwischt, der die ganze Nacht hindurch gewacht hat, dieser muss auf die obige Frage im Aorist antworten. Aber schon durch eine Stunde Schlaf wird die Grenze zwischen dem Gestern und dem Heute gezogen, und dann muss der Betreffende, da es sich nicht um ein Heute handelt, das Imperfect gebrauchen.

---

1) Der also den *rātriśeṣa* schlafend zugebracht hat.

2) Stenzler übersetzt „den übrigen Theil der Nacht“.

Beispiele für den von Mitternacht zu Mitternacht gerechneten Tag sind mir nicht zur Hand[1]). In gewissen astronomischen Werken fremden Ursprungs aber wird der Beginn des Tages von Sonnenuntergang an gerechnet, wie ich einer Bemerkung Thibaut's entnehme, Translation der Pañcasiddhāntikā p. 5: „The beginning of the day is reckoned — not, in the usual Indian fashion, either from midnight or sunrise, but from sunset; and not from the meridian of Laṅkā (or Ujjayinī) but from that of Yavanapura, i. e. Alexandria", vgl. Pañcasiddh. XV, 18 und 19 (Text p. 45, Uebers. p. 88).

Im Anschluss an die oben erwähnten vedischen Ausdrücke *pitáraṃ dvā́daśākṛtim* und *pitrā dvādaśatrayodaśena* für Jahr möchte ich noch bemerken, dass auch im Fröschelied Ṛgv. VII, 103, 9 unter dem *dvādaśá*, wie bisher, das Jahr zu verstehen ist, während Jacobi in seiner wichtigen Abhandlung „Ueber das Alter des Ṛgveda" (im „Festgruss an R. v. Roth") darunter den zwölften Monat verstehen will. Das Wort für Jahr, *saṃvatsara*, kommt gleich darauf in demselben Verse vor, das erste Wort des ganzen Hymnus ist Saṃvatsarám, die Beziehung auf das Jahr liegt also sehr nahe, während das Wort für Monat in dem ganzen Hymnus nicht vorkommt. Wenn wir dem Worte *dvādaśá* hier den Sinn von *dvādaśātman* zuschreiben, so können wir diese Annahme durch *pañcadaśá* stützen, das für sich allein den zwölftheiligen stoma bezeichnen kann (s. das Petersb. Wb. s. v.), und in den Worten **विचक्षणाद्... पञ्चदशात् प्रसूतात् पित्र्यावतः** der oben angeführten Stelle aus der Kauṣītakibrāhmaṇop. 1, 2 für sich allein den fünfzehntägigen Mond, d. i. den Mond in der einen Monatshälfte, bezeichnet.

---

1) Die von Böhtlingk unter 2. **क्षपा**, 1, angeführten Stellen beziehen sich doch nur auf die Dämmerungszeit unmittelbar vor Anbruch des Tages.

Hebräische Elemente in muhammedanischen Zaubersprüchen.

Von

Ign. Goldziher.

Der Synkretismus, der in Bezug auf die Verwendung von heiligen Namen die Beschwörungsformeln und Zaubersprüche seit alter Zeit kennzeichnet, kommt auch in den magischen Formeln der Muhammedaner zur Geltung. Auch in diesen finden alle irgendwie zugänglichen nomina barbara [1]), zumal heilige Namen aus den verschiedensten Kreisen gierige Aufnahme.

Wenn in Volksbüchern in der Schilderung von Talismanen als charakteristisches Merkmal so häufig erwähnt wird, dass sie syrische Namen und hebräische Schrift, sowie anderes Fremdartige enthalten [2]), so zeigt uns dies, welche Vorstellung man sich auf Grund thatsächlicher Erfahrung von solchen Formeln bilden konnte. In der That enthalten die Zauberformeln der Muhammedaner, sowohl die gesprochenen als auch die geschriebenen, auch hebräische Gottesnamen. Namentlich ist es eine Gruppe, welche nicht selten wiederkehrt.

Unlängst hat Hr. René Basset die muhammedanische Volkserzählung von ʿAlî's Kampf mit dem Drachen nach drei verschiedenen Versionen herausgegeben und bearbeitet. In der mittleren, nach einer Pariser arab. Handschrift veröffentlichten Version wird der Sieg ʿAlî's über das Dämonenheer durch eine gedehnte Beschwörungsformel entschieden, in welcher auf verschiedene zauberkräftige Koransprüche die folgenden Worte folgen [3]): . . . عزمتُ

1) Vgl. ZDMG. XXVI, 776.

2) Z. B. Sirat Sejf IV, 55 ونقشوا عليه طلاسم واسماء سريانيّة الأقسام القويّة والاسماء السريانيّة ; ibid. XIII, 27 وكتابة عبرانيّة والطلاسم اليمانيّة السّليمانيّة.

3) L'expédition du château d'or et le combat de ʿAlî contre le dragon (Rome 1893) 14, 9 ff. (Separatabdruck aus Bd. VII — 1893 — des Giornale della Società Asiatica Italiana).

عليكم باسماء الله بعيا شراعيا ادوناى اصباوت ال شداى . . . . . .
جبريل عن يمينى وميكايل عن شمالى واسرافيل وراءى والله مُطَّلِع على d. h. „Ich beschwöre euch durch die Namen Gottes, durch אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה אֲדֹנָי צְבָאוֹת אֵל שַׁדַּי . . . . . . Gabriel ist an meiner Rechten, Michael an meiner Linken, Isrâfîl ist hinter mir, und Allâh erscheint über mir“. Es ist demnach unnöthig, mit Basset die Gruppe بعيا in يعيا [1]) zu verändern und mit dem Tetragrammaton zu identificiren.

Auch die auf die Stellung der Schutzengel bezüglichen Worte haben ihre Quelle in jüdischen Vorstellungen [2]), welche auch in eine Formel des Nachtgebetes Eingang gefunden haben: בשם יהוה אלהי ישראל. מימיני מיכאל ומשמאלי גבריאל ומלפני אוריאל ומאחורי רפאל ועל ראשי שכינת אל. Wir ersehen, dass trotz geringfügiger Umstellungen und Abweichungen in den verwendeten Engelnamen, die Abhängigkeit der muhammedanischen Beschwörungsformel von der jüdischen Gebetformel unzweifelhaft ist.

Die in der Erzählung vom Kampf mit dem Drachen verwendeten jüdischen Gottesnamen begegnen uns auch sonst in der Zauberkunst der Muhammedaner, sowohl in gesprochenen Zauberformeln als auch in Amuleten. (Vgl. M. Grünbaum in dieser Ztschr. XXXI, 271, XL, 248.) Bekanntlich bietet Al-Damîrî's Ḥajât al-ḥajwân in verschiedenen Artikeln eine reichliche Musterkarte der magischen Künste im Islam. An mehreren Stellen findet man nun Formeln, in welchen jene hebräischen heiligen Worte verwendet werden. Im Artikel دجاج I, 415 ist ein gegen Nestelknüpfen empfohlener Gegenzauber (حلّ المعقود) mitgetheilt, bei welchem u. A. die Worte gesprochen werden sollen: اللهمّ انّى اسألك ان تجمع بين فلان بن فلانة وبين فلانة بنت فلانة بحقّ

1) Allerdings könnte diese letztere Form durch das Zeugniss eines Philologen aus dem 3. Jhd. belegt werden; Abû Ḥâtim (st. ca. 248—55) sagt bereits gelegentlich des arab. Exhortativwortes: يعَيهْ, welches im Munde des Volkes zu يعَيا wird (bei LA, XVII, 464): وياعيا . . . اظنّ اصله بالسريانيّة ياعَيا شَراعيا.

2) Die Quellen sind in S. Baer's סדר עבודת ישראל 576 zusammengestellt. Vgl. Kohut, Ueber die jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus 25. 30.

هذه الاسماء والآيت انّك على كلّ شىء قدير باهيا شراهيا أصباوت ال شداى ولا حول ولا قوّة الّا بالله الخ. Im Artikel خُلد I, 374 wird eine schriftliche Amuletformel gegen dieses Thierchen empfohlen. In demselben findet man folgende Worte: . . . ذكر عزرائيل على وسطنك وذكر جبرئيل على رأسك وذكر اسرافيل على ظهرك وذكر ميكائيل على بطنك لا تدبّ ولا تسعى الّا ايبس . . . .
اصباوتا ال شداى ايبس ايّها الخُلْد من دابّة فلان بن فلانة.
Vgl. auch ibid. II, 434 s. v. نمل.

Gleichzeitig können wir an den zuletzt erwähnten Beschwörungsformeln noch eine andere Eigenthümlichkeit beobachten, wobei wir daran anknüpfen, was N ö l d e k e in seiner Beurtheilung des „M a t r i a r c h a t" vom sel. Wilken (O e s t e r r e i c h i s c h e M o n a t s s c h r i f t f ü r d e n O r i e n t 1884, Nr. 12, S. 301—304) hinsichtlich der Gebetformeln der Mandäer nachgewiesen hat. Auch in unseren muhammedanischen Zauberformeln wird die Person, zu deren Gunsten die Beschwörung unternommen wird, nicht als N. Sohn d e s N., sondern als N. Sohn d e r (Frau) N. angegeben; nicht wie gewöhnlich bei der Namenbezeichnung فلان بن فلان, sondern فلان بن فلانة. Auch aus dem Kreis jüdischer Gebräuche (die man später an Ps. 116, 16 עבדך בן אמתך angelehnt hat) könnte man eine Menge von Analogien anführen. In dieselbe Reihe ist auch die Vorstellung der Muhammedaner zu rechnen, dass am jüngsten Tage die Rechtgläubigen bei den Namen ihrer Mütter aufgerufen werden. Man hat dieser Vorstellung eine ethische Begründung gegeben: diese Art des Aufrufes geschehe zum Schutze der Rechtgläubigen und zu dem Zwecke, um jene herabzusetzen, welche sich ihrer Väter berühmen. انّ هذه الأمّة تُدْعَى يوم القيامة بأمّهاتهم سترًا لهم وماعنًا فى حقّ مـن يتشرّف بذِكر أَبيه (bei Al-Śa'rânî, K a ś f a l - ġ u m m a[2], Kairo 1281, I, 359).

Anzeigen.

Idioticon des christlich palästinischen Aramäisch von Friedrich Schwally. Giessen. J. G. Ricker'sche Buchhandlung. 1893.

Verf. verzeichnet und erörtert im vorliegenden Buche die lexikalischen Abweichungen des christlich Palästinischen vom Edessenischen. Das sind aber zum grossen Theil Uehereinstimmungen mit dem jüdisch Palästinischen und Samaritanischen: Mit diesen Dialekten, nicht mit dem Edessenischen, gehört ja das christlich Palästinische überhaupt aufs engste zusammen. Für des Verf.'s Unternehmen war namentlich schon von Payne-Smith erheblich vorgearbeitet.

Das Buch Schwally's bildet zu Nöldeke's Aufsatz im 22. Bande dieser Ztschr., der vornehmlich die grammatischen Eigenthümlichkeiten des Dialekts erörtert, eine nützliche Ergänzung. Beide Arbeiten dienen in hohem Grade dem leichteren Eindringen in die Texte. Und wie sehr die Kenntniss dieses Dialektes und seiner Texte auch allgemeineren, theologischen Interessen dient, hat Verf. durch die Anmerkung auf S. 53 schlagend gezeigt. Allerdings hat Schwally den Nutzen seines Buches und das ihm zu spendende Lob einigermassen gemindert durch eine offensichtliche Ueberhastung der allerdings wohl recht ermüdenden Arbeit. Diese Ueberhastung erstreckt sich bis auf den Druck: Ich kenne kein zweites so schlecht corrigirtes Buch.

Hätte Verf. sich etwas mehr Zeit gegönnt, so wäre ihm sicher auch die Litteratur üher die erörterten Wörter in weiterem Umfange bekannt geworden. Unbekannt ist ihm auch Lagarde's Aufsatz, Mittheilungen IV, 328 ff. gehlieben, aus dem wir erfahren, dass und wie Lagarde sich noch zuletzt die lexikalische Bearbeitung des christlich Palästinischen vorgenommen. Möglich dass S. 334 f. den Verf. veranlasst hätte, seine Aufgabe sich etwas anders zu stellen und zu hegrenzen. Jedenfalls aber hätte er diesem Aufsatze manche Einzelhemerkung entnehmen können, so namentlich über ܡܟܠܠ *σχότος* (s. auch Mitth. IV, 141 f.). Bei ܟܘܪܝܐ fehlt der Hinweis auf Lagarde, Semitica I. 52 ff., Symmicta II, 110. Besonders manche Artikel, wie ܥܡ *ἔθνος*, ܫܗܒܬܐ Sahbat, fallen auf durch Knappheit der Erörterungen und Verweisungen.

Nicht nur in den Erörterungen, sondern auch in den blossen Verzeichnungen wäre grössere Vollständigkeit leicht zu erreichen gewesen. Man vermisst z. B. ܟܒܪ schon, bereits, nicht vielleicht wie im Edess.; ferner ܟܕܘ jetzt, nicht genug[1]) wie im Edess. (abgesehen von edess. ܡܟܕܘ, das zu paläst. ܟܕܘ tritt). Weiter ܐܪ̈ܘܡܐ Luc. 14, 21 = ῥύμας Strassen; ܙܥܘܪܐ Mt. 2, 6 klein abs. fem. nicht edessenisch; ܛܠܠ Land 111, 3 Schatten; der übersehene absol. sing. ܛܠܠܐ Luc. 22, 12 wirft auf das S. 67 behandelte ܛܠܠ Söller doch ein etwas anderes Licht; ܡܕܝܪ Land 111, 3; ܡܥܩܐ Mt. 7, 14; ܬܢܢ Land 166, 17 Rauch; ܠܘܟܝ Mt. 27, 49, ܠܘܟܝܐ Joh. 19, 34 λόγχη; ܐܟܠܘܣ Land 169, 14. 19 ὄχλος[2]) (neben häufigerem ܐܘܟܠܘܣ, ܐܟܠܘܣ).

Das Gegebene ist nicht immer ganz folgerecht dargestellt. So ersieht man sehr oft nicht sofort, sondern erst durch Nachschlagen der angezogenen Stellen, ob ein angeführtes Nomen als stat. absol. oder als stat. emphat. aufzufassen ist. Nicht selten ist als Stichwort ein Nomen im stat. emphat. angeführt, sogar dann wenn dieses Nomen im absol. belegbar ist. Ich glaube, für das christlich Palästinische war ohne weiteres der Grundsatz aufzustellen, die Nomina im absolutus aufzuführen und etwa nöthig werdende Abweichungen von diesem Grundsatz ausdrücklich als solche zu kennzeichnen. Weiter ist z. B. S. 96 der Plural ܡܫܠܡܝܢ τέλειοι als Stichwort angeführt, während Mt. 5, 48 auch den Singular ܡܫܠܡ τέλειος bietet. Wenn auf S. 5 der nichtedessenische Plural ܐܣܝܢ Aerzte als Stichwort angeführt ist, so hat das freilich eine gewisse Berechtigung; warum ist dann aber bei ܐܝܠܐ, ܐܝܠܢ, ܢܘܪ nicht auch so verfahren? Und warum fehlt S. 30 der nichtedess. Plural ܚ̈ܘܝܢ Land 166, 13 Schlangen? — Auf S. 35 ist weiter ܐܢܫܐ angeführt und durch Joh. 12, 48, Luc. 14, 9 belegt. „Der Vocal des ܪ ist nicht ai wie im Edess., sondern durch-

1) In den verschiedenen Bedeutungen wohl auch verschiedener Herkunft; vgl. Merx, chrest. targ. 215 f. und Bd. XXXII, 762. — Das räthselhafte כדי habe ich mir durch ein isolirtes כַּדַּ(י) beide Hände voll d. i. genug zu erklären versucht. Ganz anders Barth, Etymol. Studien 38 f.

2) Der Vocalismus dieses Wortes ist wie in ܢܡܘܣ νόμος, zu dem ܡܫܠܡܝܢ kaum verglichen werden darf (S. 109); im übrigen: Lagarde, Mitth. IV, 358; ZA. VIII, 103.

weg *i*". Aher sowohl an den beiden angeführten Stellen, wie Mt. 5, 26 steht nicht ܐܚܪܝܐ, sondern ܐܚܪܝܐ; es ist mithin durchaus möglich, die Form als ܐܚܪܝܳܐ aufzufassen. Und wenn das Femininum unter anderen Silbenverhältnissen thatsächlich ܐܚܪܝܬܐ hat, so heweist das nichts für das Masculinum. — Unter ܥܕܡܐ (S. 49f.) steht: 1) ܥܕ ܥܕܡܐ ܕ ἕως ... 2) ܥܕ ܥܕܡܢ (ohne ܕ). Danach muss man doch wohl erwarten, dass mindestens sämmtliche unter 1) angezogene acht Stellen ܕ zeigen, während in Wirklichkeit nur die erstangezogene Stelle ܕ hat. Von solchen und ähnlichen kleineren wie grösseren Unebenheiten der Darstellung könnte ich noch manche anführen.

Im Folgenden möchte ich noch einige der hei Benutzung des Buches gemachten Anmerkungen in möglichster Kürze anführen:

Zu ܐܒܪ Glied sei an das hereits von Dillmann lex. 755 (ob mit Recht?) verglichene ሕባለ erinnert. — Ist ܐܘܦ auch vielleicht das umgekehrte sah. באר? Vgl. Bd. 47, 103, Anm. 5. — Wenn Verf. zu ܐܚ Bruder unter Hinweis auf Merx' chrest. targum. bemerkt, dass das ܐ im Targumischen in offener Silhe *ă* habe, welcher Vocal wahrscheinlich mehr nach einem Vocalanstoss hin gesprochen worden sei, so ist das mindestens ungenau. Abgesehen von ganz vereinzelten Ahweichungen, hat das א von אח in offener Silhe Schwa (mobile), welches aher wie, oder fast wie *ă* klang; s. ZA. III, 268f. — Zu ܐܡܪ̈ܐ πρόβατα vgl. ausser dem Nachtrag noch WZKM. I, 24. Inwiefern ist ührigens ܐܒܥܢ Mt. 9, 36 „geschlechtlich zweifelhaft"? — Zu ܐܢܫܘܬܐ vgl. Bd. 40, 741, Anm. — ܐܘܪܥ (S. 6) wohl nur scheinbar Aphel, in Wirklichkeit denominativ von ܐܘܪܥܗ u. ähnl. Für ܐܘܪܥܘܬܗ Luc. 1, 80 ἀναδείξεως αὐτοῦ schon hei Payne-Smith 1563 die nahliegende Verbesserung ܐܘܪܕܥܘܬܗ. — ܐܥܢ Zeit scheint etymologisch unklar bleiben zu wollen. Mit سِنّ Lehensalter, welche Bedeutung doch wohl erst von der Bed. Zahn ausgegangen, stellt Verf. es sicher mit Unrecht zusammen. Aber auch das in Kuhn's Literaturblatt I, 196 a. E. Vorgetragene dürfte falsch sein. — Viel bestimmter als durch ܐܬܬܐ Mr. 5, 25 Frau wird die Aussprache mit *i* der ersten Silhe erwiesen durch ܠܐܬܬ̈ܐ Joh. 4, 42. Auch im

Palmyr. אריא. — ܟܡܝܪ (S. 12) in ܟܟܡܝܪ zu verändern, liegt sehr nah. — Den Gedankengang des zweiten Absatzes S. 13 fürchte ich nicht recht zu verstehen. Zum Nachtrag (S. 116) zu dieser Stelle vgl. Delitzsch, Prolegomena S. 170, Anm. 3. — ܟܦܐ Schüssel wohl umgestellt aus ܙܟܦܐ: W. صبغ, äth. ወጸብሐ Schüssel. — ܟܘ̈ܪ Höhlen wird besser durch בּוֹר zu erläutern sein, assyr. *bûrtum* Loch; = ܟܘ̈ܪ? — ܐܬܚܡܨ (S. 16) wird bestätigt durch ܐܬܣܒܗ (S. 54). — ܓܙܘܪ auch ins Aethiop. als ገዘር gedrungen. Zu den Ausführungen Zl. 16 f. beachte das von Lagarde, Mitth. I, 127 a. E. aus Lane gebrachte جارة. — Dass ܓܦ in seiner präpositionsartigen Anwendung mit edess. ܓܦܐ Flügel identisch ist, scheint doch recht wahrscheinlich; כָּנָף, كَنَف. ܟܢܦܐ setzen zu ähnlichem Bedeutungswandel ja auch mehr oder weniger stark an. — ܙܪܙ wirklich = edess. ܙ̈ܪ? P. S. 801 amice? Nicht vielmehr ܙ ܐܙ, entsprechend edess. ܙ ܒܘܣ? — בדיל oft im Palmyrenischen. — Bibl. aram. auch דִּכְרוֹן wie ܕܘܟܪܢ. — ܕܒܫ Missverständniss; s. schon P. S. 2318. — Zu ܕܒܠܐ vgl. namentlich amh. ዐዘ. — ܡܚܘܡܐ Mt. 5, 25 (S. 29) Schreibfehler oder stat. absol. ܡܚܘܡܐ, wie ܥܠܡܝܢ (S. 37)? Vgl. Lagarde, Symmicta II, 100 f., Uebersicht 191 f. ܡܚܘܡܝܐ Luc. 21, 12 = ܡܚܘ̈ܡܐ oder = ܡܚܘ̈ܡܐ? — ܡܚܝܠܐ *περίχωρος*; anders Nestle chrest.² S. 91, Zl. 106. — Durch das zu ܚܘܙܝ in den Nachträgen angezogene assyr. *ḫumṣiru* wird G. Hoffmann's Zurückführung von خِنَّوْص u. s. w. auf خِنْزِير u. s. w. (Bd. 32, 761, Anm.) wieder wahrscheinlicher gemacht. Vgl. Fränkel, Fremdwörter 112; Lagarde, Uebersicht 112 f. — Verf. giebt das von ܣܥܒ gebräuchliche Reflexiv unbestimmt als „Ithp.“ Ich glaube, es als Ithpaal in Anspruch nehmen zu dürfen. Allerdings hat Luc. 15, 16 ܡܬܣܥܒ, aber Joh. 8, 56 steht ܐܬܣܥܒ, auch targumisch nur Ithpaal. Namentlich aber spricht das Nomen ܠܣܘܥܒܐ für Ithpaal. — Zu S. 33/34 vgl. Lagarde, Novae psalt. graeci editionis specimen 31 a. E. — Muss denn حُقّة a priori ein aramäisches Prototyp haben? Nach den Mittheilungen Jacobs, Studien in arab. Dichtern I, 44 f.

wird die حُقّة aus Indien bezogen. Vgl. D. H. Müller, Epigr. Denkmäler aus Abessinien S. 70 Anm. 3. — ܩܘܡܚܢܐ (S. 37, Zl. 10)? Das christl. palästinische ܡܒܗܬܝܢ ist wohl als מִיתְבָּהֲתִין aufzufassen. — Ich weiss nicht wie die dem griech. προσέχετε ἀπό (S. 40) entsprechende Ausdrucksweise anders als mit Hülfe von ܡܢ hätte wiedergegeben werden sollen. ܗܘܝܢ Luc. 7, 25 soll schwerlich das griech. ὑπάρχοντες wiedergeben. — Zum absol. ܡܘܦܩܐ vgl. WZKM. IV, 248 f. — Zu ܡܡܠܘܡ vgl. Bd. 42, 401. — Zu ܡܘܪܐ und dem entspr. Nachtrag vgl. G. Hoffmann, über einige phönik. Inschriften 37. — Zur Erklärung von ܡܘܬܐ und ähnlichen Formen s. WZKM. VII, 130. — Da die Formen mit doppeltem ܒ von ܠܒ im wesentlichen auf den Plural beschränkt zu sein scheinen, so sind sie für ein singularisches לְבַב oder ähnlich nicht recht beweisend. — ܡܢܝܚ wohl Schreibfehler für ܣܢܝܚ = edess. ܣܢܚ. — Auch im Assyr. *manāḫtu* Wohnung (Meissner, altbabyl. Privatrecht S. 139) wie im christl. Paläst. (S. 54). — Es scheint nicht durchaus nöthig, in ܡܡܘܢܐ (S. 58) seines *n* wegen einen Hebraismus zu sehen. Denn wenn das *l* von ܢܛܠ erst durch den Einfluss des objecteinführenden ל entstanden, so ist es klar, dass das ursprüngliche *n* sich im starren Substantiv länger halten konnte. — ܢܚܘܫ Schreibfehler für ܢܚ̈ܘܫ, worauf mich S. Fränkel unter Hinweis auf das jüd. יַחוּשׁ aufmerksam macht. — Zu ܣܠܒ bereits von Dillmann ሠለበ verglichen. — Zu ܦܣܝܢ vgl. Dozy, supplément I, 630 f. und dict. dét. 200. — ܒܘܕ ist der Form nach identisch mit dem seltenen edess. ܒܘܕ; der Bedeutung nach entspricht meist edess. ܒܘܠ. — Bei ܒܛܠ, das griech. ἀθετεῖ, ἀθετῶν entsprechen soll, möchte vorläufig doch noch die Richtigkeit der Lesung in den undeutlichen Oxf. Palimpsesten zu bezweifeln sein. Etwa ܒܛܠ = edess. ܡܒܛܠ? Oder = ܦܛܠ (S. 75)? — Zu ܒܪ vgl. Lagarde, Mitth. IV, 336, 340. — Wie Verf. aus der Schreibung ܦ̈ܛܛܝܡ auf die Aussprache *paṭṭîm* schliesst, ist nicht ersichtlich. — Ist ܐܬܦܠܡ nicht vielmehr Ithpeel? Dass diese, aus ܒܠܡ entstandene Wurzel beständig mit griechischem ܦ geschrieben wird, scheint kaum durch das anklingende πλ des entsprechenden ἐκπλήσσω veranlasst. Auch Land IV, S. 214, Anm., schwerlich richtig. Der Grund scheint

vielmehr der zu sein, dass das völlig aspirationslose ܦ݁ (mit Quššāyā) beim Uebergang in *p* seine völlige Aspirationslosigkeit beibehielt. Völlig aspirationslos ist aber nur das griechische ܦ. Vgl. Bd. 32, 746, Zl. 5—6. — ܕܒܝ = ጸሕበ. — Zu ܦܟ vgl. namentlich edess. ܦܘܟ. — Zu ܐܬܡܣܡܣ (so Luc. 10, 40) vgl. Bd. 42, 409, auch Zl. 20 der 2. Col. des Zolltarifs. — Für ܡܣܦܣܬܐ etwa ܡܣܦܬܐ zu lesen? — ܫܪܝܬܐ, שְׁרִיתָא Balken gehört zu ሰረቀ (Dillmann 242); vgl. noch (anders als Fränkel) Fleischer in Levy's Chald. Wörterbuch II, 580. — Dass ܐܬܦܠܓ als Ithpaal anzusetzen, erscheint zweifelhaft, wenn man die Punctation von Mt. 19, 9; 22, 25; Mr. 6, 17 betrachtet. — Zu ܐܙܠ vgl. Stade's Zschrft. III, 107, Liter. Centralbl. 1893, 1752; auch Delitzsch, Römerbrief S. 11. — Da ܦ݁ܬܘܬܐ (S. 110) Quššāyā des *t* hat, ist Verf.'s Etymologie wenig wahrscheinlich.

Einen grammatischen Excurs möchte ich machen zu SS. 30, 70, 87, 92, 100, 101, 102, wo Verf. die Cardinalzahlen verzeichnet, speciell die determinirten Formen derselben, letztere unter beständigem Hinweis auf Bd. XXII, 483 f. Ich glaube, wir können jetzt etwas weiter sehen. Da Lagarde ܐܪܒܥܬܝܢ Mt. 24, 31 bestätigt, da ferner Mt. 22, 28 ܫܒܥܬܝܬܐ, Luc. 17, 4 ܫܒܥܬܝܬܐ steht, so wird kaum ein Zweifel sein können, dass diese Formen n i c h t ܐܪܒܥܬܝܢ, ܫܒܥܬܝܬܐ zu sprechen sind, sondern ungefähr אַרְבַּעְתֵּי, שְׁבַעְתַּיָּא (od. שְׁבַעְתַּיָּא?). Sie erläutern den Ursprung der entsprechenden edessenischen u. a. Formen auf *āt*(*t*). Diese eigenthümlichen determinirten Formen des christlich Palästinischen gehen deutlich zurück auf den Emphaticus der längeren Form der Cardinalzahl und sind von diesem durch Anhängung pluralischer Endungen weitergebildet (gleichviel ob nach Analogie des Zahlwortes für Z w e i, oder nicht). Bei der mangelhaften Vocalbezeichnung der christl. palästinischen Texte scheint es nicht immer möglich, den einfachen Emphaticus von diesen erweiterten Formen zu unterscheiden; es scheint ebensowohl möglich, dass z. B. in ܚܡܫܬܐ ܠܚܡܐ d i e f ü n f B r o d e das Zahlwort als ܚܡܫܬܐ, wie als ܚܡܫܬܐ (= ܚܡܫܬܝܢ) aufzufassen ist [1]).

1) Die Analogie des Edessenischen (und auch viell. des Palmyrenischen, im Hinblick auf עשרתא Bd. 42, 397), welches den einfachen Emphaticus des Zahlwortes nur im Sinne eines Substantivs mit bestimmtem Begriffsinhalt beibehalten, darf kaum ohne Weiteres auf das christl. Palästinische übertragen werden.

So ist nun sicher im Edessen. ܬܠܬܝܗܘܢ sie drei und im Bibl.-Aram. das entsprechende תְּלָתְהוֹן nicht entstanden aus תְּלָתֵיהוֹן, sondern aus תְּלָתְתֵיהוֹן; geradeso wie christ. paläst. ܬܠܬܗܘܢ Luc. 10, 36 sicher für ܬܠܬܬܗܘܢ steht. Durch dieses ܬܠܬܝܗܘܢ ist im Edessenischen, nicht aber im christl. Palästinischen, die ganze folgende Reihe veranalogisirt worden: Ursprüngliches ܐܪܒܥܬܗܘܢ (= christl. pal. ܐܪܒܥܬܗ + Suff.) ist zu ܐܪܒܥܬܝܗܘܢ, ursprüngliches ܚܡܫܬܗܘܢ (= christl. pal. ܚܡܫܬܗ + Suff.) zu ܚܡܫܬܝܗܘܢ nachgezogen worden. Dass das Quššāyā von ܬܠܬܝܗܘܢ auf die ganze folgende Zahlenreihe übertragen ist, hat bereits G. Hoffmann im Liter. Centralbl. 1882, 321 erkannt; dass aber auch das *ā* der folgenden Zahlenreihe von ܬܠܬܝܗܘܢ herstammt, hat er verkannt, in ܐܪܒܥܬܝܗܘܢ u. s. w. (wie Duval § 288) die weibl. Pluralendung suchend, in ܬܠܬܝܗܘܢ dieselbe vermissend. Wie leicht und wie häufig gerade ein Zahlwort auf seine Mitzahlwörter veranalogisirend einwirkt, ist bekannt; vgl. Delitzsch, assyr. Gramm. § 75, S. 204 oben (schon Jenaer Literaturz. 1879, S. 520), meine Gallasprache § 149 c, 150 c; vom Indogermanischen ganz zu schweigen.

F. Praetorius.

D. H. Müller, Epigraphische Denkmäler aus Abessinien. Wien 1894 (Denkschriften der K. Ak. d. Wiss. in Wien. Philos.-hist. Classe. Bd. XLIII, nr. 3).

Der kühne Forscher Theodor Bent hat im Anfang des vorigen Jahres die Denkmäler von Aksûm untersucht und von den dortigen Inschriften vortreffliche Abklatsche genommen. Er hat in Eile unter Mühen und Gefahren das gethan, was seine Landsleute im Jahre 1868, als sie Herren dieser Gegend waren, mit Musse und in Sicherheit zu thun unterlassen haben. Seine Abklatsche überliess er D. H. Müller zur Bearbeitung, und dieser setzt uns nun durch vortreffliche Facsimiles, Transscriptionen und ausführliche Erläuterungen in den Stand, über Sprache und Geschichte der alten Aksûmiten zu lernen, was die Denkmäler berichten.

Von der durch Salt veröffentlichten griechischen Inschrift erhalten wir hier eine ganz genaue Abbildung, welche jene immerhin in verschiednen Kleinigkeiten berichtigt. Dazu bekommen wir dann

noch die, allerdings nur ziemlich spärlichen, Reste des auf der Rückseite eingegrabenen Textes in einheimischer Sprache, der ursprünglich viel ausführlicher war als der griechische. Der König *Αειζανας* wird hier עיזן geschrieben, hiess also wohl ዐዜዛን. Das damalige Griechisch kannte *αι* und *ει* nicht mehr als Diphthongen, sondern sprach jenes = *ε*, dieses = *ι*, wie denn auch unsre Inschrift *μαι* für *με* hat und *ει* und *ι* mehrfach verwechselt. Es war somit gar nicht übel, den Diphthong *ai* durch *αει* wiederzugeben; das geschieht hier ebenso in *Ραειδαν* = رَيْدان. Der Bruder des Königs *Σαιαζανα* (Accusativ) schreibt sich semitisch שעזן (resp. mit dem angehängten *m* שעזנם); da steht *αι* wohl nur für *ĕ*, also etwa ሠዐዛን. Dazu würde *Σαζανας* in dem Briefe des Constantius ebenso gut stimmen wie *Αιζανας*[1]) zu *'Aizân*, nur dass begreiflicher Weise das Aksûmitische Monument die Laute genauer zu bezeichnen sucht. Ich möchte *αι* in *Σαιαζανα* nicht als *ê* nehmen, denn dafür scheint das, damals noch nicht zu *î* gewordene, *η* zu stehn: der andre Bruder *Αδηφαν* (Acc., aber das *ν* ist unsicher) ist חדפה = ሐዴፋሀ? Die Namen klingen sehr fremdartig, aber das ist mit den meisten äthiopischen Königsnamen der Fall; wie ganz anders steht es z. B. mit denen der sabäischen Fürsten! Ich bezweifle sehr, dass diese Herrscher von Aksûm semitische Namen führten.

Der semitische Text ist mit sabäischen Buchstaben geschrieben. Dasselbe ist bei einer andern Inschrift der Fall, die leider noch ärger verstümmelt ist, so dass wir nirgends mehr einen zusammenhängenden Sinn herausbringen. Der erste Gedanke ist natürlich, auch die Sprache sei sabäisch, aber das bestätigt sich durchaus nicht. Müller erkannte, dass die Sprache äthiopisch sei. Und ich finde, soweit die mangelhafte Schrift und der traurige Zustand der Inschriften ein Urtheil verstatten, dass die Sprache von dem bekannten Geez fast gar nicht abweicht. Freilich müssen die vielen ם im Wortschluss stutzig machen: das ist ja die sabäische Mimation! Aber schon die erste Inschrift setzt dies ם so oft an Stellen, wo absolut nie ein *m* gesprochen sein kann, dass es mir sofort klar war, dass hier ein blosser graphischer Unfug herrscht. Und das wird dadurch entschieden bestätigt, dass — was Müller auffallenderweise gar nicht hervorhebt — in der andern Inschrift jedem Wort, mag es vocalisch oder consonantisch auslauten, Verbum oder Nomen sein, ein ם angehängt wird. Ich glaube, diese Thatsache lässt weitere Schlüsse zu: wenn ein das sabäische Alphabet gebrauchender Schreiber für das Geez ein ם als müssigen

1) Ich setze allerdings voraus, dass die handschriftliche Ueberlieferung diese Formen wirklich beglaubigt.

Silbenschluss gebraucht, dann muss im damaligen Sabäisch die Mimation auch nur noch graphisch gewesen sein, nicht mehr lautbar; sie hat also das Schicksal gehabt, das später die Nunation ihrer Schwestersprache hatte. Es ist ungefähr, als wenn jemand aus einem bis dahin illitteraten Volke etwas französisch verstände und, weil im Französischen viele Wörter auf ein nicht mehr lautbares *t* ausgehn (*dit*, *sent*, *mort* etc.), beim Schreiben seiner Muttersprache das *t* als allgemeines Zeichen des Wortschlusses verwendete. — Wir haben also bei der Deutung von diesen ם durchaus abzusehn. In vielen Fällen hat somit Müller m. E. mit Unrecht Pluralsuffixa gesucht. Dass das Geez in uralter Zeit auch die Mimation gehabt hat, bleibt wahrscheinlich; in ጌሠም „morgen" und ትማልም „gestern" möchte ich noch den letzten Rest davon sehn, wie ja auch im Arabischen gewisse Adverbia am längsten die Nunation oder deren Reflex erhalten haben. Allein im 4. und 5. Jahrhundert war diese Mimation in Aksûm gewiss nicht mehr lebendig. — Dass aber der sabäische postpositive Artikel ן jemals im Aethiopischen als solcher geherrscht habe, ist mir sehr unwahrscheinlich. Der Titel מלך מלכן 1, 2 ist entweder direct aus dem Sabäischen aufgenommen, oder aber מלכן ist der reguläre äthiopische Plural auf *ân*. Und wenn in נגשם נגשתנם 2, 4 das letzte נ wirklich sicher ist, so haben wir da einen Pluralis Pluralis *negûša nagaštân*; allerdings eine auffallende Form [1]). — In אחויה 1, 3 einen Dual zu sehn, liegt kein Grund vor; es ist der regelmässige Plural *aḫawîhû*. Wirkliche Sabaismen sind wahrscheinlich nur מלך und בן, welche wohl vornehmer klangen als נגש und ולד. Alterthümlich ist הרכבנהם 1, 4 = *arkabnâhômû* „wir liessen sie kommen". — אבירנם 1, 5 muss allerdings „(fahrende) Habe" bedeuten. Wie sich die Form aber einerseits zu إناء, andrerseits zu *nawâi* stellt, ist unklar: an ein آنيا + *ômû* darf man doch wohl kaum denken.

Auch die erste Inschrift ist zu schlecht erhalten, um ein wirkliches Verständniss zu gestatten. Aber der Eingang lässt sich nach der griechischen und nach den beiden Geez-Inschriften sicher deuten, resp. ergänzen. Sonst giebt auch Müller seine Uebersetzungen, wo er sie wagt, gewiss nur ganz unmassgeblich. Ich habe gegen manches darin grosse Bedenken z. B. gegen die Auffassung von בהים 2, 20, 22 als بهو „Zelt" [2]) und gar gegen den persischen دَرْبان,

1) Dillmann, Gramm. S. 250 führt nur *ma'âsebân* an, und das kommt, wie es scheint (s. das Lexikon s. v.) erst später vor. Gar nicht auffällig wäre natürlich *nagastât*.

2) Es bedeutet eigentlich „Höhlung", ist allerdings in der Bedeutung „Pavillon" sehr gebräuchlich.

2, 28, sowie gegen תרמם 2, 26 = ترامهم (lies تراومهم) „auf einander losgehn"; allein ich will nur ausnahmsweise etwas berühren, wozu ich nicht wenigstens einen eignen Deutungsversuch wagen mag. Ein paar bescheidne Bemerkungen gestatte ich mir jedoch.

In אצ̄ררם 1, 3 finde ich genau die Bedeutung von *ἀτακτησάντων*: አዐረርሙ; zu der Construction mit Hinzufügung des Subjects und anderm Subject im Hauptsatz s. Dillmann, Gramm. S. 354. Die Annahme Müller's, dass das Wort ein Accusativ sei und das logische Subject des vorhergehenden Passivs ausdrücke, ist gegen alles, was wir vom Geez oder Arabischen wissen. Das sehr unsichre Wort, das er אבי lesen möchte, wird dem *κατὰ καιρόν* des griechischen Textes entsprechen. — יצ̄באר 1, 3—4 ist Singularis, auf den einen Bruder bezogen. — אילזם 1, 5 ist mir unverständlich; wohl ein Attribut zum vorhergehenden Wort. Es gehört schwerlich zu لزم. Müller's Auffassung „welches nicht am Boden haftet" ist schon an sich bedenklich: soll der Gegensatz sein: „ihr Grundeigenthum"? Dazu vermisst man — im Geez! — das Relativwort, und schliesslich heisst אבחרם „aus dem Lande". Ich verbinde dies mit והרכבנהם. — ושגם זיאכלמם 2, 10—11 ist sicher *waśegâ zajaakelômu* „und Fleisch, das für sie ausreicht". Aus dem griechischen Text erkennen wir ja, wie sehr sich der König rühmt, die Deportierten mit reichlicher, guter Nahrung versehn zu haben. אכל „essen" kommt als Verb im Geez nicht vor.

2, 6. Nachdem wir wissen, dass das schliessende ם keine Bedeutung hat, ist es ganz unbedenklich, יבם als *jebê* „er sprach" zu erklären. Das folgende ירח̄· könnte zu ይትኄኄ gehören. — Bei כ̄ו̄רס̄ום, wie allerdings 2, 8 wohl zu lesen sein wird, ist schwerlich an وسوس „einflüstern" zu denken. Darf man vielleicht das amharische *wåswas*, etwa „Spitzbube", damit in Verbindung bringen? — 2, 24 möchte ich das seltsame Zeichen für ein verzogenes ח halten; dann hätten wir einfach *wagâdât* „und Geschenke".

Die sabäischen Buchstaben sind auf der Salt'schen Inschrift, im Gegensatz zu den für ihre Zeit sehr guten griechischen, ungeschickt und ungleich, wenn sie auch ursprünglich gewiss recht deutlich waren. Man muss mit der Möglichkeit rechnen, dass der ungeübte Schreiber sich gelegentlich verschrieben oder doch der Steinhauer Unrichtiges eingegraben hat. Die Orthographie schwankt. Die Verwendung der für das Geez überflüssigen Buchstaben in beiden Inschriften hat Müller gut illustriert. — Die zweite Inschrift ist sehr sorgfältig gemacht, aber die Buchstaben sind durch kleine Dreiecke, Querstriche und Puncte geschmacklos verkünstelt. Uebrigens ist die Unterscheidung der Buchstaben nicht immer sicher; namentlich gilt das von צ, כ, א.

Der König, der diese Inschriften setzte, nennt sich אלם עמידם, Müller identificiert ihn mit dem *Ela 'Amîdâ*. dem Vater des Königs der beiden Rüppell'schen Inschriften. Mir ist das etwas zweifelhaft: ז für ד grade in dem wichtigsten Eigennamen wäre doch auffallend. Die Königslisten geben eine ganze Anzahl von Namen mit Ela. Unser König könnte etwa mit einem andern Ela 'Amîdâ (Liste A; 3. Periode nr. 16 bei Dillmann in ZDMG. 7, 347) gemeint sein. In diesen vielfach verderbten Verzeichnissen konnte jener Name leicht in den (wegen der 9 Heiligen) bekannteren verschrieben werden. Wie dem aber auch sei, Müller nimmt gewiss mit Recht an, dass diese Inschrift jünger als die Bilinguis, aber älter als die Rüppell'schen ist.

Wenn auch Rüppell's Originalcopien der beiden Geez-Inschriften — die viel besser sind als die Lithographie in seinem Reisewerk — uns schon einen leidlich sichern Boden gaben und d'Abbadie's Abschrift wenigstens hier und da half, so entbehrten wir doch schmerzlich ganz zuverlässiger Abbildungen; solche haben wir jetzt durch Bent's Abklatsche und Müller's Ausgabe. Dass die Inschriften vollkommen vocalisiert seien, konnte schon früher keinem Zweifel unterliegen; jetzt ist das gewiss. Leider ist aber die Vocalisation nicht mehr überall ganz deutlich. Die kleinen Zeichen sind zum Theil verwischt oder wenigstens auf dem Abklatsch nicht mehr zu erkennen; andrerseits erscheint wohl auch einmal ein Strich oder ein Schleifchen, das zufällig in den Stein gerathen ist, wie ein Vocalzeichen. Müller's Umschrift berücksichtigt diese Umstände (wenn er z. B. 2, 6 ኢ.ይቁም liest, wo jetzt nur ኢ.ይቀም zu erkennen ist), aber ich glaube, wir dürfen darin noch etwas weiter gehn. So möchte ich fragen, ob nicht die Steine ursprünglich auch 1, 3. 2, 36 ኀቡ· oder ኅቡ· hatten, wie 2, 4. 2, 8 steht. Dafür spricht namentlich auch das *τοῦ Κασου*[1]) der Bilinguis, denn da ist das *ου* natürlich nicht griechische Genitivendung, sondern der einheimische Auslaut, vgl. auf derselben Inschrift *τοῦ Σιλεη* = סלחם (also mit Abfall des *n*), *τοῦ Ραειδαν*, (*τοῦ*) *Τιαμω*. — So lese ich 2, 6 ቀዶሚየ oder ቀዶምየ für das undenkbare ቀዶሞየ; 2, 12 ያስምዐወሙ für የ' und 2, 46 ያጸንዐ für የ'; ሰወሰተ 2, 27 für ሰወስተ. Umgekehrt hatte der Stein wohl eigentlich 2, 16 ወሠላሰ, wo jetzt die Unform ወሠሌሰ, 2, 32 ወቀተለ, wo jetzt ወቀተሌ zu stehn scheint. Allerdings ist nicht ausgeschlossen,

1) Bei Salt wie auf dem Lichtdruck steht *Κασον*, aber das c ist wohl nur durch eine Schramme im Stein zu ε geworden.

dass der Steinhauer, der die verwickelte Schrift wohl kaum fertig lesen konnte, hier und da einen kleinen Fehler gemacht habe. Selbst in Bezug auf die Consonanten traue ich ihm nicht unbedingt.

Nach dem Facsimile wage ich nicht zu entscheiden, ob 2, 4 wirklich እለ፡ሀማዳ für እለ፡ሀሚዳ 1, 1. 2, 2 steht und ob der Fluss ሴዳ an einigen Stellen wirklich ሲዳ geschrieben wird. 2, 38 ist allerdings ጼቄወሞ für ጼቂወሞ deutlich; 1, 10—11 scheint ለሌና für ለሊና zu stehn und ähnlich 2, 25 ቀቶ für ቀቱ.

Bei der starken Beschädigung, welche die zweite Inschrift erlitten hat, ist da natürlich auch die Vocalisation ziemlich oft undeutlich. So können wir z. B. nicht mehr sehn, ob überall ሶቤ oder zuweilen auch ሶበ geschrieben war.

Müller hat schon ausgeführt, dass die Einwirkung der Gutturale auf die Vocalisation in den Inschriften lange nicht so gross ist als in den meisten Handschriften [1]). Wir finden z. B. ኦርበዕቱ 1, 15; ገዐዘ 1, 19; ፀበእሮ 2, 7 u. s. w. mit ă statt â. Eine wirkliche Ausnahme macht ይትመቀእ 2, 4 und gar ይትመቀ (ohne እ) 2, 6 gegenüber ይትመወእ 1, 5. „Sein Erz“ ist 2, 19—20 aber wohl ና[ሐ]ሱ, nicht ኖ[ሐ]ሱ. Auffallend ist noch ዶናና 1, 23. 2, 37, während 2, 33 ዶናና steht, und ካዕበ 2, 10; bei diesen Wörtern wird doch â ursprünglich sein. Am Ende war also schon damals die Quantität des *a* in geschlossener Silbe vor Gutturalen unsicher; dann könnte auch ይመእ 2, 47 richtig sein, wofür man ይማእ oder ይሞእ erwartete. — Müller hat ebenfalls schon auf ለኢኅየኒ „auch als ich schickte“ 2, 13 und ኢወሂ [2]) 2, 18 hingewiesen, wofür die Späteren ለኢ′ und ኢዉሂ geschrieben hätten [3]); ferner auf

1) Vgl. aber Dillmann, Gramm. S. 72 oben.

2) Auf dem Lichtdruck liest man እወሂ.

3) Genau derselbe Lautübergang vor Guttural mit folgendem *i*, *î* dialectisch auch im Arabischen: شِهِيد، سِعِيد u. s. w.; s. Sibaw. 2, 274.

ኣርዶኣኒ 2, 45 (nicht ኣርዮኣኒ). Dagegen haben wir ገፍዐ 2, 9, das doch kaum ein فَعِلَ sein kann (wie በጸሐ 2, 37 u. a. m.). መለኣ, wie 2, 22 zu stehn scheint, war wohl ursprünglich መሉኣ.

Von der Verwechslung der verschiedenen Gutturale und Zischlaute findet sich auf den Inschriften noch keine Spur. Allerdings nimmt Müller an, 2, 11 stehe ተንሲኣኒ für ተንሢኣኒ. Aber der Ausdruck „als ich mich erhob“ passt durchaus nicht vor „Gesandte schickte ich“, sondern könnte nur seinen eignen Aufbruch bezeichnen; sodann müsste „als ich mich erhob“ ተንሢእየ heissen, und endlich darf nach dem Gerundium schwerlich ወ stehn. Wie hier zu lesen ist, weiss ich nicht recht; das ሲ ist mir nicht sicher, und der letzte Buchstabe ist wohl ነ, nicht ኒ; auf eine Uebersetzung verzichte ich einstweilen. Uebrigens wäre grade die Verwechslung von ሰ und ሠ besonders auffallend, da letzteres wenigstens im 7. Jahrhundert noch *š* war, wie نجاشى der Araber für ነጋሢ zeigt.

Abgesehn von צבא, dessen ض schon durch die sabäischen Inschriften gesichert war, und von שׂוא (ለይሡእ „er opfere“ 1, 29) hat übrigens Dillmann's Lexikon alle auf den Inschriften vorkommenden Wörter mit denselben Radicalen wie diese. Wir schöpfen daraus die erfreuliche Beruhigung, dass die Tradition der besseren äthiopischen Handschriften in diesem Puncte doch ziemlich zuverlässig ist.

Dass die besondre Bezeichnung der *u*-haltigen Consonanten und die beiden *p* zur Zeit unsrer Inschriften noch nicht existierten, möchte ich nicht daraus schliessen, dass sie da nicht vorkommen. Es fehlt, soweit wir sehn, eben an jeder Gelegenheit, sie anzubringen.

Der Sprachgebrauch bietet nicht viel, das von dem der Geez-Litteratur abwiche. Man beachte z. B., dass von Völkern mehr im Singular m. als im Plural die Rede ist wie noch in den neueren Chroniken, aber auch im Hebräischen. Ursemitisch ist auch der Gebrauch des Perfectums im Bedingungssatz nach *emma lô za* 1, 27. 2, 50. Unklar ist die Construction *sôbê gafʿan waqatal naggâdi(na)* 1, 7 und *wafalha watserân* 2, 35, wo man je zwei Verba finita erwartete. Und doch scheint namentlich an der ersten Stelle die Lesung unzweifelhaft zu sein. — Was den Wortschatz betrifft, so finden sich auf den Inschriften mehrere Wörter, die wir sonst ver-

geblich suchen, und nicht bei allen macht der Zusammenhang die Bedeutung klar.

Eine bis jetzt meines Wissens nicht beachtete Eigenthümlichkeit dieser Inschriften ist, dass sie je eine bestimmte Anzahl von Buchstaben in der Reihe haben, wobei der Worttrenner gar nicht gerechnet wird; nur Zifferngruppen stören diese Anzahl zuweilen. Die erste Inschrift hat je 15 Buchstaben in der Zeile, die zweite je 28; die Schluss-Zeile von dieser hat (mit Einschluss des vorne weggefallnen ን) grade die Hälfte, 14 Buchstaben. Danach ist hier und da die Ergänzung ein wenig zu ändern.

In den Einzelbemerkungen, die ich jetzt zu der 2. Inschrift mache, nehme ich auf die unsichern Ergänzungen und die Deutung zweifelhafter Zeichen nur zum Theil Rücksicht. 2, 5 ist [ዐቡ]ኦ unrichtig; das folgende *wahabanî* zeigt, dass hier die 3. Person unmöglich ist. — Die Stelle 9—10 (von *aḥzâba* excl. bis *waamâsana* excl.) ist recht dunkel. Ich habe daran gedacht, ዴሰ für ዴሰ zu lesen = داس „zertrat", aber das ist doch sehr misslich. Das amharische ዴሰ „jeta à bas une maison" scheint vorzüglich zu passen, aber wir dürfen es doch nicht heranziehen, denn dies Wort muss einen mittleren Guttural gehabt haben. Was በኦፋጸሐ፡ ዐቡእ (so!) ist (wofür vielleicht 'ሐ፡ዐቡእ zu verbessern wäre), ahne ich nicht. Müller's „Beile" sind unmöglich; erstlich ist ኦፋጸሐ nicht መፋጸሐት, und dann darf man nicht annehmen, dass in jenen africanischen Gegenden die Hütten der Ueberfallenen von den Feinden mühsam mit „Beilen" oder vielmehr „Hämmern" zerschlagen worden wären, wo ein hineingeworfener Feuerbrand die Zerstörung ohne Anstrengung und viel vollständiger bewirkte. — Der Schluss von 2, 12 und der Anfang von 13 ist ganz unsicher. Müller's Lesung bietet dort zu wenig Buchstaben. — Die Uebersetzung von 17—18 „da, wo der sich niederliess, der weggeschleppt die Gefangenen und die Leute, indem zurückkehrten meine Leute, die zu Felde gewesen waren, indem u. s. w." klingt so gezwungen, dass man sofort misstrauisch wird. Die ersten beiden Worte dürften bedeuten „ubicunque habitabat" (vgl. 47 *wa'da ḥôrkû*). Von dem folgenden Wort ist auf dem Facsimile nur noch der Schlussbuchstabe ዘ zu erkennen; war es wirklich *zaaḫaza*, so möchte ich die Uebersetzung wagen: „Was er [der feindliche Stamm] an Gefangenen und Beute genommen hatte, das bringen meine Leute, die ausgezogen waren, zurück". — 2, 19 steht auf dem Facsimile richtig ይበረበረ mit ረ, wie 20—21 ይ[ጸ]ዩፋወ mit ጸ zu ergänzen ist. — ጸለቀ 22 ist viel-

leicht durch das amharische ጥልቁ zu erklären „seine Tiefe“. In derselben Reihe hat die Abbildung ይሰጠመ (Passiv). — Die Ergänzung ሰሬ[ነ] 22—23 scheint mir recht unsicher. — 23 am Schluss ist wegen des Imperfects vielleicht እንዘ statt ሰበ zu lesen; dafür scheint auch die Zahl der Buchstaben zu sprechen. — ኦዐይንት oder ኦዐዶንት 24 ist wohl ein Ortsname. Ein Zustandsaccusativ ist hier m. E. unstatthaft; auch wären 4 Häuptlinge zu Ross als Spione etwas seltsam! — Beachte ይጸሀፉ III, 1, nicht III, 2. — Zu bedauern ist, dass wir die Bedeutung der Wörter 27 nicht kennen, welche die Insignien des Zauberers bezeichnen. ቀይይ nimmt Müller = قَيْد, aber das bedeutet eine Fessel, kein Schmuckstück. Vielleicht darf man das Wort = dem amharischen ቈዩ setzen, wofür ich in Basset's Chronik einmal ቆዩ gefunden habe[1]); das ist nach d'Abbadie ein von den Würdenträgern und Geistlichen getragnes dickes seidenes Halsband mit silbernem Schloss, auch ein Weiberhalsband, um Amulete daran zu hängen. Andre, gleichfalls unsichre, Combinationen bieten sich dar, wenn man ቀዶይ liest, was ebenso wohl angehn möchte. ሐቆት = حُقَّة zu nehmen, scheint mir auch nicht passend; man erwartet hier etwas anderes als eine Dose. Dass die modernen äthiopischen Sprachen das arabische Wort entlehnt haben (S. 70 Anm.), thut nichts zur Sache. — 45 ist hinter መገሠትየ bloss ኦ, nicht ወኦ zu ergänzen. — Was ሰሞየ 46, letztes Wort, bedeutet, ist mir völlig unklar. — 47—48 ist sicher nicht ለበሬጸ zu ergänzen. Es ist undenkbar, dass der König, der hier mit Nachdruck den „Herrn des Himmels“[2]) als seinen Beschützer feiert, ganz nebenbei einen andern Gott seinen eigentlichen Gebieter nennt, indem er sagt „und ihm, dem Barâts, will ich in Recht und Gerechtigkeit dienen!“ Schon das *lôtû* weist entschieden auf einen schon Genannten hin. Dazu kommt, dass am Schluss von 47 kein Platz für einen weiteren Buchstaben ist. ለ·ጸ wird irgend ein adverbialer Ausdruck sein „und ich

1) Ich kann die Stelle leider nicht wiederfinden.

2) Dieser Gott ist wohl ursprünglich ein fremder; der Name sieht ja wie eine Uebersetzung von sab. דסמוי oder von בעל שמין aus.

will ihm [dem „Herrn des Himmels"] dienen beständig" oder „treu" oder drgl. — Das ኀ und das ፀ in አመኀፀ am Schluss von 48 zeigen, dass wir kein Imperfect, sondern ein Perfect haben; zu ergänzen ist ሩ „sie (das Volk) stellten diesen Thron in den Schutz . . ." ganz wie 1, 25 አመኀፀንዎ der Plural steht, den Müller als 1. Pers. Sg. übersetzt.

Es ist kaum zu erwarten, dass wir in der Lesung der beiden Inschriften noch viel weiter kommen werden, als es uns Müller's Ausgabe verstattet. Dennoch wäre es höchst wünschenswerth, dass nun ein Kenner die beiden Facsimile's noch einmal Buchstab für Buchstab mit den Originalen vergliche und peinlich genau notierte, wo die ursprüngliche Vocalisation sich vielleicht noch besser erkennen lässt als auf den Abbildungen, und wo etwa gar noch Consonanten zu ermitteln, die auf ihnen undeutlich oder ganz unsichtbar sind [1]). Ein oder zwei Buchstaben richtiger erkannt, können uns vielleicht über ganze Stellen aufklären. Wenn, wie zu erwarten, die italiänischen Behörden sich für die Inschriften und sonstigen Alterthümer der Aksûmiten, ihrer Vorgänger in der Beherrschung der „Eritrea", ernstlich interessieren, so dürfte eine neue Untersuchung dieser Alterthümer nicht so fern liegen. Und eine solche könnte auch noch allerlei bisher unbekanntes ans Licht schaffen!

Der Name des Königs, der diese Inschriften setzte, ist auf der zweiten mit der ganzen ersten Zeile völlig verschwunden, auf der ersten fehlt der Anfangsbuchstabe und steht nur noch .ዜና. Das hat man früher zu ጣዜና ergänzt, denn *Tâzênâ* wird in den Königslisten als Sohn und Nachfolger des Ela ʿAmidâ genannt, der auf beiden Inschriften als Vater des Redenden erscheint (Dillmann in ZDMG. 7, 348 nr. 5 und 6: vgl. Zotenberg's Catalog S. 211). Müller verwirft das aber und ergänzt den Namen zu *Ezânâ*. Denn ein *HZANA* kommt auf einer Münze [2]) als König der Axômiten vor, und das dazu gefügte *BICI AAHH* ist von Glaser scharfsinnig als *BICI AAHN* gelesen und dem Attribut des Fürsten auf beiden Inschriften *beesja Halên* gleichgestellt. Da auch andre Münzen mit solchem *BICI* vorkommen [3]), so ist gegen diese Deutung kaum etwas einzuwenden. Es fragt sich nun, ob nicht etwa noch ein andrer König denselben Beinamen geführt haben mag; dann könnte *HZANA* (oder wie eine andre Münze hat *HЄZANA* [4])) immerhin eine abweichende Schreibung für *AЄIZANA* עיזן sein, und dann dürfte unser König doch Tâzênâ

1) Photographien werden hier aber kaum erheblichen Nutzen schaffen.
2) S. den Aufsatz von Prideaux im Numismatic Chronicle 1884.
3) Eb. 208 und vielleicht 213.
4) Eb. 215.

heissen. Sonst hätte man wohl anzunehmen, dass ቷዜና der Liste eine alte Verderbniss für ሂዜና oder etwas ähnliches sei.

Als Namen des Feindes auf der ersten Inschrift sieht Müller አዩን an. Sicher ist አ . ን 1, 6—7 und . . ን 1, 17—18. Dagegen ist አ[ዩ]ን 1, 23 nicht richtig ergänzt. ዮ oder ዩ (kaum ዪ) ist der letzte und 15. Buchstabe der Reihe; dies Wort hat nichts mit jenem Namen zu thun. Rüppell selbst glaubte am Anfang von 7 ein ፋ zu erkennen; diesen Buchstaben hat er am Rand notiert (das ለሰ hat der thörichte Debtera dazu gefügt). Wenn Rüppell recht sah, so hiess der Feind also *Afân*. Auf alle Fälle ist dieser Gegner nicht für einen Mann, sondern für ein Volk zu halten, zu dem die vier 14 und 15 Genannten als Stämme und *Alîta* 16 als Häuptling gehörte.

Von grosser Wichtigkeit ist die Bestätigung von Halévy's Entdeckung, dass *'Astar* als Gott auf der ersten Inschrift vorkommt. In *Barâts* oder *Barrâts* „dem Strahlenden", wie ihn Müller richtig erklärt, lernen wir dazu einen neuen Aksûmitischen Gott kennen.

Ueber den Inhalt der Inschriften könnte ich zu dem, was früher Dillmann und jetzt Müller dargelegt haben, kaum etwas wesentliches hinzufügen. Ich mache nur darauf aufmerksam, dass die Bezeichnung der einzelnen Heeresabtheilungen mit besonderen Eigennamen auch im „Salomonischen" Reiche üblich war; vgl. z. B. die Chronik des 'Amda Tsijôn (Perruchon) 23; die des Zar'a Jâ'qôb (Perruchon) S. 31; Dillmann, Ueber die Regierung . . . des Königs Zar'a-Jacob 17 u. s. w. — Die Unterscheidung der „rothen Nôbâ" hat noch jetzt eine Parallele in den „rothen" und „schwarzen" Marea (nördlich von den Bogos).

Ausser diesen alten Inschriften, die mit Müller ziemlich sicher in das 5. Jahrhundert zu setzen sind, erhalten wir noch zwei kleine jüngere. Die eine war schon von Salt, wie von Heuglin, Reise nach Abessinien, Tafel zu S. 149 (151) nr. 12 abgebildet. Ist, wie anzunehmen, die Abbildung im Text bei Müller S. 56 ganz genau, so kann ich sie nur lesen: ዘአብን፡ገብገበ፡ዘበ ዜን+ (nicht ዘአብኑ). Auf jeden Fall eine nicht ganz vollständige kurze Bauinschrift. Ich bemerke übrigens, dass auch Heuglin vor der Inschrift ein Kreuz hat und zwar vor dem Worttrenner (+፡). — Die andre ist allem Anschein nach erst spätmittelalterlich; ein Privatmann „David der Aegypter" hat sich das Vergnügen gemacht, sich zu verewigen. Beachte ዘዐሐፋኅቁ mit doppeltem Schreibfehler. Alterthümlich, aber auch in Hand-

schriften nicht unerhört (Dillmann, Gramm. S. 70 oben) ist der Impt. ምሀሪ.

Müller veröffentlicht ausserdem noch eine Anzahl sabäischer Inschriftenfragmente, von denen Bent in Jeha, NO von Aksûm, Abklatsche genommen hat. Sie sind alle kurz und zum Theil gar nicht mehr zu deuten, wenn auch feststeht, dass sie ganz die Weise der Inschriften von Jemen einhalten. Schon die blosse Thatsache ist von eminenter Wichtigkeit, dass sich hier sabäische Weihinschriften finden, die nach Müller's competentem Urtheil der ältesten Periode angehören und etwa, wie die sabäischen Bauten, deren Ruinen Bent dort sah, um 1000 v. Chr. anzusetzen sind. Natürlich darf man aber daraus nicht folgern, dass damals die Bewohner jener Gegend überhaupt sabäisch gesprochen hätten. Es mag sich hier um eine sabäische Handelscolonie oder um die Umgebung eines sabäischen Eroberers handeln. Der Uebergang arabischer Stämme nach Africa und deren Mischung mit den Eingebornen, woraus die semitisch-äthiopische Nation mit eigner Sprache entstanden ist, hat gewiss weit früher begonnen.

In den Erörterungen über die „Schrift und Sprache“ betont Müller mit Recht, dass sich das Geez-Alphabet nicht allmählich aus dem sabäischen entwickelt hat, sondern eine bewusste Schöpfung ist. Er weist darauf hin, dass gewisse Zeichen im Geez älteren sabäischen Formen nachgebildet sind, während die beiden früheren Inschriften von Aksûm die jüngsten Buchstabenformen zeigen. Er meint, der Erfinder habe wohl alte Documente des Staatsarchivs benutzt. Näher liegt es vielleicht, an Nachahmung alter sabäischer Inschriften zu denken. Dass der Ausdruck der Vocale im Geez ein einheitliches, systematisches Werk sei, war eigentlich schon früher klar, steht jetzt aber vollkommen fest. Es wäre gegen alle Analogie, in dem Schöpfer dieser trefflichen Schrift einen Abessinier zu sehn; Müller's Annahme, dass er ein Grieche gewesen, hat viel für sich. Das Christenthum und das Judenthum, welche beide in jener Periode mit Macht in das Land eindrangen, haben dann bewirkt, dass dies Schriftsystem in lebendigen Gebrauch kam. Als der Sohn des Ela 'Amîdâ seine Inschriften einmeisseln liess, waren sie gewiss nur für sehr Wenige lesbar, wohl kaum für ihn selbst.

Dieser Inschrift schickt Müller sehr passend einen Abdruck der durch Cosmas erhaltnen und commentierten Adulitana voraus. Leider hat er übersehn, dass vor wenigen Jahren Lagarde diese viel besser herausgegeben hat als Montfaucon nnd das CIG (Göttinger Nachrichten 1890, 421 ff.). Er erörtert die Inschrift sehr eingehend. Dass er die Glaser'sche Annahme, der Redende sei ein arabischer Fürst, zurückweist, versteht sich von selbst; hat doch Glaser diese Hypothese selbst schon modificiert. Ich wollte übrigens, der Ton der Polemik wäre hier wie an einigen andern Stellen ein wenig milder und namentlich nicht so spöttisch. Müller ist der

Ansicht, dass die Inschrift von dem im Periplus maris Erythraei genannten König Zoskales herrühre und dass sie eben berichte, wie dieser seinen kleinen Staat zum Aksûmitischen Grossreich erweitert habe. Diese Ansicht hat jedenfalls viel für sich. — In den Länder- und Völkernamen dieser wie der Inschriften von Aksûm wird wohl immer manches dunkel bleiben. Ich bemerke nur, dass mir die Identificierung der ***Κιναιδοκολπῖται*** und der ***Κανραεῖται*** (so hat die Handschrift des Periplus) mit den *Kinâna* sehr unwahrscheinlich ist.

Als Anhang giebt Müller endlich den Text der grossen und sehr wichtigen sabäischen Inschrift von Rijâm mit Uebersetzung und Commentar. Ueber die hier behandelten Fragen, namentlich über die Streitpuncte zwischen ihm und dem ersten Herausgeber dieses Documents J. H. Mordtmann, kann ich kein fachmännisches Urtheil abgeben.

Dies Corpus Inscriptionum Axumiticarum, ein weiteres glänzendes Zeugniss für den Fleiss, die Gelehrsamkeit und den Scharfsinn des Verfassers, ist dem Manne gewidmet, der uns die Sprache der Aksûmiten in neuerer Zeit wieder zugänglich gemacht hat, August Dillmann.

Strassburg i. E.

Th. Nöldeke.

Weitere Duale im Aethiopischen.

Von

H. Reckendorf.

(Vgl. ZDMG. 47, 395.)

Wenn ثَلَاثُونَ „dreissig" bedeutet, so müsste عِشْرُونَ „hundert" bedeuten. Also war letzteres ursprünglich Dual *عِشْرَانِ. Dementsprechend die andern semitischen Sprachen.

Nur das Aethiop. und Assyr. hat den alten Dual bewahrt ዕሥራ፡, assyr. *eśrā*. Hier hat nun die Analogiebildung die entgegengesetzte Richtung eingeschlagen: Alle folgenden Zehnerzahlen nahmen die Endung *â* an.

Dass das Zahlwort 20 gegen die siebenfache Uebermacht der andern Zehnerzahlen aufkam, darf nicht befremden; die an der Spitze der Formengruppe erscheinende Form wirkte auf die folgenden Formen nach. Uebrigens bietet das Lateinische ein genaues Analogon. Das *-gin-* von ***triginta*** (statt ****triconta***) u. s. w. stammt aus ***viginti***, wo es von Hause aus berechtigt ist.

Verbesserung.

S. 164. l. 7 lies „Schlosse" für „Schatze".

Zur Beachtung.

Die Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft werden von den Geschäftsführern ersucht:

1) eine *Buchhandlung* zu bezeichnen, durch welche sie die Zusendungen der Gesellschaft zu erhalten wünschen, — falls sie nicht vorziehen, dieselben auf ihre Kosten durch die *Post* zu beziehen;
2) die resp. Jahresbeiträge an unsere Commissions-Buchhandlung *F. A. Brockhaus* in *Leipzig* entweder direct portofrei oder durch Vermittelung einer Buchhandlung regelmässig zur Auszahlung bringen zu lassen;
3) Veränderungen und Zusätze für das Mitgliederverzeichniss, namentlich auch Anzeigen vom Wechsel des Wohnortes nach *Halle a. d. Saale*, an den Schriftführer der Gesellschaft, Prof. *Praetorius* (Lafontainestrasse 17), einzuschicken;
4) Briefe und Sendungen, welche die *Bibliothek* und die anderweitigen Sammlungen der Gesellschaft betreffen, an die „*Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Halle a. d. Saale*" (Friedrichstrasse 50) ohne Hinzufügung einer weiteren Adresse zu richten;
5) Mittheilungen für die *Zeitschrift* und für die *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* an den Redacteur, Prof. Dr. *Windisch* in *Leipzig* (Universitätsstr. 15) zu senden.

☛ Freunde der Wissenschaft des Orients, welche durch ihren Beitritt die Zwecke der D. M. Gesellschaft zu fördern wünschen, wollen sich deshalb an einen der Geschäftsführer in *Halle* oder *Leipzig* wenden. Der jährliche Beitrag ist 15 *M.*, wofür die Zeitschrift *gratis* geliefert wird.

Die Mitgliedschaft für Lebenszeit wird durch einmalige Zahlung von 240 *M.* (= £. 12 = 300 frcs.) erworben.

Druck von G. Kreysing in Leipzig.

Zeitschrift

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Herausgegeben

von den Geschäftsführern,

in Halle Dr. **Pischel**, Dr. **Praetorius**, in Leipzig Dr. **Krehl**, Dr. **Windisch**,

unter der verantwortlichen Redaction

des Prof. Dr. E. Windisch.

Acht und vierzigster Band.

III. Heft.

Leipzig 1894,

in Commission bei F. A. Brockhaus.

Zur Vereinfachung der Berechnung werden die verehrlichen Mitglieder d. D. M. G., welche ihr Exemplar der Zeitschrift **direct durch die Post** *beziehen, ersucht, bei der Zahlung ihres Jahresbeitrags zugleich das* **Porto** *für freie Einsendung der vier Hefte zu bezahlen, und zwar mit 1 Mark in Deutschland und Oestreich, mit 2 Mark im übrigen Auslande.*

Inhalt.

Heft III.

Elf Stücke im Šílḥa-Dialekt von Tázerwalt.

Von

Hans Stumme.

Wenn der Verfasser sich im Folgenden damit begnügt, ohne eine beigegebene grammatische und phonetische Einleitung eine Anzahl von Märchen und Fabeln im Šilḥa-Dialekt von Tázĕrwalt [a]) zu veröffentlichen, so hält er diese Unterlassung dadurch für berechtigt, dass das Erscheinen einer derartigen Skizze aus der Feder des Verfassers im Giornale della Società Asiatica Italiana bevorsteht. Unter dem Titel „Texte im Šilḥa-Dialekt von Tázĕrwalt“ werden von ihm im nächsten Bande (VIII) jener Zeitschrift neun z. Th. ziemlich umfangreiche Märchen publicirt werden, worauf im folgenden die grammatische Analyse nebst dem Glossar folgen wird.

Der Šilḥa-Dialekt im Allgemeinen ist übrigens schon mehrere Male zum Gegenstande mehr oder weniger eingehender Studien gemacht worden; der rege Fleiss des grössten Berberologen, — wir meinen Herrn René Basset in Algier —, hat natürlich auch auf diesen Dialekt sein Augenmerk gerichtet. Man lese deshalb vor Allem die Einleitung dieses Gelehrten zu seinem Aufsatze „Poème de Çabi en Dialecte Chelh'a“ [b]); daselbst findet sich Alles, was bis dahin über den Šilḥa-Dialekt erschienen war, praktisch zusammengestellt. Viel Neues [c]) ist in dieser Beziehung seitdem nicht erschienen; doch berücksichtigt Basset in seinem Manuel de Langue Kabyle (Paris 1887) auch das Šilḥa und giebt auf S. 35* f. eine Erzählung (transscribirt und in arab. Lettern) in diesem Idiome, welche ich hier abdrucken lassen will. Ich füge sie mit Anwendung

a) Tázĕrwalt (oft genug auch dzĕrwált ausgesprochen) hat etwa die nördl. Breite von 29° 40′ und liegt etwa 210 Kilom. Luftlinie s.s.ö. von Mogador; es ist dies vollständig berberische Gegend. — In Tázĕrwalt befindet sich das Grab des Sidi Ḥámd u-Mûsa, des Schutzpatrones der halbreligiösen Bruderschaft der marokkanischen Akrobaten. S. Max Quedenfeldt in Zeitschrift für Ethnologie, Jahrg. 1889 (572 ff.).

b) Journal Asiatique VII, 13, S. 476—508.

c) Man vgl. die bibliogr. Notizen Basset's in s. gleich zu citirenden Manuel de Langue Kabyle. Die Publikation Basset's „Relation de Sidi Brahim de Massat“ (Paris 1882) ist namentlich auch zu beachten.

meines Transscriptionssystems in der Gestalt bei, wie sie mir von einem Šilḥ aus Tázĕrwalt[d]) vorgelesen worden ist. Der Dialekt der Erzählung wird bei Basset wohl kaum gerade der von Tázĕrwalt sein; dem Šilḥ, dem ich den mit arabischen Buchstaben gedruckten Text dieser Erzählung zu lesen gab, war indessen kein Wort derselben fremd, noch bezeichnete er eine Wortform als andersdialektisch.

Im Gegensatze zu Basset ziehe ich in den folgenden Texten Gruppen von Lauten, die ich zusammen auffasste, eben auch in einen Complex zusammen und schreibe nicht etymologisirend und zerlegend. Ich gebe zu, dass das Erkennen mancher Form deshalb bei mir nicht ganz so leicht ist; aber ich wollte eben nach streng phonetischen Grundsätzen nichts trennen[e]), was ich als zusammengehörig empfand. — Quantität und Betonung sind übrigens, wie man durch einen Blick in die folgenden Texte wird erkennen können, innerhalb desselben Wortes oft sehr schwankend, und ebenso ist es mit der Doppelung der Consonanten. Man hört hinsichtlich dieser drei Gesichtspunkte oft genug schwankend betont: érgäz (Mann) neben ergâz; dann mit schwankender Quantität ergắz und ergâz; ferner mit oder ohne Doppelung etwa iffŭǵ (er ging hinaus) neben ifŭǵ. Ich habe also stets streng phonetisch so geschrieben, wie ich beim Diktate zu hören glaubte.

Interessant ist übrigens zu sehen, wie sich das Berberische und das Arabische in den verschiedenen Gegenden des Maghreb so oft gegenseitig beeinflussen. Den Einfluss des Ersteren auf das Letztere betont namentlich Herr Professor A. Socin wiederholt in seiner Publication von arabischen Texten im Dialekte von Mogador[f]); auf Einwirkungen in umgekehrter Richtung, oder auch in beiden, weise ich gelegentlich durch die den hier folgenden Texten beigefügten Noten hin. Das arabische Sprachelement ist in diesem Dialekt übrigens gar nicht zu reichlich vorhanden.

---

d) Das war der Ḥâž 'Abdúlla Ben Mḥámmed, der Direktor einer Akrobatentruppe, die augenblicklich (Mai 94) in Stockholm auftritt. Nachdem ich bereits 1889 in Tunis Šilḥa getrieben hatte, habe ich diese Studien Oktober 1892 in Leipzig, im November dess. Jahres in Berlin und Anfang dieses Jahres in Dresden fortsetzen können.

e) Man schreibt ja auch andere afrikan. Sprachen, z. B. das Suaheli, auf diese zusammenziehende Art und Weise, also z. B. kitábu tulichokinunúa (das Buch, das wir kauften) und nicht kitabu tu li cho ki nunua, und ich halte die erstere Art zu schreiben für vollkommen berechtigt; denn man bekommt solche Gruppen allerdings in einem Complex zu hören.

f) Zum arabischen Dialekt von Marokko von Albert Socin (Abhandlungen der historisch-philolog. Klasse der königl. sächs. Gesellsch. d. Wissenschaften, Bd. XIV, No. III) 1893; übrigens schon citirt in diesem Bande S. 22, Anm. 1.

Text im Šilḥa-Dialekte:

nacb René Basset, Manuel de Langue Kabyle S. 36*.

Igan sin aïtmaten t'olba kb Sous r'ian decher ar as tinin Ouarzemmimen. Ian gisen ikhannecb, ifta a ik'ra, imil iacbked s elr'arb s ialmoudhâ ar as tinin Tazia f Aït arous temma n Mouley 'Abd es Selam. Ennan as iaouas kera n midden: Lmoudhâ an illa gis elmal, anrouah' a t id nasi. Imoun d isen aillir' elkemen lmoudhâ an. Ar itezzem f elmoudhâ an imil teffour' sers iat elhicht, ibga igenna, ibga akal taleb a izema itemma, ifis imins, oukan tenr'it elhicht an. Ftoun lakhbar elkemen ougmas immout s tinr'a n elbicbt. Igoul ougmas ar ad iecbk ar d iamez elbicht an inr'an ougmas. ar isek'ça tak'bilt s tak'bilt ailler' ilkem manir' illa lmoudhâ an. Ar itezzam f elmoudhâ an ailler' d teffour' elbicbt an, iamez it d, isersit r' iat tadouit iaouit s temazirt s Ouarzemmimen, tega g oufous ines r'i dar ens, ifka ias agelzim n ouzzal ar isers tebbi azouggar d ouargan ailler' immout.

wie er mir von einem Šilḥ aus Tázĕrwalt vorgelesen wurde.

Gắn sīj-āītmâtĕn ṭłbắ ḫsûs ġjắn tšár arastinín warzĕmímen. jắn gisĕn iḫánnš, iftá ajâḳrâ, immíl jắškid slġắrb sjeḷḷmûḍaȝ arastinin tâzija fắīt ȝắrûs, tâma nmûlāi ȝábd lĭslâm. nắnās jāūwắss kra-nmy̌ddĕ́n: lmūḍaȝán illắ-gis lmâl, anrwáḥ atidnắsi. imun-dísĕn āīlliġ élkĭmen lmûḍaȝan. ar-itȝazzám flmûḍaȝan immil tfúḫsers jät-lhíšt, ibgắ igĕnná, ibgắ äkʲâl.ṭâlĕba izmá uritĕmmá, ifis imíns, ukʷắn tén̄ḫt lhíštan. ftún lḫŭbâr, élkĭmen ugmắs imût stinġán lhíšt. igúll ugmás aradjắšk ardjámz lhíštan inġán ugmắs. arisḳsắ tâḳbýlt stâḳbýlt, āīlliġ jílkim mané ġillá lmūḍaȝán. aritȝazzắm fy̌lmūḍaȝán ēīlliġ ditfúġ lhíštan, jámstid[g]), isérst ġjắt taduât, jawít stamazírt swarzemimen, tgá ġuffúsĕns ăġdârĕns, ifkắjes ágelzim nuzzál arissers-tĕbbý azuggʷắr dwárgan āīlliġ imût.

Uebersetzung[h]). Es waren zwei Brüder, — die waren Koranschüler —, im Sûs in einem Dorfe, das man Warzemimen nennt. Einer von ihnen packte seinen Bücberranzen[i]) und zog aus auf eine Studienreise, wobei er nach dem Westen und nach einem Orte gelangte, den man Tazia im Gebiete der Ait 'Arûs nennt, in der Nähe von Muley 'Abd es-Slâm. Da sprachen zu ibm eines

---

g) Vgl. Anm. 1.

h) Basset hat die Erzählung übersetzt in seinen Contes populaires berbères, Paris, Leroux, 1887, S. 67 u. 68; die Anmerkungen dazu geben über die Ait 'Arûs und den Argan-Baum gute Auskunft (vgl. über den letzteren noch Horowitz, Marokko, Leipzig 1887, S. 25).

i) lḫânšt Bücherranzen (oder auch Ranzen überhaupt) vom marokkan.-arab. خنشة; vgl. dazu Lerchundl, Vocabulario español-arábigo del Dialecto de Marruecos, Tánger 1892, S. 712b s. saco.

Tages einige Leute: „An der Stelle dort befindet sich ein Schatz; lass uns hingehen und ihn heben!“ Er ging mit ihnen, und man gelangte bald nach jener Stelle. Dort nahm er nun seine Beschwörungen vor, und eine Unholdin kam (aus der Höhle) zu ihm, die stiess durch den Himmel und stiess durch den Erdboden. Der Koranschüler zauderte (den Zauber) zu Ende zu führen, sein Mund schwieg. Da tödtete ihn die Unholdin. Die Nachrichten hiervon gelangten zum Bruder dessen, der todt war und den die Unholdin getödtet hatte. Da schwur dieser Bruder, dass er schon hinkommen und die Unholdin fangen würde, die seinen Bruder getödtet habe. Er erkundigte sich nun von Stamm zu Stamm und kam schliesslich dorthin, wo der Schatzort war. Dort nahm er seine Beschwörungen vor, und bald erschien ihm jene Unholdin. Da nahm er sie fest und steckte sie in ein Tintenfass und nahm sie mit nach der Ortschaft, d. h. nach Warzemimen. Sie befand sich nun in seiner Gewalt in seinem Hause; er gab ihr eine Hacke aus Eisen, und sie musste mit derselben für ihn Brustbeer- und Arganbäume fällen, bis sie starb.

Lautverzeichniss.

b; t; ž = franz. j; ẓ̌ dass. emphatisch; ḥ = ح; ḫ = خ; d: r; z = ز; ẓ dass. emphatisch[k]); s; š = ش; ṣ = ص; ḍ emphatisches spirantes d; ṭ = ط; ʒ = ع; ġ = غ; f; ḳ = ق; k; l; ɫ = gutturales l; m; n; ñ = nasales n; h; w = و; j = ى.

Der u-Laut u-haltiger k-Laute wird mit ʷ bezeichnet (also ikʷý, assegʷéss); der i-Laut i-haltiger k-Laute wird mit ʲ bezeichnet (also tamġártĕnikʲ, ísmigʲ).

a, e, i, o, u rein; ä zwischen a und e; ẹ zw. e und i; ë zw. e und ö; y zwischen i und ü; ỹ sehr dumpfes ü; å zw. a und o: ů zwischen o und u.

â lang und betont; ā lang und unbetont; á kurz und betont: a kurz und unbetont; ǻ überkurz (reducirt) und unbetont; ă kürzeste unbetonte Vocale[l]).

āū, ōū, āī, ēī, ōī unbetonte Diphthonge.

âû, ôû, âî, êî, ôî betonte Diphthonge.

Der Haken ‿ verbindet Wörter, die sich irgendwie lautlich beeinflussten; der Bindestrich verbindet solche, die fast zusammen gesprochen wurden.

---

k) Vgl. Basset, Manuel de Langue kabyle, Paris 1887, S. 5 unten.

l) Oft sind die Vocale überhaupt gänzlich geschwunden, und oft ist dann an ihrer Stelle irgend ein consonantischer Laut silbenbildend geworden. Doch habe ich dies dann nicht weiter bezeichnet; wurde aber ein silbenbildender Consonant betont, so habe ich dies durch ein demselben vorgesetztes ´ angezeigt.

Texte.

I. Lḳýst ĕnjāūgĕllíd dkrā̆ḍ ístis.

Ikkā́tin jāūgĕllíd, lan-dérs krâḍ-ístis. igáur ugĕllídan arjāūwáss, iġrá ijillis ellímẓẓẹn, innā́jes ājílli, izd iitḫā́ūbbyt nâġ-dóho? tnnā́jes â bā̆bá, nkin ḫāūbbiḫk zuḍ-ukā̆́n ûrŏġ. innā́jes mlíḫ, ājílli. iġrá itisnát, innā́jes ājílli, izd iitḫā́ūbbyt? tnā́jes ābâba, nkín ḫāūbbýḫk zuḍ-ukā̆́n djamánt. innā́jes mlíḫ. tftú. iġrā́‿itískĕrâḍ, innā́jes ājélli, izd iitḫā́ūbbyt? tnā́jes â bā̆bá, nkín ḫāūbbiḫk zuḍ-ukā̆́n tísent. innā́jes fū̆́ġ gigi! kimín urtigít ílli. tftú tfrúḫtĕlli, ardzigiz ġylḫā̆lá, ellíḫ-tlikím jettigī̆mé njāūgĕllid jā̆́ḍni. tkšim zdér idbâb ĕntigimêan, tnā̆jésen, is trám adêrun-tḫdâmaġ? nenā́s ma ratḫdā́mt? tnā̆jésen adaunsirídaġ irukúten. nenā́s mlíāḫ. dzéid tafrúḫtĕlli artsiríd irukúten, artꜥallâm tinwít, ellíḫ‿tĕgá taṭĕbbāḫt. igáur ugĕllídan arjāūwáss iskʲér lefrāḫ, iġár ījugĕllíd lizwórn, bâbās ĕntfrúḫtĕlli. júškad ukʷán hā̆bā́s zdér ugĕllídan. iggâur. tnā̆jésen tafrúḫtĕlli, nkín arāisnú iminsí iugĕllíd. nenā́s mĕlíḫ. dzéit‿tafrúḫtĕlli artsnwá imensí bĕlā́ tísent. ellíġ inwā̆́ iminsí, taḫšún lḫâtĕmens ġimensilli, tꜥfkd‿zbarrá. awint iugellidĕlli. inná ugellíd bismillá, jā̆ftin, urīli tísent; aritꜥažžā́b ā̆ḫtírmtĕlli. aritḳallā́b tirmtĕlli, jā́fen-gis lḫâtĕm. innā̆jésen awijā́t tafrúḫtĕlli isnwā̆́n tírmta. awintid. jámst[1]), iḫā́b-belt, isúḍĕnt, jawit stigiméns. wâssĕlâm.

II. Lḳýst nbĕnâdĕm dlawaḫâš ellíḫ‿tnidiúl ŏġwânu.

Ikkā́tin jāūrgā́z, iftá isâfer, iftú arlaḫā̆lá; jáḫt[2]) irifi. iftú sjāūwanū, irí agisisú. jugʷā̆́n sŭ̆wânu, arasâḳrán lāūwā̆ḫâš ġízder, kujā́n[3]) innā́jes alíi nkín āizŭ̆wórn! ikis leḫĕzâm izugztin sŭ̆wânu. ibbý-gis ulgĕmā̆́ḍ. jā̆ltin urgā́zĕlli. ellíḫ‿tidiúl arafílla, innā́jes wāījā́kʲ jús ĕnbĕnâdĕm, aturtā́lt; hā̆tin úrgis-ílī lḫêr! ikis ulgĕmā̆́ḍ ílmens, ifkā́st. innā́jes, kudnā́‿jitaḫtažā́t, tḫárḳt ílmā́d, ā́škaġd. iftú ulgemā̆́ḍĕlli. izúgzĕn dáġ laḫzâm sŭ̆wânu, jā̆l ágerda. ellíḫ‿tidiúl arafillá, innâs úġerda, wāījā̆k jús nbĕnâdĕm, aturtā́lt; hā̆tin urgís-ilí lḫêr! ikis kra-ḫšꜥárns, ífkt iurgā́zĕlli, innā́jes kudnā́‿jitaḫtažā́t, ḫárḳ ŭ̆ġwýḍ, elkimáḫkid. iftú uġā́rdelli. jā́ūgun dā̆́ġ urgā́zĕlli sŭ̆wânŭ̆, innâjes ā̆ġwā̆́lli jā̆́ḍni‿llí‿llā́n ŏġwânu, túlt kullú lāūwā̆ḫâš menġêr nkín, élli‿gā́n bĕnâdĕm zuḍ kíjin. gíġ gumákʲ, urtrít ājítā́lt? aritemnīd ā̆ġwā̆́lli ġīkĕlli, jíndem. izúgzĕn lā̆ḫzâm, jā̆l jús ĕnbĕnâdĕm. ellíḫ‿tidiúl, iftú. iftú arjellĕmdīnt, jamz-gís tigī̆mé, itâhel, igâur arjāūwā̆́ss, ínnā̆ díḫfĕns, wułłā̆́ asā̆r-úrmaġ aġā̆rdajád. jā́sid šáꜥā̆rĕlli, isárḫt[4]), jā̆škid úġerda. innā́jes urgā́zĕlli, ríġ ajiítawít lmâl ugĕllíd. innâs uġā́rdā̆lli, awíd jā̆tteriā́lt, tigittin ā̆ġimí nlĕbâb nlímdīnt, ṣbáḫ arṣĕbâḫ, artintā́sit ā̆ġimí nlẹmdīnt. innâs wā̆́ḫḫa[5]). isérsĕn tā̆riā́lt aġimi nlẹmdīnt, ġīkĕllí asinná uġā́rdā̆lli; iffúd lḫâl, iftú‿rgā́zĕlli, jā̆fin tā̆riā́lt iꜥámmĕr ukʷā̆́n zdhā́b. ikín jā́mmĕnāū ussā́n, ifā̆́ḳ ugĕllíd, is-āsiftá lmâl. isôfoġd lebrīāḫ ġȳlmdīnt, innâjĕsen, ġwā̆́nna iidiuwin ā̆ġwā̆́nna iṭâkurn lmâl, adásfkḫ

élli dúnṣ nlaḥkumtîno. jâškid jāūwudâi innâ‿jugĕllid, nkín aradâkdiáwi ăġwâ̆lli akiṭâ̆kurn lmâ̆l. innás ugĕllid, mĕliḥ, awitiid. iftú udâilli, aritkâllâb lḥázna ugellid, igâmmi mané ġaskšimĕn imḫâren. innâsen awijätiid krá wâlim! awinázd jāūušlif wâlim. isárġĕ-gis lšâfit, iffúġd zbarrá. aritämnid mané ġetfúġ[6]) wâ̆gu. jäfin tânsa úġerda aġeitfúġ wâ̆gu. innâ iugĕllid, lmâlád urtijúwi ġêr iġerdâin. innâsĕn ugĕllid, awijâtt[7]) udâi‿ bbyjât iḫfĕns. isôffúġ dáġ ugĕllid lbrîâḥ; jâškid-sers ăġwâ̆lli tiúl ăġwânu. innâ iugĕllid nkin aradäkdiáwi ăġwâ̆lli akiṭákurn lmâ̆l. innâ ijugĕllid hâtin aġlẹmkân lflâni. isâfed[8]) ugĕllid imaḫázĕnin, innâsen awiját ergâz elfĕlâni! awintid. ígt ugĕllid ġẹlḥâbs. iskʲéras kilt ijâm, afád äibbý iḫfĕns. igâur ăġwâ̆lli jāūwâ̆ss ġelḥâbs, wisjūmĕn iḥárḳ ilm nulġĕmâ̆ḍĕlli; jâškid-sers ulgemâ̆ḍĕlli, innâs makjáġn? innâs urgâzĕlli, urgikʲriġ menġêr adiitfúkkut aġi. innâs ulgĕmâ̆ḍĕlli, hâti radftúġ zder jús ugĕllid adassútlaġ ġúmgerd. iftú-lgumâ̆ḍĕlli ăḫtuẓẓúnt njýḍ, ikšimĕn zdér jûs ugĕllid, isútles ġúmgerd. iggín iḫfĕns ġdér inḫârĕnens. iʿâ̆ḳḳâld ufrúḫĕlli, arisġúju. inkʲer bäbâs, argisitʿaẓẓâb. iftú bäbâs, igárd iʿāisáwin. aškind aʿāisáwin stigimė nugĕllid; âġwâ̆nna isigân affús, jútt úlgĕmâ̆ḍ. — anrâr awál zder wáḫĕbäs. aḥbâsĕlli arukʷâ̆n-itîni ġẹlḥâbs, amta isin ugĕllid ma-jiskʲer, is iijârzem, radlûḥaġ algumâ̆ḍan aġlaḫälá. isfildâs waʿassâs. iftú init iugĕllid. innâs ugĕllid ĕrzumát jaġwâ̆n, tawimtîd zdéri. ĕrzumĕnázd, awintid zder ugĕllid. ibíndĕḳ[9]) iugĕllid, innâs dŭwâ̆ nulgĕmâ̆ḍad igât lmúḫ nbĕnâdem, walakeʿinni lmúḫ nfilân, ăġwâ̆lli tijildi ġwânu. innâsen ugĕllid, awiját lmúḫ nâġwán! ftún imáḫazĕnin, asin išúḳḳâr, utn iḫf nâġwâ̆n, bḍúnt mennâ̆ṣṣ, asin lmúḫĕns, gint ḫtubṣŷl, awint zder ugĕllid. innâsĕn ugĕllid, fkât lĕmúḫḫan yġwâ̆n. jámz ăġwâ̆lli lmúḫḫ, jawit zder úlgĕmâ̆ḍ. jâẓt ulgĕmâ̆ḍ anrgârd njús ugĕllid. isemdijâs[10]). ăġwâ̆lli áḫĕbu, arisikšim ulgĕmâ̆d. élliġ enkúllu-ikšém, jawit âġwâ̆lli silḫälá, jẹrzumás, iwurrid zder ugĕllid. ifkás ugĕllid ellis, ifkâs unṣ widáns. itâhel. iskʲerás támeġra. ġin aḫtĕnfilaġ, aškáġd sâ̆ġi; šiġ ukʷâ̆n krantämmânt dŭwûḍi difullúsĕn ḫtamaġrájän. wassĕlâm!

III. Lḳýst nwúššĕn dbūmḥánd dbâb nwúrti.

Iddá-uššen dbû mḥánd, ġin imdúkkal, šírkĕn téjirza, kirzen azâlim. elliġ inwâ̆ uzâlim, innâjes būmḥánd, ma trit? ízd laḫälâl ulḫlâl[11]) elli walán afillá, nâ̆ġd laḥrám ulḥrám elli walán izder? irá bumḥánd attíšemt[12]), adasífk ifráun, jawin ntân azâlim ġizder. innâs wúššen, nki laḫlâl ulḫlâl adriġ, immá laḥrám ulḥrám má radässkʲéräġ? innâes būmḥánd, hâtin urkĕḳẹlaġ. innâs wúššĕn, urakniġ ḳẹlii. innâs bumḥánd āiwá mgér ifráunikʲ! imgértĕn wúššen, iġúz bumḥámmĕd azâlimĕns, ifsirtĕn ăḫtáfukt. ifsér wúššĕn ḫta-ntá ifráunĕns. jâẓẓit būmḥámmed. élliḫ‿ḳórnn ifráun nwúššĕn, innâjes, nkín riġ adzúzraġ elḫĕrätînu. innâs wúššĕn, mamkʲá arádastskirt? innâs būmḥánd hâtin állen-ka, attáft! irâ̆r-sers

wúššen lᵌâḳal, iskius bumḥánd, äillíġ igút wâḍu, arizúzzur azālīm. ínkʲer wúššĕn ḥta-ntán, arizuzzúr ifráun ġwýlli mḳórnin, jawijásten kúllu-rrīḥ. ifilt, argisiṭṣṣā́ būmḥánd, jási būmḥánd azâliměns, iškšimt [13]), iḥaḍḍū́t [14]), artíšta. innâjes wúššĕn, isén madáḫtskirt! innâjes būmḥánd, afád atšbᵌát ĕlḫlâl! innâjes wúššĕn, níkʲer, adágnkírz stúšerka! innâs būmḥámmĕd tkillf ărbbý. kírzĕn; jážt būmḥánd, äillíġ nwán jírden, inná‿iwúššĕn, āiwá, adaġúrtĕnit ġdĕ́rḫk! aḫtír ma trít! izd laḥărám ulḥărám ellí walán ízder atrít, nâ̆gd laḥălâl ulḥĕlâl lli walán áfilla! aškú isín būmḥánd, is iᵌáḳḳal wúššĕn, ēillíġ juwí būmḥánd izdér, jáwi wúššĕn áfilla. innâes wúššĕn, ját tklīt atkʲá furgâz, iᵌáḳḳal fillás! nkín adríġ dlḥărâm ulḥărâm, lli walán ízder, kiin awí afillá! innâjes būmḥánd, ohô, kiin aitawin afillá, nkín artáwiġ ízder! innâjes wúššĕn tfâtekʲ, úrstsulgigi-tskírt tiklītăd. sinăġ nítnkʲ! iskʲér būmḥánd ís ajálla, aritnōuwáḥ. innájes wúššĕn, âiwa kís, adldíġ wínu! ínkʲer būmḥámmĕd, ikis täidárt jírden ofillá, ifil iġíll iwúššĕn. imgér wúššĕn iġíll. jážt būmḥánd. ēillíġ iḳḳór, isárst, isrút, fúġnazd jírden. inkʲer wúššĕn isrút, iffúġazd wâlīm. arištá būmḥánd írden, arijálla wúššĕn. aritᵌažžâb ġīlmsâil nbūmḥámmĕd. — innâs wúššĕn, arwáḥ sjāūwúrti, ḥātín iddá bâbens stigīméns; iᵌámmer wúrti stäzárt duwâḍȳl. innâs būmḥánd âiwa árwaḥ! múnn, kšimĕn swúrti. jíġ ukʷán iššá būmḥánd jāūwâ̆ḳḳa wâḍȳl, jăškid, jármen ġẹ́lli ġikšimen, aškú izrá, ġẹ́lli ġikšimĕn iḍȳjĕ̆ḳ; iksū̆ḍ, jíġ išbáᵌ, atsulurijámu; igémmi mané ġasulitffū̆ġ, jámst [1]) bâb ĕnwúrti. úššĕn ntán ifárd tazárt, äillíġ irmi. iftú suwāḍȳl ifárd, äillíġ illá waḫlīgens win ufunás. ukʷā́n iffâ̆ġd būmḥánd arbrrá uwúrti, inná iwúššĕn, ajús nwudâi, hán bâb nwúrti júškăd! aritazzál argẹ́lli ġikšẹm. igámmi adsulgisiffúġ. íg taġŭ̄jit zbūmḥánd, innâjes, jiḫ‿tsínt lḥáḳḳ ĕntidúkkĕla tágū̆mat [15]), adfilli tĕdabbárt, má nki adskárăġ. innâjes būmḥánd, urakzĕ́ríġ ăgĕr atskírt is tĕmût, dzílt ġusâru [16]) wamán, tgitĕn kra-ntsnín kúmnin nelmišmáš ġimí uḫnánkʲ, tfinnšt [17]) imí, tskírt is tĕmût; hātín jiḫ‿kidiufá bâb nwúrti, aräkjási simġíll, iloḥkíd stäsegád; trwúlt fḥâlekʲ! iskʲér wúššĕn ġikĕlli sasinná bumḥámmĕd. ellíġ dījúška bâb nwúrti, jáfid wúššĕn arukʷā́n tásint ṭûṭfýn ibrín ntsnín ġuḫnán wúššĕn, inná, jállaṭȳf, jállaṭȳf! jáḥkim-gikʲ rábby, a-ḍrúrt [18])! jásit simġíll, iloḥtín stäsegán. irwúl wúššĕn. innâjes bâb nwúrti, jaḥḥâi snáḫk ăggir wuššânĕn! smâ̆ḳḳâl timġíltenkʲ ma gis-ižrán! ismâ̆ḳḳal wúššĕn simġíllĕns, jafitnín ikízd [19]) ílm. ig taġŭ̄jit zder būmḥámmĕd. innájes nkín fúġĕ̆gd, skʲérăġ ġikĕlli siitnít, walakín jumzii simġíll, isri imġilnínu; niġás aḥḥái skʲiráḫtĕ gíkʲ! innáji, aḥḥái snáḫk ăggír wuššánn, imġílĕnkʲ isri, addúġ zder lḥâkem nwuššânn, áškaġ sérkʲ, ainna-ḫtllít, jawikídĕgis, tḫâ̆llūṣt kullú majigis-tšít! kiin ulá wȳjâ̆ḍ! innâs būmḥánd âiwa, fís, adurtnít iján! sír, smún wuššânĕn, tnitásĕn, illá derí urrwā̆ [20]), fkätii tiwízi. ġássad ismúnd wúššĕn uššânĕn, idallĕbásĕn tiwízi adassrûtĕn. jámstĕn [21]) būmḥánd, ikérf kullú imġállĕnsĕn ġrátsĕn stizíkert, arsérsĕn iserwát wúššĕn. iddá būmḥánd zdér uskâi, innájes arwáḥ, atfráḥt, hâ uššânĕn arserwâten.

jăškid bumḥámmĕd, izŭwórt sdér amdákkulns, innâjes, ási ăḍărnkʲ, rwúl, hán uskâin uškánd. aisíud ġwýḍ, afâd ajíldi krá-kra, adkúllusrin imġállĕnsĕn zund wîn amdákulns, afâd atsulurisán bâb nwúrti ăġġír uššânĕn. iftú-sersĕn wúššĕn, innâsen, ā tárwa [22]) wudâi, hánsrun uskâin! is ukʷán-slan úskʲăin, kujén ildi sijăt tsigá, srín kullú imġállĕnsĕn, kĕrá ibbý-kra, isri. íddú bâb nwúrti zdér lḥăŭkum [23]) nwuššânĕn, jăška. innâjes lḥăŭkum nwuššânĕn, is ts-̆nt amdákulnkʲ noġ dôhō? innâjes snáḥt, tsrí timġiltĕns. ufiḥtin ġúrti, iskʲér jús uwudâi ís imût. kšmint ṭúṭfyn tizán, asiḥt simġíll, ifild imġíll. ibárraḥ lḥăŭkum nwuššânĕn adkúllu-áškin, krăigăt wúššĕn úla túššent. ĕillíġ duškán, jăfitnin núṣṣĕnsĕn aká-isrí imġíllĕns. innăjés lḥăŭkum nwuššânĕn, is ġíd amdákulnkʲ? urtjădíssen aġġír ġwýn jăḍnin. innâs ĕlḥăŭkum nkin urzdárġ aḍlâmăġ ḥta-jén gísen. innâs bâb nwúrti: hâtin ríġ admdíġ [10]) ardámzaġ krăgisĕn iḥăllâṣ. innâes lḥôkum ālăŭḥáš, hătin wánna júmz lḥăl̆kâd, irădkúllu-iḥăllâṣ? madasiddán. nănás wuššánn, wan júmz, iḥăllâṣ. iddú bâb uwúrti; jâḍĕr aggúrn difífil, irúšš sérs ăḍýl tăzărt [24]), afád wanná tišán, ajiswáḥḥi. iddú-daġ wúššĕnĕlli, iš gís, ăllíġ išbaš. ĕllíġ isfíld ibâb nwúrti júškăd, írwul; innâd ibâb nwúrti jaḥḥái skʲeráḥtĕ gikʲ, ajús ntimgánt, arirgím bâb nwúrti. innâs bâb nwúrti, aigán jús ntimgánt kii lli-šán ifífil! urăŭkdzdart akjăž ifífil uratswaḥḥit, ġiḥ‿tllít dm-̆dn. ímma nkín ġĕllad ríġ addúġ slḥăŭkum, isérfd kúllu suššânĕn; wánna mōgisĕn-júfa ifífil ġimins, iḥăllâṣ. iddú wúššĕn zdér umdákulns būmḥánd, innâjes mánkʲa tummâlt ġžarrtīnū? šíġ ăḍýl difífil urzdárĕġ adṣbárĕġ urswáḥḥiġ. hătin bâb uwúrti iddá adzrijăška [25]) ġdér lḥăŭkum. innâs būmḥánd, jíḥ‿tlikim tawâla, adzrít ġylḳuddâm lḥăŭkum, attínit ilḥăŭkum: ja-sídi, tllă-dérnaġ jătfrúḥt, ísmens ṭaṭṭáḥ ifáḥḥaḥḥáḥḥaḥḥá......... — tš-̆mt slḥăŭkum úla bâb nwúrti, dzríst fillásen. — isérfd lḥăŭkum suššânĕn, innăjésen adăŭkmunn. múnn kullú uššânĕn, aškind zdér lḥăŭkum. nenâs âmer ja sídi, essmáš uṭṭáza! innâsĕn má dáġ-isḥsérn [26]) ergâz dwúrtins? nănás uššânen, lḥórm nrábby! ġás-ĕnllá ergăzád araḥkăitămărrât! urasnsâmaḥ ma-daġiṭfăr! innâsen lḥăŭkum, adurtním, ajămúd urišadílĕn, arkíġ tsínĕm, is gígun-urilí umdákulns! aškú ġwánna išán ifífel, urjufi aiṣbăr uriswáḥḥi. ínnăjésen lḥăŭkum arazrăjăt furgâzad jén sījén. arzrâjin jén sījén. ăilliḥ-tlíkim tawalá buwăḍýl, ardiṭṣṣă zbâb nwúrti dlḥăŭkum. ellíḥ‿tnidjílkim, innâ‿ ilḥăŭkum, ja sídi, tlă dĕri jăt-últma ifúlkin, ísmĕns ṭaṭṭáḥ ifáḥḥaḥḥáḥḥaḥḥá......... izríst filḥăŭkum úla bâb nwúrti. wassĕlâm!

IV. Lḳýst nuġiúl dufullús dizîmer duwúskʲăi.

Ikkâtin jăt-tuál, ellíġ asulisáwal dúnit, múnn kranlăŭḥáš, aġiúl dufullús dizîmer duwúskʲăi, arstâran [27]) ġdúnit, ellíġ élkimĕn jellaḥălá, bnún-gis jăuwaḥšúš; gâurn, arštán, arssán. iftú jăŭwáss ufullús aristâra, ĕillíġ jílkim jettseréft ntúmẓẓṇ, argisnĭštă krĕgetáss. aiṣhán afullúsĕlli aritizuíġ išišins. ifăḳâs uġiúl, innâs ma-jáġn išišinkʲ ĕillíġ

äūkân-itizwiġ? innâs ufullús adäkmiläġ jed-zírda [28]), walakéinni adurtnít iḥtajén. innâs arwáḥ mlīit! imún-dids ufúllus, elliġ asimĕlá tasrắft ntúmẓẓẹn, iférd uġiúl, ēlliġ išbâš. iwurrid zdér imdukkâlens, innājésĕn ʿalârbby adiitäžžim adsḫúrruġ imíkʲ! nänắs uġwýn, hán ízem illá-ġẹd, hát iradáḫkullu-iš. innâsen ôhō. nänắs wáḫḫa, ēiwa zéid! iftú-ġiúlli, arisfŭ̊ḳḳur, aritắzzäl, arisḫúrru. islắjes iízem, jắškid, irä-iš aġiúl. innâs uġiúl, ʿalârbby, adiditmúnt zdér imdukkälīno, adaḫkullú-tšt. imún-dids jízem zdér imdukkâlĕns, zrántin ŏġwýu ḥtisʿa [29]), žýmĕʿan iñgrắtsĕn, nắn, mámkʲa ránskir ijízem, hât iwitid uġiúl? innâs izímer, nkín rattûtḫ ġġír wállen. afullús innäjésen, nkín aradas-nḳâbaġ állen. úskäi innäjésĕn nkín aragisbbýġ ḥṭắḳḳāt, ardiisnıyḍ. nắn mlīḥ. hán jízem jílkimtĕn, nänắs marḫabâbikʲ, äʿammī‿zem! origâur ízem, ellíḥ‿tiût izímer ăġġír wállen, iḳlibt, jắkʷyd-fílläs ufúllus aritnâḳḳắb állĕnens, jắkʷy-fílläs úskʲäi, ibbýgis ḥṭâḳḳāt. aiḫán imût iízem. azúnt, iš úskäi titíins, ḥaḍḍún ílem. — gâurn. iftú dáġ uġiúl, ifắrd ġímendi. arjāūwáss innâsen dáġ, äradsḫurrúġ. nänắs gáur, ā-wáš ijuġiál! innâsen lābúdd adsḫúrruġ. nänắs mlīḥ. iftú arisḫúrru. jắškid-sers dáġ iízem. zrántin ġwýlli jắḍnin ḥtisʿa, nắn iizímer, kiin artebdélt ílĕm; jáḥ‿tittiwít [30]) jắn dôr, hâti radäkīníġ, urid aġwắ; terärtín tawíttid dáġ! ġíkan arbeddátskert. jắškid iízem, nänắs marḫĕbâbikʲ! nắn iizímer, awíd ahedúr. iftú izímer, jawíd aḫĕdúrĕlli jízem. innâs nríd ăġwắ. iwurríd dáġ, jáwid dáġ ġwắlli; innâs dáġ uríd aġwắ. jawitíd dáġ, innắz‿dáġ uríd aġwắ. innắ‿izmĕllí diḫféns, ḥáḳḳan ízd ŭġwýd akulluinġán izmâun nlaḫalájäd. inkʲer ʿammī-zem, irwúl, iksúḍ atnaġín. iftú. — iftú. jắškin slāūwäḥaš nlaḫälá; innâjĕsen llắn ġệd arbʿä nlaḫlâjyḳ, aġiúl dúskʲäi dufúllus dizímer, oġwýn ḥáḳḳan akúlluinġán izmâun nlaḫäläjäd. mšâurn fillâsen lāūwäḥáš, arsérsenḥarkắn. urwúlen ŭġwýlli. ftún, uġŭlín jät-šĕžắrt, agís-ḥaḍḍún arṣĕbáḥ. aškind oġwýlli, skírn almugʷĕr [31]) aġdú šežắrtĕlli. artmúnan lähwâšĕlli, ēllíġ dílkim iffis, ikúḍa-ukan oġiúl riḥt jiffis, yḍárd aġġír lehwâšĕlli. isáuld úskäi, innâsen ámz ŏġwắllí ġísen imḳórn! slắn lähwâšĕlli ġikĕlli, kujắn demâne ḥtigá uḍắrns. kujắn iġáld is-ntắn aimḳórn. gúzend ŏġwýlli jắḍni ḥšéžart. ftún sīlmäkânĕnsĕn. kin dáġ lähwâšĕlli arjāūwáss, mšâurn dáġ innâsen iilf, nkín arauntnidiáwi. nenắs mlīḥ. jắškid-sérsen jilf, innâesen aʿardaġáun [32]). nänâs mlīḥ. nänâs walakéinni sījắn šắrṭ. innâsen má tigán? nänâs adaḫkullu-tásit llywâižĕnnaġ. innâsĕn mlīḥ. artiggắn iggí ilfĕlli ġĕr âlīm. innâs ufullús, nkín arafillâsen-sûduġ. innâs mĕlīḥ. isûdu iggí wâlimĕlli. jáwin-dids luḳýd; arukán-iftú, ēllíġ jilkim laḫälá, isárĕġ lʿafít iggí walimắn. jakʷý sŭwakắl. jásitend [33]) jilfĕlli; aínna jílkim ifil-gis lʿafít [34]), éilliḥ‿kúllu ḥárḳĕn tigumá ĕnlähwâšĕlli. afin ilmá rráḥt.

V. Lḳýst numúš dóġĕrda.

Iftá jaūwáss umúš, inná júġerda, radftúġ adḫaūžžuġ. innâjes óġerda, zéid, afillák ishél árbby. iftú‿múš, igâur jaūwaījûr, iwurríd zder úġerda, innâjes háji ḫaūžžiġ. innâes úġerda, urkummînaġ. innâs umúš hâ lĕʿažâž súl ăġiggín dharîno. iftú úġerda, jílkim amúš aizár lʿažâž noġáras nmékka, jakʷý-fillās umúš. irwúl úġerda, innâs taʿaddán rḳṣât ēillíġ iḫaūžža, ēillíġ uriḫaūžži. wassĕlâm!

VI. Lḳýst niġérdem dntaūwúkt.

Ellíġ iftán lāhwâiš adámzĕn igúja, júmzd taūwukt agáju. iwurríd, imenéggerd iġérdem, innâjes máne tkît? innâjes taūwukt, úmzaġd agáju. innâs iġérdem, izd wánd agájuad adákfkan, nkín uriijaūkiḫáṣṣa! fġāján af-uriṭāf iġárdem agáju.

VII. Lḳýst ntaūwukt.

Ikkátin jāttamġárt tîgá tadriúšt [35]), îli dérs jaūfrúḫ dîjét taġāṭṭ. afruḫán ihîbýl šūwi. arbeddá‿iksá taġāṭṭĕlli. arjaūwáss urdérsen mádštan. tnâjes mās, arwáḥ ajûwi, zʿnz taġāṭṭa, ánsuġ mánšta. innâs mĕlîḥ, ajímmi. jáwid afrúḫĕlli taġāṭṭ arlaḫālá, jáfin-gis taūwúkt. tnâjes taūwukt kûk, innâjes trátsḫt [36]) taġāṭṭ? tnâjes kûk. innâjes mýnšk? tnâjes daḫ‿kûk. innâjes mrâu imtḳâlen [37])? tnâs dáḫ‿kûk. innâjes akimsárbḥ árbby. tnās dáḫ‿kûk. innâjes ará lefĕlús. tnâjes dáḫ‿kûk. innâjes araskʲá? tnâs dáḫ‿kûk. innâs ēiwallâh, ihnîkum. íftu. jílkim der-immâs, tnâjes ara lflús aulîdi. innâs skʲéraġ dídsĕn lflús aráskʲa. tnâs mámu dznzît? innâs zinzíġ ijaū-gĕḍýd, aritîni kûk, skʲéraġ-dids lflús ājitnífk āskʲá. arsĕbáḥ iftú arlaḫālá, jáfi dáġ-gis taūwúkt. innâs ára lflús. tnâs kūk. jásid izrán arstikát. trwúl. tkšímas jéifri. itabbĕʿátin ḫtiġurdín. ikším ulá-nta ífri. jáfin-gis tágĕdurt iʿámmern slmâl. jásid-gis ʿašra mtâḳĕl. innâs urríġ ogʷĕr nlaḥḳŷno. iftú, jáwin lflúsān imās. tnās mās máne ḫtufît aulîdi lflusád? innâjes aimmi tábbĕʿaġ tagĕḍýttĕlli, ēillíġ ĕntkším jéifri, áfaġ-gis tagĕdúrt enlĕmâl, ásiġ-gis laḥḳŷnu. tnâjes mâs, is súltʿáḳḳalt fġýlli? innâs jâ aímma. tnâs adîdi-tmunt áskʲa. innâs wáḫḫa, ainna. tftú mās, tsóġd ibâun dlaḥimĕs, tigitnín ḫtáškart. ginn. ēillíġ iffú lḫâl, tnâjes mās, arwáḥ aulîdi. tftú, tmún-dids, ēillíġ ĕnélkîmen ġílli. kšimen. inná mās, manzát aulîdi? innâs hâti ajímmi! tásid mās ĕlmâl, tfúġ. itābbĕʿát ḫtiġurdín. arastlûwāḥ mās ibâun dlḥíms sîgenná. arigerrú ntá. arftún, arftún, arftún, ēillíġ élkimen tigîmé. tškším innâs lmâl artigîmé, tgît ġdó wakʲál. — iffūġ ntá zder-lžmāʿat, arasnitîni immí tufā lmâl. adásukán-nán mdén manç ḫtĕtufá? innâsen ăġilḫala. nánās manaúk? innâsen ġáss ellíġ āiṭṭār unzár sîbâun dlḥimes. ukán arṭṣṣán mʿddĕn, ġáln is íḫula. ámta is urtskʲér ġîkán, arat-tillás-žbíden. wassĕlâm!

VIII. Lḳýst nígžder[38]).

Mnéggerġ ígžder, ikkấd ukʷằn aġáras, ižúrra taderbấltĕns[39]). niġas, manẹ́ tkit ajiḫf ĕnmúrrăn? innấji ísfḳaɛ gígnaġ túṭfȳt, tul-gígnaġ tiwállin.

IX. Lḳýst ndẓúkkīt.

Ikkấd orɛám[40]) aġáras, jâkul fdẓúkkīt. innấzd ĕdẓúkkīt, is trīt bezzấf antɛažžân? iġŭ́lid iggíns, aritĕrkấz fíggín tajúns.

X. Lḳýst ntkirkấs.

Ikkấtin jaūrgấz, isâfer, ariftú, ariftú, ariftú, ēilliġ jilkim dojâtlgirgâɛt[41]). īri adikis krán lĕgirgâɛ, jásid izrán, arisnikất, orinâṭṭằrn; jûtĕn slɛamârt, orinâṭṭằrn; jûtĕn sokorâi, orinâṭṭằrn, jûtĕn slmukḫáltĕns, orinấṭṭằrn; jásid ilĕmmá ấḍằr nwabība, ḍằrnd. jäsíten, ariftú, artništá dûġáras. ariftú ēilliġ irmi, ibbý́ iḍằrĕnens, ilóḫten aġiġârĕns, ariftú. ardaġiftú ēilliġ irmi, ibbý-ḫfens, ilóḫt fiġârens. ardáġiftu ēilliġ íjilkim jettbḥýrt ĕndllâḥ. ikis-gis jettadlláḫt[42]) ibbý́t, iḍrásĕn·gis lmûs. ikšim tadlláḫt aritằɛûm. ēilliġ jūfa lmús, iffŭ́ġd.

XI. Räthsel und scherzhafte Wortzusammenstellungen.

1. igín, arasidžâra imġillĕns. — tanúṭfy.
2. ēilliġ ikšim, iggá-fḳŷr; ēilliġ iffŭ́ġ, iggá ɛázri. — tanditt.
3. kĕrằḍ kĕrằḍ aġệd ariḫâḫan[43]). — ínkän.
4. iġzíf, urīli tmmí. — aġáras.
5. džījir, urtlí lbâb. — táglăit.
6. aštúk[44]) išák iḳŭ́k iṭúk.
7. akītar igấn akerkằḍ ikirzĕn ikīker[45]) ġôkerkur.

Anmerkungen.

[1]) Für jámzt.

[2]) Für jáġt.

[3]) Für kull-jấn.

[4]) Für isárġt.

[5]) Siehe die Etymologie bei Meakin, An Introduction to the Arabic of Morocco, London 1891, p. 208 all right = wakhkhá (abbreviation of wa khaïr).

[6]) Für ġaitfuġ.

[7]) Für awijätd.

[8]) Auch iserfĕd kommt vor (S. 388, Z. 22 u. 29). Stammt das Wort aus dem Šilḥa oder dem Arabischen? Vgl. übrigens Socin, Zum Arab. Dialekt v. Marokko, S. 32, Anm. 44.

[9]) Vgl. Socin, l. c. Seite 14, Anm. 41.

[10]) S-Form von marokkan.-arab. mdấ, jimdi hinbreiten, ausbreiten (das sonst auch aufpassen heisst, z. B. S. 388, Z. 14).

[11]) Original-Glosse الحلال ابن الحلال.

[12]) Maghr. √ شمش für شتم; vgl. Dozy, Supplément I, 784 b.

[13]) Für iskšimt, √ kšim.

[14]) √ ḫaḍu (arab.) aufheben, aufbewahren, ziehen (im Garten), vgl. Beaussier, Dictionnaire Arabe-franç. 1887, S. 126 a; dann Stumme, Tripolitanisch-tunisische Beduinenlieder, 1894, S. 107, Vers 673.

[15]) Also für dtágŭmat.

[16]) Von diesem Worte (asâru) „Rinne, Hohlgang, Röhre" kommt marokkan.-arab. sărût, pl. swâret Schlüssel; vgl. zu Letzterem Socin, Zum Arab. Dialekt v. Marokko, S. 12, Anm. 19.

[17]) Arab. in dieser Bed. sonst nicht bekannte √ fnš (nur in Tunis habe ich es noch gehört: lâš wúžhek mfénneš warum sperrst du den Mund auf?).

[18]) Eigentl. Plage, Jammer = ضرورة.

[19]) Für ikísd.

[20]) árrwâ = marokkan.-arab. الروآء, das Tenne oder Stall (für letztere Bed. s. Socin, l. c. S. 30, Z. 7) bedeutet.

[21]) Vgl. Anm. 1.

[22]) Mit diesem Worte (vgl. Socin l. c. S. 22, Anm. 9) ist vielleicht marokkan. terbîja, térbija = Mädchen zu erklären.

[23]) Das u nach dem k und der u-Laut des āū kommen beide von der u-Haltigkeit des k-Lautes (vgl. Socin, l. c. S. 16, Anm. 49).

[24]) Für dtäzärt.

[25]) Für ad-seri-jâška.

[26]) S-Form von ḫsér = ar. خسر.

[27]) Vgl. Socin l. c. S. 12, Anm. 25. stâra = spazieren gehen gehört dem marokkanischen Arabisch allein an; algerisch ist ḫaúwus, iḫaúwus u. tunisisch dûlęš, idûlęš (vgl. Stumme, Tunis. Märchen und Gedichte, 1893, S. 39, Z. 15 oder 48, 27). stâra = راى X.

[28]) Marokkan.-arab. zirda = Geschenk Gottes, guter Bissen, Beute etc., vgl. Delphin, Recueil de Textes pour l'Étude de l'Arabe parlé, Paris u. Alger 1891, S. 224 (1).

[29]) tisʿa Entfernung gehört zur arab. √ وسع: vgl. Socin, l. c. S. 44, Anm. 104 (zu tāsije).

[30]) Für jiġ tid-tiwit.

[31]) Ist mugʷer (Wochen-, Monats- oder Jahrmarkt der verschiedenen Stämme Marokkos), das arabisch sein muss, vielleicht = almaqarr zu setzen?

[32]) Šilḥa √ ʿard = arab. عرض = einladen im marokkan. Arabisch (s. Lerchundi, Vocabulario español-arábigo S. 224 b s. convidar.

[33]) OG.: jási iḍárĕnens es nahm seine Beine = es lief hurtig davon.

[34]) Das eigentliche Šilḥa-Wort für Feuer ist tâkät.

[35]) Fem. zu drîuš, merkwürdige Deminutivbildung von derwîš.

[36]) Für trät-tsġt.

[37]) Ueber marokkan. Geldverhältnisse s. Lerchundi, Rudimentos del Arabe vulgar, 2ª Edic., Tánger 1889, S. 384 ff.; auch A. v. Conring, Marroco, Berlin 1884, S. 236 ff. Der Mitḳâl hat also etwa den Werth von 40 Centimes.

[38]) s. Max Quedenfeldt in Zeitschrift für Ethnologie, Jahrg. 1889, S. 198, Anm. 2.

[39]) s. zunächst Dozy, Supplément I, 430 b دربالة vétement usé (Dombay), dann Delphin, Recueil de Textes, 101 (٣).

[40]) Für Kameel hört man bald arꜥam, bald aram.

[41]) girgâꜥ marokk.-arab. = Nuss (bezw. Nüsse) hat schon Dombay, Grammatica linguae mauro-arabicae, Vindobonae 1800, S. 71 (nuces = كْرڭاع); merkwürdigerweise fehlt es bei Dozy, Supplément.

[42]) mit ح auch Lerchundi, Vocabulario 719 b sandia (Wassermelone) = دلّاحة; sonst im Maghreb ja دلّاعة bezw. دلّاع (s. Dozy, Supplém. I, 457 b).

[43]) Die Ḥâḥa-Šlûḥ wohnen an der Küste zwischen Mogador (nö.) und Agadîr Iġêr (südl.); vgl. Quedenfeldt, l. c. 94 ff.

[44]) Die Ašṭuk-Šlûḥ wohnen an der Küste weiter südl. vom Agadir Iġêr der vor. Anm.; vgl. Quedenfeldt, l. c. 164 ff.; René Basset, Sidi Brahim de Massat, S. 8, Anm. 1.

[45]) Wie viele Wörter des Berberischen ist ikîker römischen Ursprungs (= cicer); vgl. z. B. ásnus Eselchen (s. Quedenfeldt, l. c. S. 200, Z. 5 ff.).

Uebersetzung.

I. Die Geschichte von einem Könige und seinen drei Töchtern. 385

Es war einmal ein König, der hatte drei Töchter. Eines Tages rief er seine jüngste Tochter herbei und sprach zu ihr: „Meine Tochter, liebst du mich oder nicht?“ Sie antwortete ihm: „Ich liebe dich, mein Vater, wie Gold.“ Da versetzte er: „Gut, mein Kind!“ Dann rief er die zweite her und fragte sie: „Liebst du mich, meine Tochter?“ Sie versetzte: „Mein Vater, ich liebe dich wie Diamanten.“ „Recht so“ versetzte er. Sie verliess ihn, und er rief noch die dritte herbei und fragte sie ebenso. Die versetzte: „Vater, ich liebe dich wie Salz.“ Da rief der König: „Weg von mir! Du bist meine Tochter nicht (länger)!“ Das Mädchen ging fort und wanderte in die weite Welt, bis sie schliesslich zum Hause eines anderen Königs kam. Sie begab sich hinein zu den Bewohnern dieses Hauses und fragte sie: „Wünscht

ihr, dass ich in euren Dienst trete?" Man fragte sie wieder: „Was willst du arbeiten?" „Ich will das Kochgeschirr waschen", versetzte sie. „Gut", antwortete man ihr. Nun begann das Mädchen die Töpfe zu waschen und das Kochen zu lernen, bis sie eine Köchin wurde.

Als nun dieser König eines Tages eine Festlichkeit vorhatte, lud er den ersten König dazu ein, den Vater des Mädchens. Da kam denn auch ihr Vater zu dem zweiten Könige und blieb dort. Jetzt sprach das Mädchen: „Ich werde dem Könige das Mittagsessen kochen." „Gut", versetzte man. Das Mädchen machte sich nun ans Werk, kochte aber das Essen ohne Salz. Als das Essen gar gekocht war, steckte sie ihren Fingerring mit hinein, dann verliess sie das Zimmer. Man brachte das Essen dem Könige; der sprach: „Im Namen Gottes!" und entdeckte bald, dass kein Salz an der Speise war. Da wunderte er sich sehr über diese Art zu kochen. Er untersuchte das Gericht näher und fand darin den Ring. Sofort rief er: „Bringt mir das Mädchen, das dies Gericht gekocht hat, herbei!" Man holte das Mädchen. Da zog sie der König an sich, fiel ihr um den Hals und küsste sie und nahm sie mit nach Hause. — Lebt wohl, Zuhörer!

II. Die Geschichte von dem Menschen und den Thieren, die er aus dem Brunnen emporzog.

Es war einmal ein Mann, der ging auf eine Reise und gelangte in eine Einöde; da ward er durstig. Er begab sich zu einem Brunnen und wollte von dessen Wasser trinken. Als er in den Brunnen hinabschaute, riefen ihm eine Anzahl Thiere von unten zu, — und zwar ein jedes sagte ihm: „Zieh' mich zuerst hinauf!" Der Mann nahm seine Schärpe ab und liess sie in den Brunnen hinab. Eine Schlange biss sich in sie fest, und die zog der Mann empor. Als er die Schlange emporgezogen hatte, da sprach sie zu ihm: „Hüte dich vor dem Menschenkinde (unten)! Zieh' den nicht herauf! Denn an ihm ist nichts Gutes!" Hierauf löste die Schlange ein wenig von ihrer Haut los und gab ihm das Stück, mit den Worten: „Wenn du meiner einmal nöthig haben solltest, so musst du diese Haut verbrennen, und dann werde ich kommen!" Nach diesen Worten verliess ihn die Schlange.

Der Mann liess seine Schärpe wiederum in den Brunnen hinab und zog diesmal eine Ratte empor. Als er die bis hinauf gezogen hatte, sprach sie zu ihm: „Hüte dich vor dem Menschenkinde (unten)! Zieh' ihn nicht empor! Denn an ihm ist nichts Gutes!" Hiermit nahm die Ratte einige von ihren Haaren und gab sie dem Menschen und sprach: „Wenn du meiner einmal bedürfen solltest, so verbrenne diese Haare! Dann werde ich zu dir kommen!" Dann verliess ihn die Ratte.

Der Mann schaute nun wiederum in den Brunnen hinab; da

sprach zu ihm jener andre (Mensch), der unten im Brunnen war: „Alle diese Geschöpfe hast du emporgezogen, nur mich nicht, der ich doch ein Mensch wie du bin. Ich bin dein Bruder, und du willst mich nicht emporziehen?“ Da betrachtete der Mann die Dinge, wie sie waren, und wurde andrer Ansicht. Er liess seine Schärpe hinab und zog den Menschen empor. Als er ihn emporgezogen hatte, setzte er seine Reise fort. Dann gelangte er nach einer Stadt, erwarb sich in ihr ein Haus, heirathete und blieb dort wohnen. Er lebte ruhig weiter, bis ihm eines Tages einfiel: „Wahrhaftig, ich muss doch einmal die Ratte auf die Probe stellen!“ Da nahm er die Haare her, verbrannte sie, — und die Ratte kam herbei. Zu ihr sprach der Mann: „Ich möchte, dass du mir den Schatz des Königs herholest!“ Die Ratte versetzte: „Hol' einen Korb her und setze ihn vor das Stadtthor hin! Wenn es Morgen wird, musst du ihn dann wieder vom Stadtthore heimholen!“ „Gut!“ versetzte der Mann und stellte einen Korb neben das Stadtthor hin, wie ihm ja die Ratte gesagt hatte. Als es dann Morgen wurde, begab er sich hin und fand den Korb voller Goldstücke.

So wiederholte sich das eine Reihe von Tagen; da merkte der König, dass ihm Geld abhanden kam. Er liess nun in der Stadt verkünden und den Leuten melden: „Wer mir denjenigen, der den Schatz bestohlen hat, herbeibringt, dem gebe ich meine Tochter 386
und die Hälfte meiner Herrschaft!“ Da kam ein Jude her und erklärte dem König: „Ich werde dir den bringen, der deinen Schatz bestohlen hat.“ Der König versetzte: „Gut! Bring' ihn her!“ Der Jude machte sich nun ans Werk und durchsuchte das Schatzhaus des Königs, konnte aber nicht entdecken, wo die Diebe hereingekommen waren. Da befahl er: „Schafft mir Stroh herbei!“ Man brachte ihm eine Strohmatratze. Die brannte der Jude an und ging dann aus dem Schatzhause hinaus. Nun passte er auf, wo wohl Rauch herausdringen würde. Bald entdeckte er, dass aus dem Loche einer Ratte der Rauch herausdrang. Drum sprach er zum Könige: „Das Geld hier schleppen R a t t e n fort!“ Der König aber rief (unwillig): „Nehmt den Juden! Schlagt ihm den Kopf ab!“

Als nun der König dieselben Worte wie vordem in der Stadt ausrufen liess, kam zu ihm derjenige, den (sein Freund) aus dem Brunnen gezogen hatte, und sprach: „Ich werde dir den herbeiholen, der dir dein Schatzhaus bestiehlt! Er ist jetzt“, sagte er weiter zum Könige, „an dem und dem Orte!“ Da liess der König Polizeisoldaten herbeikommen und befahl ihnen: „Bringt mir den und den Menschen her!“ Die brachten ihn, und der König steckte ihn ins Gefängniss. Drei Tage gab er ihm Frist, um ihm (darnach) den Kopf abschneiden zu lassen. Der Mann verbrachte nun einen Tag im Gefängnisse, — am zweiten Tage aber verbrannte er die Haut der Schlange; da kam die herbei und fragte ihn: „Was fehlt dir?“ Es versetzte ihr der Mann: „Ich verlange bloss

von dir, dass du mich von hier wegbringst.“ Die Schlange sprach nun: „Ich werde zum Königssohne gehen und mich ihm um den Hals ringeln.“

Die Schlange machte sich gegen Mitternacht auf, begab sich ins Zimmer zum Königssohne und ringelte sich ihm um den Hals; ihren Kopf steckte sie in seine Nase. Der Junge wachte auf und schrie. Da sprang sein Vater herbei und entsetzte sich. Er gab sogleich Befehl und liess die Aïssaouas [46]) herkommen. Die begaben sich nach dem Palaste des Königs: wer von ihnen aber seine Hand an die Schlange legte, den biss sie.

Jetzt wollen wir die Erzählung wieder auf den Gefangenen bringen! Der sagte im Gefängniss fortwährend (für sich hin): „Wenn der König wüsste, was er zu thun hätte, so würde er mich in Freiheit setzen, und ich würde die Schlange hinaus in die Wüste jagen.“ Der Wächter (des Gefängnisses) hörte diese Worte und ging und berichtete sie dem Könige. Der befahl: „Setzt jenen Mann in Freiheit und bringt ihn hierher!“ Man befreite ihn aus dem Gefängnisse und führte ihn vor den König. Vor dem verbeugte er sich und erklärte ihm: „Ein Mittel gegen diese Schlange bietet nur das Gehirn eines Menschen, und zwar dasjenige eines ganz bestimmten Menschen.“ (Er meinte nämlich den,) den er aus dem Brunnen gebracht hatte. Da befahl der König: „Bringt das Gehirn jenes Mannes!“ Sogleich brachen die Polizeisoldaten auf und schlugen mit Beilen, die sie mitgenommen hatten, ihm den Kopf ab und auseinander, nahmen das Gehirn heraus, thaten es in eine Schüssel und brachten es dem Könige. Der befahl: „Gebt dem hier das Gehirn!“ Der Mann nahm es und brachte es der Schlange.

Da liess die Schlange vom Halse des Prinzen los. Der Mann aber hielt für sie eine Falte (seines Burnus) in Bereitschaft, und in diese kroch die Schlange. Als sie ganz hineingekrochen war, da schaffte der Mann das Thier ins Freie, liess es dort los und begab sich wieder zum Könige. Der König aber gab ihm seine Tochter zur Frau und schenkte ihm die Hälfte aller seiner Güter. Der Mann heirathete also, und der König veranstaltete ihm selbst die Hochzeitsfeier. — Dort habe ich sie zuletzt gesehen und bin dann hierher gekommen. Auch habe ich etwas Honig und Butter, sowie Hühner auf jener Hochzeit zu essen bekommen. — Lebt wohl!

III. Die Geschichte vom Wolf und dem Igel und dem Herren des Gartens.

Der Wolf machte sich einst mit dem Igel auf — Beide waren also Freunde und trieben zusammen Ackerbau — und baute mit ihm Zwiebeln. Als die Zwiebeln reif waren, da fragte der Igel

46) Die nordafrikanische religiöse Brüderschaft des Schlangenbeschwörers Sidi mhammed ben ʿAisa, der vor etwa 400 Jahren in Miknås (Marokko) lebte, ist ja bekannt genug.

den Wolf: „Was willst du nun? Das Gute und Rechte, das oben ist, — oder das Schlechte und Unrechte, das unten ist?“ Der Igel wollte ihn nämlich betrügen und ihm die Blätter aufhängen, um selbst die Zwiebeln —, die ja unten sind, — zu erhalten. Der Wolf versetzte also auf jene Frage: „Ich will das Gute und Rechte; denn was sollte ich mit dem Schlechten und Unrechten anfangen?“ Jetzt sprach der Igel: „Ich werde dir gegenüber aber nicht zurücktreten!“ Der Wolf versetzte: „Ich habe dir nicht gesagt, dass du das thun sollest!“ „Nun, dann mähe deine Blätter!“ sprach der Igel. Der Wolf schnitt nun die Blätter ab, der Igel aber grub die ihm zukommenden Zwiebeln aus und legte sie nebeneinander in die Sonne. Auch der Wolf legte die Blätter, die er erhalten hatte, nebeneinander hin. Der Igel verliess dann den Wolf.

Als nun die Blätter, die der Wolf erhalten hatte, trocken geworden waren, da äusserte der Igel ihm gegenüber: „Ich will meine schöne Ernte nun worfeln.“ „Wie willst du das machen?“ fragte der Wolf. Der Igel erwiderte: „Heb' deine Augen nur auf! Dann wirst du's schon entdecken!“ Der Wolf behielt ihn 387 beständig in den Augen; der Igel wartete nun, bis es einmal sehr windig war: da worfelte er die Zwiebeln. Sogleich machte sich auch der Wolf ans Werk und worfelte jene trocknen Blätter; doch der Wind führte sie ihm allesammt fort. Dann verliess der Igel den Wolf und lachte ihn aus; er nahm seine Zwiebeln, brachte sie nach Hause, schaffte sie an einen guten Platz und ass von ihnen. Der Wolf sprach zu ihm: „Man weiss[47]), was du gethan hast!“ Der Igel versetzte: „Damit du ja das Rechte bekämest (hatte ich das Alles angestellt)!“

Einst sprach der Wolf zu ihm: „Auf! Wir wollen den Acker wieder in Gemeinschaft bebauen!“ „Gott wende Alles zum Besten!“ versetzte der Igel. Nun pflügten sie. Dann verliess der Igel den Wolf; und als der Weizen reif war, da sprach der Igel zum Wolfe: „Ja! Sag' ja nicht, ich hätte dich betrogen! Wähle selber, was du haben willst! Willst du das Schlechte und Unrechte, was unten ist, oder das Gute und Rechte, das oben ist?“ Denn der Igel wusste wohl, dass der Wolf aufpassen würde; er hatte bekanntlich das Untere, der Wolf hatte das Obere erhalten. Der Wolf sprach deshalb: „Einmal trifft's den Mann, aber dann weiss er darum! Ich will also das Schlechte und Unrechte, das unten ist; du kannst das Obere nehmen!“ Der Igel versetzte: Nein, nein! Du musst das Obere nehmen! Ich will das Untere nehmen!“ „Zu spät für dich[48])!“ erwiderte der Wolf, „du wirst mich diesmal nicht wieder hereinfallen lassen! Ich kenne deine Absicht!“ Der Igel that nun, als ob er weinte, und wehklagte. Der Wolf rief

47) Wörtl. „er weiss“; es ist wohl âlla Gott zu ergänzen.

48) Wörtl. sie ist an dir vorübergegangen (d. h. die Sache = tagắusa).

ihm zu: „Auf! Zieh' du aus! Ich will auch ausziehen!" Da machte sich der Igel ans Werk und zog die Weizenähren oben vom Halme und liess den Halm für den Wolf stehen; der erntete Halme. Dann verliess ihn der Igel. Doch als der Weizen ausgetrocknet war, da breitete er ihn hin und drasch. Jetzt fielen die Körner aus der Aehre. Auch der Wolf begann zu dreschen, doch er erhielt nur Stroh! Der Igel verzehrte nun seinen Weizen, der Wolf aber weinte und wunderte sich über die Thaten des Igels.

Einst begann der Wolf: „Lass uns nach einem Garten gehen! Denn sein Besitzer ist fortgegangen, und der Garten ist voller Feigen und Trauben." „Wohlan denn!" entgegnete der Igel. Nun brachen beide zusammen auf und betraten den Garten. Wenn nun der Igel eine Weinbeere frass, so ging er allemal hin und probirte dort, wo er hereingekrochen war (ob er wieder hinauskönnen würde); denn das Loch, durch das er in den Garten gekommen war, war, wie er sah, eng, und er fürchtete, dass ihn, wenn er zuviel frässe, das Loch nicht mehr durchlassen, und dass ihn, wenn er keinen Ausgang fände, der Besitzer des Gartens festnehmen möchte. Der Wolf aber frass Feigen, bis er sie satt hatte; dann ging er noch zu den Weintrauben und frass von ihnen, bis sein Bauch wie der eines Ochsen war. Als nun der Igel aus dem Garten hinauskroch, sprach er zum Wolf: „Du Judenkind, — da kommt der Herr des Gartens!" Nun lief der Wolf nach der Stelle, wo er hereingekommen war, konnte aber nicht wieder hinauskriechen. Da rief er nach dem Igel und sagte ihm: „Wenn du weisst, was rechte Freundschaft und Bruderschaft ist, so musst du mir jetzt rathen, was ich thun soll!" Der Igel versetzte: „Ich kann dir nichts anderes anrathen, als dich todt zu stellen und dich in dem Wassergraben hier langauszustrecken; ferner musst du dir ein paar gestossene Aprikosenkörner in den After stecken und dein Maul aufsperren, — kurz, thun als ob du todt seist! Wenn dich dann der Herr des Gartens findet, so wird er dich beim Schwanze fassen und dich auf die Seite hier[49]) werfen. Dann kannst du ruhig ausreissen!"

Der Wolf that so, wie ihm der Igel gesagt hatte, und als der Herr des Gartens kam und den Wolf fand, dem die Ameisen kleine Theilchen von (Aprikosen)körnern aus dem After trugen, da rief er aus: „Guter Gott! Guter Gott! Der Herr möge über dich richten, du Plagegeist!" Hiermit nahm er ihn beim Schwanze und warf ihn auf die Aussenseite (des Gartens). Der Wolf machte sich davon, der Herr des Gartens aber rief ihm nach: „Hah! Ich kenne dich schon unter den Wölfen! Guck' dein Schwänzchen an, was mit dem geschehen ist!" Als der Wolf sich nun den Schwanz

49) Der Igel befindet sich jenseits der Gartenmauer (ausserhalb des Gartens).

besah, fand er, dass ihm ein Stück Fell fehlte!“ Gleich rief er mit Geschrei den Igel herbei und sprach zu ihm: „Ich bin herausgekommen und habe so gethan, wie du mir gesagt hattest, aber der Mann hatte mich bei meinem Schwanze gepackt und hat mir da ein Stück von ihm abgebrochen. Ich habe zu ihm gesagt: „„Haha! Ich habe dich angeführt!““ er aber hat zu mir gesagt: „„Haha! Ich kenne dich unter den Wölfen! Dein Schwanz ist zerbrochen! Ich werde zum Richter der Wölfe gehen und dich verklagen; und wo du auch sein mögest, — er wird dich schon von dort herbeischaffen, und du musst bezahlen, was du mir im Garten weggefressen hast! Du und die Uebrigen!““

Da sprach der Igel zum Wolfe: „Schön! Sei still! Sag' es Niemandem! Geh' hin, rufe die Wölfe zusammen und sage ihnen: „„Bei mir soll gedroschen werden, — schickt mir Tagelöhner dazu!““ An demselben Tage rief denn auch unser Wolf die Wölfe alle zusammen und bat sie, für ihn gegen Tagelohn zu dreschen. Der Igel nahm sie dann insgesammt her und band allen die Schwänze mit einem dünnen Seile zusammen, damit sie so der Wolf auf die Tenne triebe. Der Igel ging aber unterdessen zum Windhund und sprach zu ihm: „Komm und sei lustig! Die Wölfe dreschen jetzt!“ Der Igel kam nun wieder, lief zuerst zu seinem Freunde (zum 388 Wolf) und sprach zu dem: „Spute dich und reiss' aus! Ja, die Windhunde sind da!“ Dadurch wollte der Igel nämlich die Wölfe ängstigen, damit der eine den andern (am Schwanze) zerren möge, sodass die Schwänze Aller ein Stück verlieren möchten, wie der seines Freundes; denn dann konnte der Herr des Gartens diesen aus den Wölfen nicht herausfinden. Der Wolf also rannte zu den Uebrigen und sprach zu ihnen: „Ihr Judenkinder! Windhunde über euch!“ Kaum hörten die Wölfe von Windhunden reden, als ein jeder von ihnen nach einer anderen Richtung zerrte, und sie sich so gegenseitig die Schwänze abrissen. Einer verletzte den andern und riss ihm den Schwanz ab.

Der Besitzer des Gartens hatte sich unterdessen zum Richter der Wölfe begeben und hatte seine Klage vorgebracht. Der Richter fragte ihn: „Kennst du den Gesellen, oder nicht?“ „Ich kenne ihn“, versetzte der Mann, „sein Schwanz ist abgebrochen. Ich fand den Wolf nämlich in meinem Garten, — da that der Judenjunge, als ob er todt wäre. Ameisen und Fliegen krochen ihm (hinten) hinein. Ich nahm ihn beim Schwanze; da liess er den Schwanz (in meiner Hand).“ Der Richter der Wölfe liess nun ausrufen, dass sie allesammt herbeikommen möchten, jeder Wolf und jede Wölfin. Als sie sich eingefunden hatten, da machte der Richter die Entdeckung, dass bei der Hälfte von ihnen der Schwanz abgerissen war. „Ist hier dein Freund?“ fragte der Richter der Wölfe, aber der Besitzer des Gartens konnte ihn aus der Schaar der übrigen Wölfe nicht herausfinden. Da sprach der Richter: „Ich kann keinen von ihnen in Strafe nehmen.“ Der Besitzer des

Gartens aber sagte: „Nun ich will schon aufpassen, bis ich einen
15 von ihnen erwische, der Schadenersatz leistet!“ Da sprach der
Richter: „Ihr Thiere! Also, wen der Mensch hier (bei einem
weiteren Diebstahle) ertappt, der soll ihm alles das bezahlen, was
ihm entwendet worden ist!“ Die Wölfe versetzten: „Wen er ertappt, der soll zahlen!“

Der Besitzer des Gartens ging nun wieder fort. Dann rührte
er Mehl und Pfeffer (in Wasser) ein und besprengte mit dieser
Masse die Weintrauben und die Feigen, damit der, der von den
Früchten ässe, immer keuchen müsse. Der Wolf ging nun wieder
hin und frass von den Früchten, bis er satt war. Als er hörte,
dass der Besitzer des Gartens kam, machte er sich aus dem Staube;
dem Besitzer rief er aber noch zu: „Hah! Ich habe dich an-
20 geführt, du Hurenkind!“ Er schimpfte also auf den Besitzer des
Gartens. Der aber rief ihm zu: „Niemand anders ist ein Hurenkind als du, der den Pfeffer gegessen hat! Nun ist dir's eine
Unmöglichkeit, dass dich der Pfeffer in Ruhe liesse und nicht
bewirkte, dass du immer keuchend achachachacha . . . .
sagen müsstest, wenn du zu den Leuten kommst! Ich aber werde
nun gleich zu dem Richter gehen, damit er alle Wölfe herbeirufe: und derjenige, in dessen Munde er Pfeffer entdeckt, soll mir
bezahlen!“

Der Wolf ging nun zu seinem Freunde, dem Igel, und sprach
25 zu ihm: „Was denkst du über meine Angelegenheit? Ich habe
gepfefferte Trauben gegessen, und es ist mir nun unmöglich ruhig
zu sein und nicht zu keuchen! Der Besitzer des Gartens aber ist
nun hingegangen, um mich beim Richter zu verklagen!“ Da versetzte der Igel: „Wenn die Reihe an dich kommt, so tritt vor
den Richter hin und sage zu ihm: „„Mein Herr, wir haben daheim
ein Mädchen, das heisst Tattach Ifachachachachacha . . . . . .“ “
und bewirke (durch die Nennung dieses endlosen Namens), dass
sich der Richter und der Herr des Gartens ärgert, und du (ohne
weiter angehalten zu werden) bei ihnen vorbeikommst.“

Der Richter sandte nun zu den Wölfen und liess ihnen sagen,
30 dass sie alle zusammenkommen sollten. Das thaten die und fanden
sich beim Richter ein. Zu ihm sprachen sie: „Befiehl, Herr!
Wir hören und gehorchen!“ „Wer hat jetzt wieder dem Besitzer
des Gartens einen Schaden zugefügt?“ fragte nun der Richter.
Die Wölfe versetzten: „Gott helfe uns! Wo wir auch sein mögen,
— der Mann will uns doch immer nur lästig sein! Wir werden
ihm das nicht verzeihen, was er an uns verschuldet hat!“ Der
Richter versetzte: „Sagt das nicht, ihr böse Saat, bevor ihr
wisst, ob sein werther Freund sich nicht unter euch befindet!
35 Denn der Betreffende hat Pfeffer gegessen, und es wird ihm unmöglich sein nicht zu keuchen!“ Nun befahl der Richter: „Geht
an diesem Manne hier vorüber, einer nach dem andern!“ Das
thaten sie. Als nun die Reihe an den Traubendieb kam, da

musste der über den Herrn des Gartens und über den Richter lachen. Und als er vor sie trat, begann er, zum Richter gewandt: „Herr, ich habe eine Schwester, die ist sehr schön, sie heisst Tattach lfachachachachachacha ....“ Da kam er (ohne weiter angehalten zu werden) beim Richter und beim Herrn des Gartens durch. — Lebt wohl!

IV. Die Geschichte vom Esel, dem Hahne, dem Hammel und dem Windhund.

Es geschah einmal, als noch Alles auf der Welt reden konnte, dass mehrere Thiere zusammentrafen, nämlich ein Esel, ein Hahn, ein Hammel und ein Windhund, und in der Welt umherreisten, wobei sie schliesslich in eine Einöde gelangten, in der sie sich eine Hütte bauten. Da blieben sie wohnen, assen und tranken. Einst ging der Hahn spazieren und gelangte dabei zu einem Getreidekeller, der mit Gerste ausgefüllt war; von der ass er täglich. Die Mütze des Hahnes sah nun sehr schön roth aus. Das stieg dem Esel in den Kopf, und er fragte den Hahn: „Was ist's nur mit deiner Mütze, dass sie so roth aussieht?“ Der Hahn versetzte: 389
„(Lass das nur!) Ich will dir ein gutes Beutestück zeigen; aber du darfst Niemandem hiervon erzählen!“ Der Esel versetzte: „Nur zu! Zeige es mir!“ Nun ging der Esel mit dem Hahne hin, und als ihm der den Gerstenkeller gezeigt hatte, da frass der Esel solange davon, bis er satt war. Dann begab er sich wieder zu seinen Genossen und sagte zu ihnen: „Bitte! Erlaubt mir doch ein wenig ya zu schreien!“ Jene versetzten: „Nun, ein Löwe hält sich doch hierherum auf; der wird uns wohl Alle auffressen!“ „Das wird er nicht!“ versetzte der Esel. Die Thiere sprachen: „Wohlan denn! Los!“ Nun lief der Esel fort, schlug mit den Hinterbeinen aus und sprang umher und yate dazu. Da hörte ihn der Löwe und kam und wollte ihn auffressen.

„Bitte“, sprach der Esel nun zum Löwen, „geh doch mit mir zu meinen Genossen und friss uns lieber ohne Ausnahme auf!“ Der Löwe ging mit ihm zu seinen Freunden; als die ihn aber von ferne erblickten, steckten sie die Köpfe zusammen und fragten sich: „Wie wollen wir dem Löwen begegnen, den der Esel herbringt?“ Da begann der Hammel: „Ich werde ihm einen Stoss zwischen die Augen versetzen!“ Der Hahn erklärte: „Ich werde ihm die Augen ausbohren!“ Der Windhund sagte: „Ich werde ihn in die Kehle beissen, bis er kalt ist!“ Das fand man als das Richtige. Bald war der Löwe zu ihnen gelangt, und sie begrüssten ihn mit den Worten: „Sei willkommen, Onkel Löwe!“ Der Löwe hatte noch nicht einmal Platz genommen, als ihm der Hammel auch schon einen Stoss zwischen die Augen versetzte, während der Hahn herbeisprang und ihm die Augen ausbohrte, und der Windhund sich auf ihn stürzte und ihn in die Kehle biss. Da starb natürlich der

Löwe. Nun zogen sie ihm das Fell ab, — der Windhund frass das Fleisch —, und sie hoben sich die Haut auf.

Sie lebten nun ruhig weiter. Der Esel aber ging wieder aus und frass das Getreide. Eines Tages erklärte er wieder seinen Freunden: „Ich muss ya schreien!" „Sei doch still, du Unglücklicher von den Eseln!" antworteten sie ihm. Er erwiderte: „Ich muss durchaus yaen!" „Nun, dann zu!" sagten die Andern. Hierauf begann der Esel zu brüllen; da kam wieder ein Löwe zu ihm hin. Als nun die andern Thiere den Löwen von ferne erblickten, da bedeuteten sie den Hammel: „Du musst immer und immer das Löwenfell herbeibringen! Hast du es das erste Mal hergeholt, so sage ich[50] zu dir, es sei nicht das richtige; dann musst du es wieder herbringen. So musst du es immer wiederholen!" Als nun der Löwe kam, da sagte man zu ihm: „Sei willkommen!" Zum Hammel sprach man alsdann: „Bring' einen Teppich!" Nun ging der Hammel hin und holte den Löwenfellteppich. „Das ist er nicht!" sagte er[50]. Der Hammel ging wieder ab und brachte dasselbe Fell wieder. Wieder sagte er[50] ihm: „Das ist nicht das richtige!" Nochmals brachte es der Hammel, und abermals hiess es: „Das ist es nicht!" Da sprach der Löwe bei sich: „Die hier haben jedenfalls alle Löwen in dieser einsamen Gegend getödtet!" Hierauf sprang der Löwe in die Höhe und floh hinweg, denn er hatte Angst, dass sie ihn auch tödten möchten. Desshalb machte er sich aus dem Staube.

Der Löwe floh also weg und gelangte zu den wilden Thieren, die in jener einsamen Gegend wohnten, und sprach zu ihnen: „Hier hausen vier Geschöpfe, nämlich ein Esel, ein Windhund, ein Hahn und ein Hammel, die alle Löwen in dieser Einöde hier getödtet zu haben scheinen!" Die Thiere beriethen sich nun in betreff jener vier Geschöpfe, um zu ihnen hinzugehen. Die Vier flohen aber davon, verliessen ihren Wohnplatz und stiegen auf einen Baum; auf dem hielten sie sich bis zum nächsten Morgen verborgen. Da kamen die übrigen Thiere und hielten unter dem Baume einen Markt ab. Die gesammten Thiere versammelten sich also. Als aber die Hyäne kam, und der Esel von ihr Witterung bekam[51], da fiel er (vom Baume) zwischen die Thiere hinein. Der Windhund aber rief, und zwar so, dass es die Thiere unten hören konnten: „Pack' das Grösste von ihnen!" Als die Thiere das hörten, da hoben sie die Beine schleunigst auf (und flohen), das eine hierhin, das andere dorthin. Denn ein jedes dachte, es selber sei vielleicht „das grösste". Jene aber stiegen vom Baume herab und gingen heim.

Die Thiere liessen einige Zeit verstreichen und dann beriethen

50) Der Hahn?

51) OG.: kein Esel kann den Geruch einer Hyäne vertragen; wenn er an einem Platze vorbeikommt, wo sich eine Hyäne befindet, so fällt er sogleich zu Boden und streckt die Beine von sich.

sie sich wieder (wie sie wohl den vier Spiessgesellen etwas anhaben könnten). Da begann das Schwein: „Ich werde sie euch herbeischaffen!" „Gut!" versetzte man. Nun begab sich das Schwein zu den vier Thieren und sagte zu ihnen: „Ich lade euch hiermit ein." „Schön!" versetzten sie, — „doch unter einer Bedingung." „Welche ist die?" fragte das Schwein. Die Thiere versetzten: „Du musst uns alle unsere Kleider tragen." Das Schwein entgegnete: „Recht so!" Nun packten sie dem Schwein gehörig Stroh auf den Rücken; dann sprach der Hahn zu ihm: „Ich will oben auf den Sachen reiten." Das Schwein hatte nichts dagegen. Der Hahn setzte sich nun auf dieses Stroh oben daranf, hatte aber Streichhölzchen mitgenommen, und als er davongeritten nnd ins Freie gelangt war, da legte er Feuer an das Stroh. Er selbst sprang auf den Boden; das Schwein aber setzte seine (Beine) in rasche Bewegung: doch überall, wohin es kam, liess es eine Feuersbrunst zurück, und in Kurzem waren die Behausungen aller Thiere verbrannt. Da fanden die Vier endlich Ruhe.

V. Die Geschichte von der Katze und der Maus. 390

Die Katze sprach eines Tages zur Maus, als sie sie traf: „Ich will auf die Pilgerfahrt gehen!" Die Ratte versetzte: „Nur zu! Gott gebe, dass sie gut von Statten gehe!" Die Katze brach auf, blieb einen Monat weg, kam dann wieder zur Maus und sprach zu ihr: „Da bin ich von der Pilgerfahrt zurück!" „Das glaube ich dir nicht!" versetzte die Maus. Da sprach die Katze: „Hier ist ja der Stanb noch auf meinem Rücken." Die Maus kam näher zur Katze, um sich den Staub von der Strasse nach Mekka anzusehen, — da machte die Katze einen Sprung nach ihr. Die Maus floh davon nnd rief aus: „Viel besser kann, scheint es, der springen, der in Mekka war, als der, welcher nicht dort gewesen ist!"

VI. Die Geschichte vom Skorpion und der Enle.

Als die Thiere hingingen, um (vom Schöpfer) Köpfe zu erhalten, da bekam die Eule natürlich auch einen. Auf dem Heimwege traf sie den Skorpion; der fragte sie: „Wo bist du gewesen?" Die Eule versetzte: „Ich habe einen Kopf erhalten." Da sprach der Skorpion: „Wenn man dir so einen wie den jetzigen gegeben hat, so mag ich überhanpt keinen haben!" Deswegen hat der Skorpion keinen Kopf.

VII. Die Geschichte von der Enle [52]).

Es war einmal eine Frau, die war arm. Sie besass einen Sohn nnd eine Ziege. Der Junge war ein wenig schwachsinnig. Er trieb

52) Als Dschuha-Geschichte s. diese Erzählung bei Auguste Mouliéras, Les Fourberies de Si Djeh'a, Paris 1892, S. 118, Nr. XXXVIII (Si Djeh'a et le trésor); vgl. dazu Basset's Register, S. 75 (dess. Werkes).

die Ziege regelmässig auf die Weide. Als sie eines Tages gar nichts zu essen hatten, da sprach seine Mutter zu ihm: „Auf, mein Junge! Verkauf' die Ziege, damit wir uns etwas zu essen kaufen können!" „Gut, Mutter!" versetzte der Junge und nahm die Ziege mit hinaus in die Wüste. Dort fand er eine Eule. Die Eule sprach zu ihm: „Kuhk". Er fragte: „Du willst die Ziege kaufen?" — „Kuhk!" — „Wieviel?" — „Kuhk!" — „Zehn Mitkal?"[37]) — „Kuhk". — „Gott gebe dir Glück (zu deinem Kaufe)!" — „Kuhk!" — „Gieb mir das Geld!" — „Kuhk!" — „Bis morgen willst du Zeit?" — „Kuhk!" — „Schön! Also, abgemacht!"

Nun ging er wieder weg und kam zu seiner Mutter. Die sagte zu ihm: „Gieb mir das Geld, mein Söhnchen!" Er versetzte: „Ich habe den Leuten bis morgen Frist gegeben." „Wem hast du denn die Ziege verkauft?" fragte die Mutter. Der Junge versetzte: „Einem Vogel, der immer „„kuhk"" sagt; mit ihm habe ich auch ausgemacht, dass er mir morgen das Geld geben soll."

Am folgenden Morgen begab er sich wieder nach der einsamen Stelle und fand auch dort richtig die Eule. Zu der sprach er: „Gieb mir das Geld!" „Kuhk!" versetzte sie. Da nahm der Junge Steine und warf nach dem Vogel; der flog weg und kroch in ein Loch. Der Junge folgte ihm nach, kroch auch in das Loch und entdeckte darin einen Topf voll Geld. Von dem Gelde nahm er 10 Mitkal und sprach: „Ich will nicht mehr, als ich zu bekommen habe." Dann ging er weg und schaffte das Geld zu seiner Mutter.

Seine Mutter fragte: „Wo hast du denn das Geld gefunden, mein Junge?" Er antwortete ihr: „Mutter, ich ging dem Vögelchen nach, und das kroch schliesslich in ein Loch; in dem fand ich einen Topf mit Geld und davon nahm ich mir soviel, als ich zu bekommen hatte." „Weisst du noch, wo das war?" fragte die Mutter. „Gewiss, Mutter!" entgegnete er. Sie sprach: „Da musst du morgen mit mir hingehen." Er versetzte: „Gern, liebe Mutter!"

Da machte sich seine Mutter dran und kochte Bohnen und Kichererbsen [53]); das that sie dann in einen Sack. Hierauf legte man sich schlafen. Als es Morgen geworden war, sprach seine Mutter: „Auf, mein Söhnchen!" Sie brach nun mit ihm zusammen auf und beide gelangten nach jener Stelle. Sie krochen in das Loch. „Wo ist der Topf?" fragte seine Mutter. „Hier, Mutter!" entgegnete der Junge. Nun nahm sie das Geld und kroch wieder aus dem Loche. Der Junge kroch auch hinter ihr hinaus. — Seine Mutter warf aber nun fortwährend Bohnen und Kichererbsen in die Luft empor. Der Junge aber hob dies jedesmal auf. So gingen sie immer weiter und gelangten schliesslich nach Hause.

53) Vgl. Stumme, Tunisische Märchen und Gedichte, Bd. II, S. 131 (der Wurstregen).

Die Mutter brachte das Geld ins Haus hinein und vergrub es unter dem Erdboden.

Der Junge ging dann wieder weg und erzählte den Leuten, die er traf: „Meine Mutter hat Geld gefunden!“ Da fragten ihn die Leute natürlich: „Wo hat sie es denn gefunden?“ „In der Wüste,“ versetzte er. „Wann denn?“ fragte man wieder. Er sprach: „An dem Tage, wo es Bohnen und Kichererbsen regnete.“ Da lachten die Leute und dachten, er sei verrückt geworden. — Hätte seine Mutter vorher nicht so gehandelt, so hätten die Leute schliesslich noch Alles aus ihm herausgebracht. — Leb' wohl!

VIII. Die Eidechse. 391

Ich traf eine Eidechse, die zog des Weges entlang und schleppte ihr altes Mäntelchen[54]) hinter sich her. „Wo bist du denn gewesen, du Schweinekopf?“ fragte ich sie. Sie versetzte: „Eine Ameise hat mich in Wuth versetzt; sie glotzte mich mit ihren Aeuglein an.“

IX. Der Sperling.

Ein Kameel zog des Weges entlang und trat einem Sperling auf den Fuss. Da rief der: „Wollen wir einmal tüchtig trampeln?“ Hiermit flog er dem Kameel auf den Rücken und trat ihm auf seinem Buckel herum.

X. Eine Lügengeschichte.

Es war einmal ein Mann; der befand sich auf der Reise. Er wanderte weiter und weiter und kam an einen Nussbaum. Er wollte einige Nüsse herunterholen; drum nahm er Steine und warf mit denen, — doch es fielen keine Nüsse. Dann feuerte er einen Schuss ab; es fielen keine Nüsse. Er schleuderte einen Stock; wieder nichts. Er warf seine Flinte nach ihnen; auch jetzt fiel keine herunter. Da nahm er ein Mückenbein her, — und nun fielen welche.

Er nahm die Nüsse, ging weiter und verzehrte sie unterwegs. Er wanderte bis er müde wurde; da schlug er sich seine Beine ab, warf sie sich über die Schulter und wanderte weiter. Als er dann wieder müde wurde, schlug er sich den Kopf ab und warf ihn über die Schulter. Und schliesslich kam er auf seiner Wanderung nach einem Melonengarten. In dem pflückte er eine Melone; doch als er sie aufschnitt, fiel ihm sein Messer hinein. Da begab er sich ins Innere der Melone und schwamm umher. Als er sein Messer gefunden hatte, kroch er wieder heraus.

54) OG.: ihren Schwanz; der ist nicht selten zerrissen.

XI. Räthsel und scherzhafte Wortzusammenstellungen.

1. Sie schläft; doch ihr Schwanz[55]) besorgt ihre Geschäfte. — Die Cisterne.

2. Als er hineinkam, war er ausgemergelt; als er herauskam, war er stramm. — Der Wasserschlauch.

3. Immer ihrer drei von hier bis zu den Ḥaḥa[43]). — Die drei Steine, auf die man den Topf stellt.

4. Lang ist er und hat kein Ende. — Der Weg.

5. Geweisst ist es und hat keine Thüre. — Das Ei.

6. Der Aschtuk[44]) hat dich beraubt, missbraucht und geschlagen.

7. Das Pferd, das scheckig ist, pflügt Erbsen im Steinacker.

---

55) OG.: die das Wasser zuführenden Röhren.

War das Epos und die profane Litteratur Indiens ursprünglich in Prâkṛit abgefasst?

Von

Hermann Jacobi.

Die Herren A. Barth [1]) nnd G. Grierson [2]) haben bei Gelegenheit einer Besprechung meines Buches „das Râmâyaṇa, Geschichte und Inhalt, etc. Bonn 1893" die Hypothese aufgestellt und vertheidigt, dass das Epos eine Zeit lang in prâkṛitischer Gestalt bestanden haben müsste und erst später, etwa gegen den Anfang unserer Zeitrechnung, in das Sanskrit übertragen worden sei. Wenn zwei so bedeutende, zudem in verschiedenen Forschungsgebieten thätige Gelehrte denselben Gedankengang einschlagen und zu demselben Resultate gelangen, verdient ihre Ansicht allgemeine Beachtung und gründliche Prüfung. Da nun meine Ansichten über die Geschichte des Epos und über die epische Sprache, wie ich sie in obengenanntem Buche niedergelegt habe, durch die von den Herren Barth und Grierson befürwortete Hypothese, wenn nicht geradezu abgethan, so doch wenigstens in wesentlichen Punkten umgestaltet würden, so liegt es mir ob, Stellung zu ihr zu nehmen und mich öffentlich darüber auszusprechen. Das ist der Zweck der folgenden Zeilen.

Beide Gelehrten begründen ihre Hypothese mit dem Satze, dass ein volksthümliches Epos in der Volkssprache vorgetragen sein müsse. In den ersten Jahrhunderten v. Chr. sei die Volkssprache schon Prâkṛit gewesen; also müssten sich die Barden, *kuśîlava*, beim Vortrag epischer Gesänge des damaligen Prâkṛit bedient haben. Die jetzige Sanskrit-Gestalt des Epos denkt sich Grierson in derselben Weise zu Stande gekommen, wie die Sprache der Inschriften von reinem Prâkṛit ausgehend nach allmählich immer sich vervollkommnenden Versuchen zuletzt in beinah richtiges Sanskrit überging. So seien auch die buddhistischen Gâthâ in der Mitte dieses Processes festgehalten und stereotypirt worden. Etwas ähnliches sei mit den epischen Gesängen geschehen, wenn wir auch über das wie zur Zeit noch im Dunkeln wären.

1) Bulletin des Religions de l'Inde p. 288 ff.
2) Indian Antiquary, vol. XXIII p. 52 ff.

Von dieser Argumentation wird nicht nur das Râmâyaṇa, sondern auch das Mahâbhârata betroffen; es möge dahingestellt bleiben, wie weit davon auch die Purânen berührt werden. Es würde nun, die Richtigkeit der Hypothese vorausgesetzt, äusserst befremdlich sein, dass eine so grosse Litteratur diese bedeutsame Metamorphose durchgemacht haben sollte, ohne dass sich irgend eine Andeutung oder auch nur die leiseste Erinnerung darüber bei den Indern selbst erhalten hätte. Ferner wäre es nicht weniger wundersam, dass die Sprache des Râmâyaṇa und des Mahâbhârata genau dieselbe ist. Wäre sie, wie die Hypothese will, aus einer gelehrten Restitution hervorgegangen, so wäre es unerklärlich, dass sie durchaus dieselben Fehler — denn als solche müsste man die Abweichungen des epischen Sprachgebrauches von den Regeln der Grammatiker ansehen — in ihrem ganzen litterarischen Umfange festgehalten hätte, während sie von ganzen Classen anderer Unregelmässigkeiten frei ist, die der früher stereotypirte Gâthâ-Dialect aufweist. So wären z. B. alle jene Bastardformen von Aoristen entfernt und dafür Perfecta eingesetzt, die syntaktisch sich nach Pâṇini zum Theil wenigstens auch nicht rechtfertigen lassen. Oder um ein Beispiel aus der Lautlehre zu erwähnen, so bildet im Gâthâ-Dialect Doppelconsonanz namentlich im Wortanlaut positio debilis: von dieser tiefeingreifenden Erscheinung finden sich im Râmâyaṇa nur vier Belege, und zwar in einem in sich abgeschlossenen Stücke, der Viśvâmitra-Episode[1]); in dem übrigen Gedichte kommen nur drei vor[2]). Wenn nun, wie man doch annehmen müsste, die epische Sprache diese Eigenthümlichkeit der Sprachentwicklung einst auch besessen hat, dann kann die Sanskritisirung des Epos nicht allmählich und gewissermassen unbemerkt vor sich gegangen sein. Denn man bedenke, wie manche früher kurze Silbe durch das strengere Positionsgesetz lang geworden wäre und so das Metrum gestört hätte. Schon aus diesem Grunde allein müsste man eine vollständige Umdichtung oder vielmehr Neudichtung annehmen.

Diese Bemerkung führt mich zur Metrik selbst. Die Gesetze des epischen Śloka sind, wie bekannt, zum Theil äusserst fein, und sie werden im Epos mit grosser Strenge eingehalten. Die metrischen Gesetze des Śloka im Prâkṛit und Pâli sind aber viel loser, und es herrscht bei weitem mehr Willkür. Nach der neuen Hypothese müsste also nicht nur die Sprache des Epos eine retrograde Metamorphose durchgemacht, sondern anch die Metrik sich gleichzeitig verfeinert haben und zwar wiederum durchaus gleichmässig auf dem ganzen Gebiete der epischen Litteratur. Die Gleichmässigkeit und Consequenz aller dieser Erscheinungen schliessen die Annahme aus, dass sie allmählich so geworden seien, und machen die Annahme eines einheitlichen Umdichters nothwendig,

1) Siehe mein „Râmâyaṇa“ p. 26f.
2) Ebenda p. 25, in der Note unter b).

der, indischer Gepflogenheit durchaus widersprechend, sein Licht unter den Scheffel gestellt und sorgfältig alle Spuren seines Daseins verwischt hätte. Wer ist der grosse Unbekannte? Wir dürften wohl eine Antwort auf diese Frage erwarten, denn es handelt sich nicht um einen Ṛishi der Vorzeit, sondern um einen Mann, der einige Jahrhunderte später als Candragupta und Aśoka gelebt haben müsste.

Solche Schwierigkeiten erheben sich, wenn wir uns die Eigenthümlichkeiten der epischen Sprache und Metrik nach der neuen Hypothese erklären oder anschaulich machen wollen. Dagegen stösst man nicht auf ähnliche innere Widersprüche, wenn man die epische Sprache in Indien als die stereotype Sprache der epischen Dichter betrachtet, die sich bei diesen ausgebildet und festgesetzt hat, gerade so wie in Griechenland die epische Sprache des Homer festgehalten wurde auch da und dann, wo die Sprache des Volkes weit von ihr abwich.

Aber es lässt sich auch direct der Nachweis erbringen, dass das Epos in Sanskrit zu jener Zeit vorhanden war, als seine Sprache nach Barth und Grierson noch Prâkṛit gewesen sein soll. Patañjali erörtert in der Einleitung zum Mahâbhâshya den Einwurf, dass die Grammatik Sprachformen (śabda) lehre, die ungebräuchlich (aprayukta) seien. Dabei verweist er den Gegner auf das grosse Gebiet der Litteratur, welches man nach den angeblich ungebräuchlichen Worten durchsuchen müsse, ehe man ein *aprayukta* ausspreche; er beendet seine Aufzählung der Litteraturwerke mit vâkovâkyam, *itihâsaḥ* purâṇaṃ vaidyakam. Wäre die Sprache des Epos die des Volkes gewesen, so wäre seine Erwähnung hier überflüssig gewesen, da jeder eo ipso wusste, was in der Volkssprache gebräuchlich oder nicht war. Patañjali hätte dann ebenso gut Lieder und Dramen nennen können. Aber er beschränkt sich in seiner Aufzählung der Litteratur offenbar auf das, was als Autorität für den Sprachgebrauch gelten durfte; und da es sich hier um die Sanskrit-Grammatik handelt, so ist es äusserst wahrscheinlich, dass er nur Sanskritwerke nennt und zwar alte. Denn die gelegentlichen Citate in künstlichen Metren und im Stile der Kunstpoesie beweisen, dass damals schon diese Gattung der Poesie bestand. Und wenn er dennoch nicht das kâvyam als eine Quelle für die Sprachforschung nennt, so ist offenbar sein Grund, dass es ihm entweder als zu modern, bez. zu wenig ernsthaft erschien, um als Autorität für richtigen Sprachgebrauch zu gelten, oder dass in ihm nur das Sanskrit gebraucht wurde, wie man es damals sprach. Denn dass man damals noch in gewissen Kreisen Sanskrit sprach, kann nach den Untersuchungen Bhandarkar's in seinem XVIII. Article der Wilson Lectures nicht mehr bezweifelt werden.

Wir müssen jetzt untersuchen, ob der von den Urhebern der Hypothese vorgebrachte Grund, dass ein Volksepos in der Sprache des Volkes vorgetragen werden muss, stichhaltig ist. In dieser

Allgemeinheit ausgesprochen, scheint er es allerdings. Aber zunächst lässt sich dagegen anführen, dass auch die Gesänge der Ilias und Odyssee in der homerischen Sprache vorgetragen wurden, obschon die Sprache der Zuhörer sich von jener nicht unbedeutend unterschied. Ist nun das epische Sanskrit wirklich so verschieden von den älteren Prâkṛits? Zunächst ist hervorzuheben, dass die meisten Prâkṛitwörter direct aus dem Sanskrit stammen, oder vielmehr umgekehrt, dass die meisten im Epos gebrauchten Wörter, von Verbalformen abgesehen, in nur wenig veränderter Lautgestalt auch im Prâkṛit vorkommen. Es konnte einem Inder der damaligen Zeit nicht schwer fallen, die Wörter seiner Sprache in dem reicher artikulirten Sanskrit wiederzuerkennen, namentlich wenn sich ihm von Jugend auf letzteres zu hören Gelegenheit bot. Und da, wie wir wissen, die Brâhmanen es sprachen (vedam adhîtya tvaritâ vaktâro bhavanti, Patañjali in Mahâbhâshya ed. Kielhorn p. 5), so mussten weitere Kreise an den sanskritischen Tonfall gewöhnt werden, wodurch ihnen das Verständniss des Epos keine grössere Schwierigkeiten bereitete als etwa einem Plattdeutschen das Verständniss eines hochdeutschen Gedichtes. Dass sich dies wirklich einst so verhielt, dafür spricht meines Dafürhaltens der Sprachgebrauch der Dramen, in denen Sanskrit Redende mit Prâkṛit Redenden sich unterhalten, ohne dass man darin etwas unnatürliches gefunden hätte. Ob zu Kâlidâsa's Zeit das Drama in dieser Beziehung noch ein getreuer Spiegel der damaligen Verhältnisse war, will ich nicht untersuchen; aber man wird wohl darüber einig sein, dass das Drama die Sprachverhältnisse der höheren Kreise im Grunde richtig wiedergiebt für diejenige Zeit, in der es selbst entstanden ist oder vielmehr die uns bekannte Form angenommen hat, bez. Eingang in die höhere Litteratur gefunden hat.

Aber, wird man mich fragen, du behauptest doch nicht, dass Alle 'âgopâlam' noch im zweiten oder selbst fünften Jahrhundert v. Chr. Sanskrit verstanden hätten? Zunächst antworte ich, dass wir bei einer so scharf in Kasten, Stämme und Clans gegliederten und in sie zerfallenden Nation wie der Indischen gar nicht unsern Begriff von „Volk" als einer mehr oder weniger homogenen Masse, welche Sprachgemeinschaft zu einer Art von Einheit verbindet, ohne wesentliche Modification in Anwendung bringen dürfen. Dann behaupte ich auch gar nicht, dass das Râmâyaṇa von dem ganzen sogenannten „Volke" der Inder verstanden worden sei. Ob es der Fall war oder nicht, ist für meine These von keinem Belang. Denn das Râmâyaṇa richtet sich nicht an die unterschiedslose Menge. Dafür ist es zu hoch. Lieder für Ungebildete müssen von groberem Korn sein; das zeigen uns die „Legends of the Panjab". Solche Lieder „will not stand the test of time". In einem Lande wie Indien, wo die Klassen der Gesellschaft sich so streng sondern, ist der epische Sänger seines Hörerkreises bei den Gebildeten sicher; er brauchte sich daher nicht zum Spielmann zu erniedrigen, um sich

seinen Lebensunterhalt zu ersingen. Wenn der jetzige Barde so tief gesunken ist, so ist der Grund der, dass den breiten Schichten des Volkes eine grosse Litteratur zur Disposition steht, die ihren ästhetischen und Unterhaltungs-Bedürfnissen genügt. Aber in der alten Zeit war es anders; da mussten epische Sänger für geistige Nahrung Aller sorgen, auch für die der höchsten Klassen, wie die Spielmänner in unserem Mittelalter.

Der Kreis, an den sich die alten *kâvyopajîvinah* wandten, wird mit der Zeit immer enger geworden sein; zuletzt wurden sie zu *Râmâyaṇa-pâṭhaka*, wie die spätere Zeit sie kennt [1]). Aber es ist nicht anzunehmen, dass sich aus ihnen durch eine Reihe allmählicher Uebergänge die Zunft der jetzigen 'bards and minstrels' entwickelt habe. Deren Ursprung müssen wir vielmehr anderswo suchen: es war wahrscheinlich die Klasse volksthümlicher Erzähler und Spielleute, denen die *kathaka* [2]) angehörten. Um über diesen Punkt ins Klare zu kommen, wollen wir alle Züge, die sich noch von dieser „volksthümlichen“ Epik (im Gegensatz zur echten und alten Heldensage) erhalten haben, zu einem Bilde vereinigen. Unsere Hauptquelle hierbei ist der Kathâ Sarit Sâgara, da sein Original, Guṇâḍhya's Bṛihat Kathâ, wirklich in einer Volkssprache, der Paiśâcî, abgefasst war und in alte Zeit, nahe an den Anfang unserer Zeitrechnung zurückreicht. In dieser Encyclopädie der Erzählungen ist offenbar das Bedeutendste, wenn nicht das Meiste, was dem Verfasser von der Unterhaltungs-Litteratur seiner Zeit bekannt war, inhaltlich uns bewahrt. Wir haben darin Bestandtheile der verschiedensten Art: einige waren vielleicht schon Volksbücher, wie das Pancatantra und die Erzählungen des Vetâla; andere sind offenbar durch Kathakas mündlich überlieferte Erzählungen, theils in Prosa mit eingestreuten Strophen nach Art der Jâtaka und der Jaina Kathânaka, theils in metrischer Form als Romanzen. Erzählungen und Romanzen bildeten, wie man aus dem Kathâ Sarit Sâgara noch ersehen kann, die Hauptmasse der „volksthümlichen“ epischen Dichtung in den ersten Jahrhunderten vor unserer Zeitrechnung. Aber wie bei den jetzigen epischen Liedern [3]) waltete auch bei jenen älteren das Bestreben sich in Cyklen zusammenzuschliessen, aus denen selbstständige Epen entstehen konnten. So bildeten wohl die Erzählungen von Vikramaśakti im XVIII. Buche des K. S. S. einen Cyclus, dem auch die späteren Sagen von Vikrama und Sâlavâhana angegliedert wurden. Ein kleineres Epos ist im XVII. Buche enthalten in der Erzählung von Muktâphalaketu und Padmâvatî. Ein grösseres bildete die Grundlage für die im VIII. Buche mitgetheilte Geschichte von den Kämpfen der Asuras und Vidyâdharas; sie ist, wenigstens was die Liebesabenteuer ihres Helden Sûryaprabha betrifft, vollständig im Geschmacke der von

1) Kathâsaritsâgara 55, 142. 2) ibid. 10, 2.
3) R. C. Temple, Legends of the Panjab, preface p. IX.

mir in den „Ausgewählten Erzählungen in Mâhârashṭrî“ herausgegebenen Erzählung von Bambhadatta gehalten, für die wir also auch einen Romanzen-Cyklus voraussetzen dürfen. Auch die Rahmenerzählung des K. S. S., die Geschichte von Udayana, bildete wohl früher einmal ein romantisches Epos; noch zu Kâlidâsa's Zeit erzählten sie die alten Leute in den Dörfern Avanti's [1]). Auch ausserhalb des K. S. S. sind uns noch Stoffe erhalten, die auf alte „volksthümliche“ Epen zurückgehen: mit Sicherheit ist dies für das Vîracaritra anzunehmen, über das ich in den Indischen Studien XIV, p. 97 ff. berichtet habe [2]).

Wir haben hier also Bearbeitungen volksthümlicher Epen, die vermutlich alle in irgend einem Prâkṛit abgefasst waren. Sie bildeten aber auch ihrem ganzen Wesen nach eine besondere Art der epischen Dichtung. In ihrem Charakter treten nämlich zwei Züge, der erotische und der märchenhafte, besonders stark hervor und berechtigen uns, diese Gattung als r o m a n t i s c h e Epik zu bezeichnen. Die Helden und Heldinnen sind das, was man technisch nâyaka und nâyikâ nennt: ihre Liebesgeschichte bildet oft den Kern, fast immer einen nicht unwesentlichen Theil der Fabel. Der Held gewinnt stets die schöne Maid, meistens aber wird er mit einem halben Dutzend oder mehr solcher lieber Geschöpfe beglückt. Wie männlich einfach ist dagegen in dieser Beziehung die Heldensage: sie schildert wohl ergreifend und wahr die Gattentreue und Gattenliebe, aber besingt nicht in süsslicher Weise die Verliebtheit ihres Helden. Der märchenhafte Zug (adbhuta) ist ebenso charakteristisch, obgleich es scheinen könnte, als ob er von dem phantastischen Element der Heldensage nicht gesondert werden könnte. Und doch ist der Unterschied nicht unbedeutend. Denn während die Sage dem alten epischen Dichter seinen Stoff an die Hand giebt, erfindet der romantische Dichter mit ungebundener Phantasie: er reiht ein wunderbares Abenteuer an das andere,

---

1) prâpyâ 'vantin Udayanakathâ-kovidagrâmavṛiddhân. Megh. 30.

2) Dass wir hier es in der That mit einem alten epischen Stoffe zu thun haben, habe ich im Indian Antiquary VIII, 201 dadurch wahrscheinlich gemacht, dass der Name eines dieser Sage angehörenden Helden Talaprahâri als ehrendes Beiwort, etwa wie unser „Hercules“, Fürsten im 11. Jahrh. beigelegt wird. Wichtiger aber ist folgendes, worauf mich Hofrath Bühler aufmerksam macht. In der Nâsik-Inschrift Pulumâyi's (Archaeological Survey of Western India, vol. IV, p. 108, 110) wird über dessen Vater Śâtakarṇi Gautamiputra gesagt, dass er Śakas, Yavanas und Pahlavas vernichtet, dass er den Ruhm des Sâtavâhana-Geschlechtes wieder befestigt, und dass er die Schaaren seiner Feinde besiegt habe, selbst in der ersten Linie der Schlacht kämpfend, an der Pavana, Garuḍa, die Siddhas, Yakshas, Râkshasas, Vidyâdharas, Bhûtas, Gandharvas und Câraṇas, Mond, Sonne, Sterne und Planeten theilgenommen hätten. Da nun alles dies auch im Vîracaritra von Śâlavâhana, bez. von dessen Sohne Śaktikumâra erzählt wird, so sieht man, dass dessen Stoff schon zu Pulumâyi's Zeit (2. Jahrh. n. Chr.) bekannt und, wahrscheinlich in volksthümlichen Romanzen, auf Śâtakarṇin bezogen wurde, der wohl mit dem Śaktikumâra des Epos identificirt werden darf.

meist mit dem deutlichen Bestreben, seine Zuhörer aus einer Ueberraschung in die andere zu stürzen. Der Aufbau der Fabel ist dadurch oft ein willkürlicher, und die Charakteristik der handelnden Personen unterbleibt meistens fast gänzlich. Der Zuhörer, Bürger oder Kaufmann, träumte sich offenbar in die Rolle des Helden, und dessen Schicksale fielen in seine Gefühls- und Interessensphäre, während ihn die heroischen Thaten der Helden des alten Epos kalt liessen.

Durch die eben ausgeführten Züge stellt sich die romantische Epik der Heldensage gegenüber als die mindere dar und erhält dadurch gewissermassen einen bürgerlichen Charakter. Sie richtete sich offenbar an den gemeinen Mann, nicht an die Vornehmen des Landes, wie wir denn das zufällige Zeugniss Kâlidâsa's haben, dass die Geschichte Udayana's bei den Dorfbewohnern Avanti's verbreitet gewesen ist. Hierdurch erledigt sich auch leicht die Frage nach der Sprache, deren die romantische Epik sich bediente: sie musste der „Volkssprache" nahestehen, weil diese die Sprache der Zuhörer war, denen der romantische Sänger seine Lieder vortrug. Uebrigens wird dieser Schluss auch noch dadurch wahrscheinlich gemacht, dass die Bṛihat Kathâ in Paiśâcî abgefasst war; denn die Bearbeitung richtete sich an ähnliche Kreise wie die Originale, und darum wird auch die Sprache jener nicht sehr verschieden gewesen sein von derjenigen dieser, nämlich irgend welchen Prâkṛits. Die Zeit der Blüthe der romantischen Epik, von der wir durch die Bṛihat Kathâ Kunde besitzen, hängt von der ihres Autors Guṇâḍhya ab. Da derselbe wahrscheinlich in dem 1. oder 2. Jahrhundert n. Chr. gelebt hat, so dürften seine Originale der Zeit um den Beginn unserer Zeitrechnung angehören. In noch höheres Alterthum werden wir geführt, wenn wir die Jâtaka mit in Betracht ziehen, allerdings nicht als Erzeugnisse der romantischen Epik in einer Volkssprache, sondern als Zeugnisse für dieselbe. Zwar können wir nicht nachweisen, dass die Originale dieser zu sektarischen Zwecken verwandten Erzählungen metrische Form hatten; aber wenn sie auch in Prosa mit eingestreuten Versen abgefasst waren, so ändert das nichts an der Sache. Denn die volksthümliche Epik kann ebenso die weniger kunstmässige Form einst gehabt haben, wie es nach den schönen Untersuchungen Oldenberg's für die vedische Epik angenommen werden muss.

Hier hätten wir also die „volksthümliche Epik in volksthümlicher Sprache", die Barth und Grierson mit Recht postuliren, aber mit Unrecht in den beiden grossen Epen suchen. Sie bildet einen grossen Strom, der neben der Heldensage einher lief, aber ohne sie aufzunehmen, wie beide Gelehrten wollen.

Wie sehr beide epischen Strömungen ihrem Charakter nach von einander verschieden sind, merkt man am besten, wenn ein romantischer Epiker Stoffe der Heldensage entlehnt; denn von den epischen Sänger, hoch oder niedrig, kann man sagen: „all is fish

that comes to their net" [1]). Man vergleiche z. B. das 7. Buch des Râmâyaṇa mit dem, was aus demselben Stoffe in Kathâsaritsâgara LI, 59 ff. gemacht worden ist. Wie ist alles ins Mährchenhafte und Wunderbare gezogen, sodass kaum mehr die alte Sage zu erkennen ist! Genau denselben Charakter trägt das Daśaratha Jâtaka, worüber man das Genauere in meinem „Râmâyaṇa" p. 84 ff. nachsehen möge. Wäre das Râmâyaṇa und Mahâbhârata der Obhut solcher volksthümlicher Barden anvertraut gewesen, so würde Indien kein heroisches Epos besitzen, sondern nur ein romantisches.

Die Hypothese, dass die Heldengedichte einstmals in Prâkṛit vorgetragen und erst gegen den Anfang unserer Zeitrechnung in Sanskrit umgedichtet worden seien, steht aber noch mit einer weiter ausschauenden Theorie in Zusammenhang, die ebenfalls von den genannten Herren, denen sich auch Herr Senart anreiht, als richtig angenommen wird. Es soll nämlich das Sanskrit zuerst auf die Brahmanenschulen beschränkt und von diesen nur für ihre technische Litteratur gebraucht worden sein. Erst gegen Anfang unserer Zeitrechnung hätte man es in weiteren Kreisen als litterarische Sprache adoptirt. So hätte sich allmählich eine allgemeine profane Sanskrit-Litteratur entwickelt, deren Vorbilder im Prâkṛit liegen.

Für diese Annahme beruft man sich auf die Thatsache, dass die Sprache der Inschriften ursprünglich reines Prâkṛit ist und durch mehrere Zwischenstufen in reines Sanskrit übergeht. Es steht also fest, dass die Kanzleisprache zuerst Prâkṛit, später Sanskrit war, oder mit andern Worten, dass die Kanzleibeamten erst später sich aus den gelehrten Kreisen recrutirten [2]). Warum, wissen wir nicht; aber es lassen sich ausser der genannten Theorie andere Erklärungen aufstellen. So z. B., dass zuerst, als die Verwaltung grösserer Reiche in höherem Masse als bis dahin Ausstellung von Schriftstücken aller Art nöthig machte, man die Beamten aus denjenigen Kreisen wählte, die berufsmässige Schreiber waren. Das waren aber nicht Gelehrte, sondern wahrscheinlich Leute des Handelsstandes, wie ja noch heutzutage die Schreiberkaste, die der Kâyasthas, nicht aus Paṇḍits besteht, sondern eine Mischlingskaste ist. Was den Paṇḍit vermocht hat, sich, wie überall, so auch in des Königs Kanzlei einzudrängen, wird vielleicht beim Fortschritt der Forschung verständlich werden. Jedenfalls ist es nicht nöthig, wegen der

1) So haben auch die Dichter der Heldensage die heiligen Erzählungsstoffe ihrer Zuhörerkreise, die Sagen der parivrâjaka-Litteratur, wie Professor Leumann annimmt, sich zu nutze gemacht. Aber es sei hier ausdrücklich hervorgehoben, dass diese Entlehnungen mit Nichten beweisen, dass der Ursprung der Heldensage und des Epos auf die „Parivrâjaka-Litteratur" zurückgehe.

2) Ueber diesen Gegenstand hatte ich in vergangenem Sommer eine eingehendere Unterhaltung mit Herrn Hofrath Bühler. Der Kern der Erklärung ist sein geistiges Eigenthum, wenn ich auch im Einzelnen nicht mehr auseinanderhalten kann, was ihm gehört und was mir. Doch liegt es mir fern, hier die ganze Frage erörtern zu wollen; ich erwähne nur soviel, als für den Zusammenhang unserer Betrachtung nöthig ist.

Veränderung der Kanzleisprache anzunehmen, dass erst in verhältnissmässig später Zeit, nachdem das Sanskrit lange Jahrhunderte hindurch auf Gelehrtenkreise beschränkt gewesen, es in die allgemeine Litteratur eingedrungen sei. Zur Unterstützung dieser Theorie berief man sich denn auch noch auf andere Erscheinungen. Schon der verstorhene Garrez habe vor langer Zeit gezeigt, dass die lyrische Poesie des Sanskrit nach älteren Prâkṛit-Mustern gebildet sei. Wenn auch Hâla älter ist als alles, was wir sonst von erotischer Poesie in Indien besitzen, so ist damit noch nicht ausgemacht, dass sich aus dieser Gattung prâkṛitischer Lyrik auch alle sanskritische Lyrik entwickelt habe. Jedenfalls scheint mir manches, was in Bhartṛihari's Śṛiṅgâraśataka aufgenommen ist, aus einer ganz anderen litterarischen Strömung geschöpft zu sein, die von jener volksthümlichen Erotik grundverschieden ist; ich meine das, was man als erotische Gnomik bezeichnen könnte. Wie dem auch sein mag, so glaube ich doch, wie ich in dieser Zeitschrift Bd. XXXVIII, p. 615 f. ausgeführt habe, dass aus den Namen der Sanskrit-Metra auf das Bestehen einer erotischen Sanskrit-Poesie geschlossen werden kann, die sich in der Erfindung immer neuer Versarten gefiel. Da nun meistens die Namen der Metren weiblichen Geschlechts sind und zwar Epitheta, die man auf ein schönes Mädchen beziehen muss oder wenigstens kann, und da diese Namen sich meistens dem nach ihnen benannten Metrum einfügen, so liegt die Vermuthung nahe, dass man den Namen für ein neues Metrum aus einer in ihr gedichteten, vielleicht besonders beliebt gewordenen Strophe entnommen habe, indem man dafür ein in ihr vorkommendes irgendwie frappirendes Wort verwendete. Prof. Weber, der diese Folgerung zuerst ausgesprochen hat, ist auch der Ansicht, dass man die Blüthe dieser uns verlorenen erotischen Poesie eher vor als nach den Anfang unser Zeitrechnung zu setzen habe (Ind. Studien VIII, p. 181 f.). Da die meisten dieser künstlichen Metra nicht in der Prâkṛit-Litteratur vorkommen, so kann diese erotische Lyrik nicht eine prâkṛitische Lyrik gewesen sein. Folglich haben wir es hier mit einer echt sanskritischen alten Lyrik zu thun, und sind wir somit berechtigt, die oft nachgesprochene Behauptung des Herrn Garrez sehr einzuschränken.

Was das Drama angeht, so zeigt es uns nicht, dass es aus dem Prâkṛit hervorgegangen ist, sondern soweit wir es kennen — und das trifft schon für Daṇḍin zu, siehe Kâvyâdarśa I, 31 — gehört es mit einem Theile der Sanskrit-, mit dem andern der Prâkṛit-Litteratur an, insofern als es beide Sprachen enthält und die litterarische Bearbeitung beider voraussetzt.

Von der Kâvya-Litteratur hat meines Wissens noch Niemand behauptet, dass sie auf prâkṛitische Muster zurückgehe; sie verräth ja zu deutlich durch ihre ganze Art, dass sie in gelehrten Kreisen gepflegt und daher auch wohl entstanden ist. Wenigstens darüber wird wohl kaum ein Zweifel bestehen können, dass sich die Prâkṛit

Kâvya, die wir besitzen, der Setuhandha und der Gauḍavadha, strenge an sanskritische Muster halten.

So hleihen von der ganzen profanen Litteratur nur die Erzählung und das Märchen übrig, von denen es heinahe gewiss ist, dass sie zuerst aus einer volksthümlichen Prâkṛit-Litteratur stammen, wie denn ja überall das Märchen erst spät, nachdem es lange im Volke gepflegt worden war, Bürgerrecht in der höheren Litteratur sich erworhen hat. Ich hahe ohen diese Thatsache litterarhistorisch zu würdigen versucht, wesshalh ich nicht nochmals darauf einzugehen hrauche. Das Ergehniss unserer Untersuchung ist also, dass die Theorie von dem prâkṛitischen Ursprung der gesammten profanen Sanskrit-Litteratur weder in den Thatsachen noch in der Tradition genügende Unterstützung findet. Ich glaube, es lässt sich auch ihre Unmöglichkeit darthun. Wenn nämlich Prâkṛit-Muster den Sanskrit-Werken der schönen Litteratur zu Grunde lägen, so müssten jene die Vorzüge dieser zeigen. Nnn ist aber der Stil im Pâli und im älteren Prâkṛit sowohl in Prosa wie Poesie, unbeholfen, steif, hölzern, dagegen im Sanskrit gewandt und fliessend im Epos, elegant und concis im Kâvya: und doch wäre der Prâkṛitstil das Muster gewesen, an dem sich die Sanskrit Dichter hätten hilden müssen. Denn nach der Annahme gah es keine Vorhilder in Sanskrit; es war ja nur für die heilige und technische Litteratur gebraucht und also auch nur dafür brauchhar gemacht worden. Und dieses todte Sanskrit ist nicht in ein bloses Scheinlehen zurückgalvanisirt worden, sondern mit göttlicher Genialität hätten die Dichter es verstanden, trotz der Rohheit ihrer Muster, die todte Sprache zum geschmeidigsten Material ihrer Kunst zu machen nnd Kunstwerke zu schaffen, die ihre Muster tief in den Schatten stellten. Ja, so erfolgreich waren ihre Bemühungen, das todte Sanskrit zur Sprache der schönen Litteratur zu erheben, dass die Prâkṛit-Schriftsteller später aus ihr ihre Muster nehmen mussten, und das klassische Prâkṛit deutlich die Ahhängigkeit von der Sanskrit-Litteratur zur Schau trägt. Ich glaube, wenn man sich das Unnatürliche und Unwahrscheinliche des angenommenen Vorgangs recht klar macht, wird man die Unhaltharkeit der ganzen Theorie erkennen. Dagegen lässt sich bei meiner Annahme, dass das sanskritische Epos his in verhältnissmässig späte Zeit lebendig hlieb, die Entwickelung der klassischen Litteratur ohne Schwierigkeit begreifen, wie ich in meinem „Râmâyaṇa“ p. 117 ff. dargelegt habe. Denn das Epos enthielt eine Dichtersprache, die nur der grammatischen Sänberung und des conciseren Gedankenansdrucks bedurfte, um für die klassische Dichtkunst vollständig geeignet zu werden. Dieser Vorgang nöthigt zu keinen gewagten Annahmen; er ist ganz natürlich und hat in andern Litteraturen seine Parallelen.

Endlich will ich noch erwähnen, dass auch die Geschichte der Metrik für meine Annahme spricht. Die ältesten Verse in Pâli und Prâkṛit (im Canon der Buddhisten und Jainas) sind dieselhen

wie in der älteren Sanskrit-Litteratur: Anuṣṭubh, Triṣṭubh, Jagatî und das aus letzterer neu hinzu gebildete Vaitâlîyam. Nachdem das Prâkṛit zu litterarischer Selbstständigkeit sich entwickelt hat, giebt es die alten Metra auf, und an deren Stelle tritt die Âryâ, das eigentliche Prâkṛit-Metrum. Sanskrit-Dichter haben sich zwar auch der Âryâ bedient, aber sie ist doch nie zu einer leitenden Stellung gelangt, wie man annehmen müsste, wenn Prâkṛit-Werke, natürlich vollendetere und nicht jene ersten Versuche, die Vorbilder der Sanskrit-Litteratur gewesen wären. Es ist bedeutsam, dass in den alten mahâkâvyas die Âryâ noch nicht vorkommt, dieselben dagegen in andern künstlicheren Metren gedichtet sind, die erst ganz spät in Prâkṛit-Gedichten nachgeahmt werden. Auch in dieser Beziehung hat sich also die Prâkṛit-Litteratur neben der Sanskrit-Litteratur entwickelt und zwar zunächst in Anlehnung an letztere, dann aber selbstständiger, so dass sie ihr eigenes Versmass ausbilden konnte und die Entwickelung der künstlichen Sanskrit-Metrik nicht mitmachte. Diese Thatsachen der Geschichte der Metrik sind mit der Annahme unvereinbar, dass die profane Sanskrit-Litteratur auf prâkṛitische Muster zurückgehe.

Die grosse Anzahl von Widersprüchen, Ungereimtheiten und Unmöglichkeiten, welche sich als Folgerungen aus der behandelten Theorie ergeben oder in ihrem Gefolge auftreten, machen es mir unmöglich, sie anzunehmen. Sie hat das charakteristische Merkmal jeder unrichtigen Theorie: zwar eine wirkliche oder vermeintliche Schwierigkeit zu beseitigen, dafür aber eine ganze Reihe neuer und nicht minder bedenklicher ins Dasein zu rufen.

N a c h t r a g. Nach einer mündlichen Mittheilung des Herrn Grierson hat jede Kaste in Behar ihr eigenes episches Lied, Romanze oder Ballade, von dem Alle Einiges, nur Wenige das Ganze kennen. Diese Thatsache zeigt, wie vorsichtig wir mit der Annahme eines allgemeinen Volksepos für Indien sein müssen, wie die Kasteneintheilung selbst für die Entwicklung des Epos einen, wahrscheinlich nicht unwichtigen, Faktor abgab, den wir bei andern Völkern nicht antreffen und daher auch bei den Indern zunächst nicht suchten.

Vedische Einzelheiten.

Von

Alfred Hillebrandt.

1.

R̥V. IX, 67, 30: *alā́yyasya paraśúr nanāśa*
tám ā́ pavasva deva Soma |
ākhúṃ cid evá deva Soma ||

Das erste Wort des Verses wird von Sāyaṇa *abhigamanaśīlasya śatroḥ* gleichgesetzt und von allen europ. Erklärern, so weit ich sehe, als Name eines Mannes Alāyya erklärt. Dies leuchtet nicht ein. Paraśu's führen R̥V. X, 28, 9 die Götter (*devāsa āyan paraśū̃r abibhran*), Bṛhaspati X, 53, 8; Agni AV. III, 19, 4, Indra R̥V. X, 43, 9 *uj jāyatāṃ paraśur jyotiṣā saha* ‚geboren werde zusammen mit dem Licht die Axt'[1]). Die letzte Stelle führt auf die richtige Erklärung von *alāyyasya*. Indras Axt oder Donnerkeil war verloren und soll wieder erstehen: *alāyyasya* ist = *alāyi asya*, aor. pass. von *lī* mit Abänderung des Accentes: „verborgen wurde seine Axt; sie war verloren. Bringe sie herbei, o Gott Soma, die wie ein Maulwurf (verborgen war), o Gott Soma[2])".

2.

Wurzel *bhas.*

Ved. Stud. II, 54—63 sucht Pischel nachzuweisen, dass *bhas* zur Grundbedeutung ‚blasen' habe und von da aus habe sich die Bedeutung ‚zermalmen, fressen' entwickelt. „baps ist also nicht ‚fressen' schlechthin, sondern zunächst ‚durch (oder unter) Blasen vernichten' dann ‚vernichten' überhaupt . . . dann erst die specielle Art der Vernichtung ‚verzehren, fressen'". Dieser Bedeutungswandel ist an sich schon sehr unwahrscheinlich; ich möchte auf einen Punkt aufmerksam machen, der ihn widerlegt. Das griech. ψάω

1) Das Lied ist ein Indralied; wir werden auch diesen Vers auf Indra beziehen dürfen.

2) Vgl. dazu R̥V. VIII, 89 (100), 9 Vedamyth. I, 368:
samudre antaḥ śayate
udnā vajro abhīvṛtaḥ |

(ψωμός) von *bhs*— zeigt, dass die Grundbedeutung ‚kauen, beissen' arisch ist (siehe auch **basi* ‚Beere' bei Fick I⁴ 92). Ludwig hat ganz Recht mit der Annahme, dass im ind. *bhas* zwei verschiedene Wurzeln verschmolzen sind (Ueber die neuesten Arbeiten S. 147).

3.

ṚV. IX, 110, 9:

ádha yád imé pavamāna ródasī
imā́ ca víśvā bhúvanābhí majmánā

ist unverständlich und wird klarer, wenn wir *ádhayad* lesen cf. X, 32, 8 *adhayan mātur ūdhaḥ* und VI, 70, 2 (von *dyāvāpṛthivī*) *payasvatī ghṛtaṃ duhāte*. Das Subject ist Soma oder Indra.

4.

bodhy āpeḥ.

Pischel sagt Ved. Stud. I, 61, dass ṚV. X, 83, 6 (*hanā́va dasyū́ṃr uta bodhy āpeḥ*) „auch jeder andere als ‚whoever loves anomalies' (Lanman p. 375) die Worte *bodhy āpeḥ* nur mit ‚sei (mir) ein Freund' übersetzen könne".

bodhi kommt hier nicht von *bhū*, sondern von *budh*, wie in *arkasya bodhi* I, 131, 6; *sa no bodhi śrudhi havam* V, 24, 3. Vgl. weiter *bodhā me asya vacasaḥ* I, 147, 2; *bodhataṃ havasya me* II, 36, 6. Der Dichter sagt also hier nicht ‚sei mein Freund', wie III, 51, 6; VIII, 3, 1 (*bodhy āpiḥ*, von *bhū*) steht, sondern ‚habe Acht auf den Freund' (von *budh*). Sāyaṇa: *bandhum* — *budhyasva*. Auch bei Grassmann u. a. richtig.

5.

Whitney bemerkt gelegentlich einer Polemik gegen Eggeling (PAOS March 1894, p. XCVIII), dass ich die Frage nach der ‚basis of the identification' von Soma und Mond nicht der ‚smallest attention' für werth gehalten habe. In der That geht ihre Beantwortung über das hinaus, was wir dem ṚV., der diese Identification schon voraussetzt, entnehmen können und damit über das Ziel, das ich mir gesteckt hatte. Wir würden das Material dazu nur in einer Litteraturschicht, die noch älter als der ṚV. wäre, finden können und sind, da eine solche nicht vorhanden ist, auf allgemeinere Erwägungen angewiesen. Soma kommt, woran Niemand zweifelt, von *su* und heisst ‚Tropfen', sowie *indu*, das ebenfalls eine volksthümliche Bezeichnung des Mondes geworden ist, deren Ursprung sich leicht begreift. Wie ein ‚heller Tropfen' steht der Mond am nächtlichen Firmament; ähnlich nennt ihn die Volkssprache Sāhityadarp. 587 einen „Klumpen frischer Butter" (*heaṅgavīnapiṇḍa*). Nicht minder wird der Gedanke, dass er Ambrosia enthalte und mit den Wassern in Beziehung stehe, der Volks-

anschauung entlehnt gewesen sein. Denn diese ist im Glauben der alten Völker weit verbreitet. Plinius, Hist. nat. 20, 1 spricht, worauf ich aufmerksam gemacht werde, von ‚*aquas sole devorante luna pariente* und Roscher hat in seiner Selene S. 49 ff. die Beziehungen des Mondes zu Thau und Feuchtigkeit eingehend geschildert. Auch im deutschen Volksaberglauben, der den Hof des Mondes als Zeichen schlechten Wetters deutet, finden wir verwandte Züge. Darum meine ich, dass die Brahmanen hier, wie oft, an volksthümliche Anschauungen angeknüpft haben, die sie ihren Speculationen zu Grunde legten und damit für uns retteten. Auf dem populären Gedanken, dass der Mond ein ‚Tropfen' ist am Himmel, ein ‚Tropfen Ambrosia', das die Götter trinken, hat die vedische Poesie also weitergebaut. Dem Namen ‚*candramas*' liegt ein anderer Gedanke zu Grunde und darum hat mit ‚*Soma*', nicht mit ‚*Candramas*' die Vorstellung vom Göttertrank sich verknüpft.

6.

nṝn.

Ved. Stud. I, 42 sagt Pischel, dass *nṝn* eine metri causa verkürzte Form sei, die alle Casus vertreten könne. Ich habe mich vergeblich nach einer Analogie umgesehen, die die Annahme einer so seltsamen Form in der klaren Formensprache des Sanskrit wahrscheinlich machte [1]). Sie erweist sich, wenn man die Stellen etwas näher ansieht, als ungerechtfertigt. Einige Proben werden genügen. Nach Pischel Dat. Sg. in VI, 39, 5:

apó óṣadhīr aviṣā́ vanā́ni
gā́ árvato nṝ́n ṛcáse rirīhi |

P. übersetzt: „gieb Wasser, giftlose Kräuter, Bäume, Rosse dem Menschen, der dich preist"; *nṝn* ist hier aber wie überall im klassischen Sanskrit Acc. plur., und folgendermassen ist zu übersetzen: ‚gieb Wasser, giftlose Kräuter, Bäume, Kühe, Rosse, Männer dem, der dich preist'. Um Helden, Söhne, Männer bitten öfter die vedischen Dichter; *vīravat* steht mehrfach neben *gomat*, *açvāvat*. Parallel ist unserm Verse I, 73, 9:

árvadbhir agne árvato nṛ́bhir nṝ́n
vīraír vīrā́n vanuyāmā tvótāḥ |

‚mit deiner Hilfe, o Agni, möchten wir gewinnen mit Rossen Rosse, mit Männern Männer, mit Helden Helden' [2]).

Ausser Acc. Plur. kann *nṝ́n* nur noch Gen. Plur. sein und wird hier durch vereinzelte Gen. des Veda wie *devā́n* für *devā́nām* (Ludwig, Inf. S. 5; Whitney[2] § 329 f. Lanman, noun infl. 353)

---

1) Bartholomae hat Studien 1, 117 Pischel's Erklärung schon zurückgewiesen.

2) Dieser Vers erledigt zugleich die Einwürfe Pischel's GGA 1890, S. 543, Z. 16 ff. v. u. gegen Bartholomae.

sowie durch av. ***strām*** (neben ***stārām*** Bartholomae, Handbuch § 206) gestützt.

Nach Pischel Dat. Sing. V, 33, 1:

mahi mahe tavase dīdhye nṝn Indrāya |

zu übersetzen ist: ‚grosses ersinne ich dem grossen, starken unter den Männern, dem Indra'. Cf. I, 186, 6: ***tuviṣṭamo narām***; III, 51, 4: ***nṛṇām-nṛtamaḥ***; 52, 8: ***vīratamāya nṛṇām***; IV, 25, 4: ***naryāya nṛtamāya nṛṇām*** etc. Der Positiv steht hier mit dem Genitiv wie sonst der Superlativ.

Nach P. Dat. dual. I, 181, 8: ***uta syā vām gīḥ-pinvate nṝn*** nicht ‚euch beiden Männern', sondern ‚euch zwei unter den Männern'.

Nach P. Dat. plur. I, 146, 4: ***āvír ebhyo abhavat sūryo nṝn*** nicht ‚diesen Männern', sondern ‚diesen unter den Männern ward sichtbar die Sonne'. Die Verbindung des Gen. Plur. mit dem Pronomen ist zwar etwas hart, aber besser als ein unmöglicher Dat. ***nṝn***.

Schwierigkeiten macht im Ṛk ganz allein der Vers I, 121, 1: ***kád itthā́ nṝ̃ḥ pā́tram devayatā́m***, zu dem P. bemerkt ‚man mag übersetzen, wie man will, zweifellos gehört ***nṝn*** zu ***devayatām***, d. h. es vertritt den Gen. plur., ist aber lautgesetzlich als Acc. plur. behandelt worden. Das ist nicht zweifellos; denn ***nṝn*** könnte auch von ***pātram*** abhängen, das dann den bei Whitney[2] § 271 h angeführten Worten hinzuzufügen wäre, die vereinzelt den Acc. regieren. Man vergleiche das eben dahin gehörende ***nṝ́ṅṣpraṇetra*** Maitr. S. IV, 13, 2 (p. 200, Z. 4): ***hotā yakṣan narāśaṃsaṃ nṛśastaṃ nṝ́ṅṣpraṇetram***. Unklar bleibt Maitr. Saṃh. l. c. Z. 13 TBr. III, 6, 2, 2 ***nṝ́ṅṣ pátībhyaḥ*** in ***hotā yakṣad uṣāsānaktā bṛhatī supeśasā nṝ́ṅṣ pátībhyo yoniṃ kṛṇvāne***, das aller Grammatik und Construction widerspricht und darum ziehe ich an dieser Stelle der Maitr. S. eine alte Textesverderbniss einer grammatischen Unwahrscheinlichkeit vor.

7.

Zu *Yama*.

Es ist mir nicht gelungen von meiner Auffassung des vedischen Todesgottes A. Barth, Ludwig und L. Scherman zu überzeugen, der in seinen von Garbe mit Recht gelobten ‚Materialien zur indischen Visionslitteratur' sich ausführlich mit meiner Ansicht auseinandersetzt. Mir scheint, dass die Vertreter der älteren, Roth'schen Auffassung an zwei Dingen vorübergehen, erstens daran, dass Yama nur nach der Auffassung des ṚV. der erste Mensch ist, nicht nach der des Avesta, der Vīvaṅhvant als solchen ansieht, den man bisher noch immer für einen alten Naturgott gehalten hat, und zweitens, dass die wichtigen Avestaworte Vend. 2, 10 „da erhob sich Yima rasch auf die Sterne zu [gegen Mittag] entgegen dem Pfad der Sonne" (VMyth. I, 508) erst einen Sinn geben, wenn man sie in der von mir vorgeschlagenen Weise, als Reminiscenz

an einen vorindoiranischen Mondgott ansieht. Ferner, von Soma wird erzählt, wie ihn einer Unredlichkeit wegen die Abzehrung befiel und dieses Motiv kehrt etwas verändert bei Yima wieder, der wegen einer Lüge seine Majestät einbüsst. Das sind Züge volksthümlicher Anschauungen, welche die Erscheinung des abnehmenden Mondes oder Neumondes commentirten. Die vedische Zeit hat sie in der Sage vom Tode Yama's bewahrt. Yama war ein Gott, erfuhr aber den Tod und wurde so „der erste der sterblichen". Vom Tode des Mondes spricht unmissverständlich R̥V. X, 55, 5 und erweist die Anschauung darum auch als vedisch [1]). Der Gedanke vom Leben und Sterben des Mondes, von ihm als Sinnbild des Lebens und Sterbens und Sitz der Verstorbenen ist übrigens nicht auf Iran und Indien beschränkt. Es ist ein weitverbreitetes Motiv, das wir auch bei primitiven Völkern finden (s. u. a. Edward B. Tylor, Die Anfänge der Kultur I, 349; II, 70. 299. Schwartz, Sonne, Mond u. Sterne I, 175. 225) und nicht als specifisch indisch oder arisch [2]) ansehen dürfen.

8.

Zu *Apāṃ napāt.*

Macdonell hat in seinem Aufsatz über Trita (JRAS 1893) p. 476 mit Bezug auf ‚den Sohn der Wasser' gesagt: Every doubt as to Apāṃ napāt being simply and solely the lightning form of Agni is removed by the evidence of the Avesta, where Apāṃ napāt is 'a name of the firegod as born from the cloud in lightning'. M. hat sich zu sehr auf Darmesteter verlassen, der diese Ansicht zwar ausgesprochen, sie aber sowohl SBE IV, p. LXIII als l'Avesta, traduit II, 630 Anm., III, LXXXII, wie früher in seinem 'Ormazd et Ahriman' p. 34 unbewiesen gelassen hat. Auf wie schwachen Füssen sie steht, zeigt VMyth. I, 377ff. Daher ist der Schluss auf die Identität von Trita Āptya mit ‚dem Sohn der Wasser' ebensowenig ‚irresistible' als die andern Gründe, mit denen M. sonst noch die herkömmliche Ansicht vertheidigt: S. 475, A. 3 sagt er ‚dwelling and concealment in the waters, swiftness, and fieriness is essential to the nature of lightning, but not to that of the moon'. Das ist nicht richtig. Zu dem ersten Punkte (1.) *dwelling and concealment in the waters* verweise ich auf R̥V. I, 105, 1 *candramā apsv antar ā*, auf die Bezeichnungen Soma's als *apāṃ garbha*, *sindhumātr̥* u. s. w., die man VMyth. I, 291 ff. 355ff. gesammelt findet und gleiche Vorstellungen in der späteren, bes. puranischen Litteratur; zu 2) *swiftness* auf die Beinamen des Mondes *āśu* (I, 4, 7; IX, 48, 4); *rajastur* (IX, 108, 7); er heisst ein Vogel,

1) „Den Mond (vidhum), der in der Gemeinschaft vieler (Sterne) lief, den Jungen hat der Alte verschlungen. Siehe die Weisheit des Gottes in ihrer Grösse: gestern starb er und heute lebte er auf". VMyth. I, 465.

2) ‚Arisch' brauche ich immer im Sinne von ‚Indogermanisch'.

fährt mit Rossen (VMyth. I, 313. 466. 499) und weiter vergleiche man mit Bezug auf den Mond gebrauchte Worte wie *iyate* IX, 15, 5; *asiṣyadat* IX, 49, 5; *sūryeṇa hāsate* 27, 5. 3) *fieriness.* Der Mond ‚glüht' allerdings nicht; aber er leuchtet und ṚV. X, 45, 5 heisst es von Agniḥ Somagopāḥ, dass er „an der Spitze der Morgenröthen flamme" (*agra uṣasām idhānaḥ*) [1]). An der Spitze der Morgenröthen schreitet aber der Mond (VMyth. I, 333. 4), nicht die Sonne, die nach bekannter Anschauung ihnen folgt. Der Mond führt, allein und mit Indra im Bunde, glühende Waffen. wie VMyth. I, 341 gezeigt ist, und hiergegen kann der Einwand, dass er später „Kaltstrahler" heisse, nichts beweisen.

Ich habe früher behauptet, dass mit *Apām napāt* der Rest eines alten an ihn geknüpften Wasserkultes erhalten sei, der dem vedischen Ritual erst nachträglich einverleibt worden ist. Zu dieser Ansicht darf nachträglich auf Ait. Br. II, 19, 1 verwiesen werden, wonach Kavaṣa Ailūṣa, der Dichter des Liedes, als *dāsyāḥ putra kitava abrāhmaṇa* vom Somaopfer ausgeschlossen wurde und dann das Lied X, 30 dichtete.

Für Trita weiss ich eine sichere Deutung nicht; vielleicht ist sie überhaupt nicht mehr zu erreichen. Macdonell hat schwerlich das Richtige getroffen, und nochmehr hat Pischel (GGA 1894, No. 6) vorbeigegriffen. Wenn der Euhemerismus keine festeren Stützen im ṚV. fände als Trita, den Pischel ernsthaft für einen alten Heilkünstler hält, der von der dankbaren Nachwelt zum Gott erhoben wurde oder Yama, so könnten wir für den ṚV. getrost an ihm wie an der „Kapelle Yama's" (siehe VMyth. I, 512) vorübergehen.

Sicher hat Pischel Recht, wenn er es für nothwendig hält, unter die Oberfläche zu gehen und aus zerstreuten Bemerkungen, verbunden mit der Litteratur der Buddhisten und Jainas ein neues lebensvolles Bild zu entwerfen; denn im Princip wird das jeder ‚Vedist' als selbstverständlich betrachten. Man wird nur die Frage aufwerfen müssen, ob darüber nicht das nächstliegende Ziel, die Ausbeutung der gesammten Vedalitteratur leidet und ob eine Hand im Stande ist zwei so verschiedene Gebiete in so subtilen Dingen zu beherrschen. Ich bejahe die erste und verneine die zweite Frage. Für Jainas und Buddhisten müssen wir auf die freundnachbarliche Mitarbeit derer rechnen, die diese Litteraturgebiete zum Arbeitsfeld gewählt haben; denn wir laufen sonst Gefahr, alles durcheinander zu werfen. Will man vollends schon jetzt die heutigen religiösen Verhältnisse Indiens hinzuziehen, ohne ihre Entwicklung zu kennen und zwar kritisch zu kennen, so werden bedenkliche Resultate zu Tage kommen.

---

1) Vergleiche noch dazu den *brahmacārin samidhā samiddhaḥ* AV. XI, 6 (VMyth. I, 471).

Notiz über syrische und arabische Handschriften vom Sinai.

Ein längeres Schreiben des Herrn Hans Berthold in Berlin enthält Mittheilungen über syrische und arabische Handschriften des Sinaiklosters, und besteht grossentheils aus der Uebersetzung eines arabischen Artikels des Herrn Dr. Friedrich Grote. Dieser Aufsatz erschien in der Zeitschrift al-Muḳtaṭaf (Cairo, März 1894, S. 365 ff.); es sind ihm einige freilich mangelhaft ausgeführte Facsimiles beigegeben. Herr Dr. Grote hat eine Anzahl Blätter dieser Handschriften photographirt.

Das wichtigste dieser Manuscripte ist der in syrisch-palästinensischer Schrift geschriebene Evangeliencodex, der schon früher von englischen Gelehrten entdeckt war. Laut zuverlässigen Mittheilungen ist nun gegründete Aussicht auf baldige Veröffentlichung dieses Codex in England vorhanden, so dass darüber an dieser Stelle nichts weiteres zu sagen nöthig ist.

In zweiter Linie wird eine arabische Evangelienhandschrift aus dem Jahre 638 der Mondaera (also der muslimischen) aufgeführt; dann eine Probe aus einer andern arabischen Handschrift, die jedenfalls die neutest. Briefe enthält. Es folgt noch ein kurzer Bericht über ein medicinisches, ein astronomisches und ein moralphilosophisches Werk.

Es wäre erwünscht, dass die Schätze an orientalischen Handschriften, welche das Sinaikloster birgt, von einem geschulten Gelehrten untersucht und catalogisirt würden; es scheint ja doch, dass die Mönche einem solchen Unternehmen jetzt keine Schwierigkeiten mehr in den Weg legen. Die überspannten Erwartungen, welche in dem genannten Artikel des Muḳtaṭaf ausgesprochen werden, vermögen wir freilich nicht zu theilen; immerhin kann sich aus dem ersten Jahrtausend unserer Zeitrechnung in jener Einöde noch einiges, was auch sprachlich nicht ohne Bedeutung ist, erhalten haben.

Nachschrift.

Nach einer mir gütigst übersandten Anzeige des Daily Chronicle 9. Sept. 1894 sind unterdessen erschienen: 1) (Neugriechisch) Catalogue of the Syriac Mss. in the Convent of St. Catharine on Mount Sinai. By Mrs. Lewis. Cambridge: University Press (280 vol.). 2) (Neugriechisch) Catalogue of the Arabic Mss. in the Convent of S. Catharine on Mount Sinai. By Mrs. Gibson. Ibd. (630 vol.). 3) An arabic version of the Epistles of St. Paul to the Romans, Corinthians, Galatians, with part of the Epistle to the Ephisans, from a Ninth Century Ms. in the Convent of St. Katharine on Mount Sinai. Edited by Mrs. Gibson. Ibd. — Demnächst soll auch der alte syrische Palimpsest, welcher die Evangelien enthält, herausgegeben werden.

A. Socin.

Noch einmal von . . und zu . . (منك واليك).

Von

David Kaufmann.

Vor Entscheidung der Frage, ob der Ausdruck منك واليك und sein hebräisches Gegenbild bei jüdischen Poeten und Prosaisten des Mittelalters wirklich aus der altarabischen, von Goldziher (oben p. 95 ff.) aus Tradition und Ritus nachgewiesenen Formel sich herleitet, scheint mir noch die Möglichkeit eines anderen Ursprungs erwogen werden zu müssen, der sie nicht als religiöse Prägung, sondern als philosophischen Terminus erkennen lehrte und uns dann wie bei allen wissenschaftlichen Begriffen des Mittelalters weit weg von den Arabern zu ihren Lehrmeistern, den Griechen führen würde. Es können eben erfahrungsgemäss die gleichen Wirkungen auf ungleiche Ursachen zurückgehen und dieselben Erscheinungen verschiedene Deutungen zulassen.

Unter dem Eindrucke der von Goldziher gesammelten Thatsachen überraschte mich an der Schwelle von Maimûni's philosophisch und auch schriftstellerisch glänzend gelungener Beweisführung für die Beseeltheit der Sphären eine Wendung, die auf den ersten Blick unzweifelhaft auf jene alte Formel des muhammedanischen Ritus zurückzugehen oder anzuspielen scheint. In der unablässigen Kreisbewegung der Sphäre soll der Beweis liegen, dass sie nicht von Natur sich bewegt, da jede natürliche Bewegung zur Ruhe kommt, wenn sie ihr natürliches Ziel erreicht hat, entweder bei einem Erstrebten angelangt oder einem Gemiedenen entgangen ist, die Sphäre aber in ewiger Ruhelosigkeit sich im Kreise dreht. Das drückt Maimûni aber so aus: והדא אלפלך ליס יתחרך להרב מן מכאלף או טלב מואלף לאן מא אליה יתחרך פמנה יתחרך וכל מא מנה יתחרך פאליה יתחרך (Guide des égarés ed. S. Munk II c. 4 Anf. f. יב b). Die rednerisch gehobene Haltung des Ausdrucks, die antithetische Behandlung der Elemente unserer Formel lässt uns einen Augenblick den Gedanken eines Zusammenhanges mit ihr unabweisbar erscheinen. Die Aufsuchung der Urquelle für diesen Gedanken, der Vergleich mit der farblosen Einkleidung desselben bei Aristoteles befestigt uns vollends in dem

Eindruck, als hätten wir es bei Maimûni mit einer sicheren Anspielung auf jene altarabische Wendung zu thun. Denn wenn auch der Stagirit, wie schon Isak Ibn Albalâg, der Uebersetzer und Bearbeiter von Gazzâli's Maḳâsid mit hoher Verwunderung bemerkt [1], über die Frage von der Beseeltheit der Sphären sich nirgends geäussert hat, so geht doch Maimûni's Bemerkung über die Eigenthümlichkeit der Kreisbewegung auf Aristoteles zurück, der Physik VIII, 8, 169, erkärt: *τὸ γὰρ ἐκ τοῦ A κινούμενον ἅμα κινήσεται εἰς τὸ A κατὰ τὴν αὐτὴν πρόθεσιν.*

Gleichwohl belehrt uns die Prüfung der arabischen Mittelquellen Maimûni's unzweifelhaft darüber, dass wir es bei ihm nur mit einem philosophischen Schulterminus zu thun haben, dem jede absichtliche oder unbewusste Färbung durch unsere Formel vollkommen fern liegt. Die Wahrnehmung, dass innerhalb der Kreisbewegung jeglicher Ausgangs- zugleich Zielpunkt wird, erscheint arabisch, z. B. bei Ibn Sîna, der Hauptquelle Maimûni's, niemals anders ausgedrückt. So heisst es in cod. Oxford 1334[4], angeblich der Handschrift seiner morgenländischen Weisheit, von der ich 1879 eine vollständige Copie genommen habe (s. Steinschneider, ZDMG. 47, 345), da wo Ibn Sîna die sechs Stücke aufzählt, die bei der Bewegung zu betrachten sind, f. 79b: والحركة قد تتعلق بامور ستة المتحرك والمحرك وما فيه وما منه وما اليه والزمان und f. 80b: واما تعلق الحركة بما منه وبما اليه فيستنبط من حدّو. Schemtob Ibn Falaquera führt zur Erläuterung der Worte Maimûni's im More ha-More ed. Bisliches p. 81 eine ausnahmsweise in dieser Edition einmal weniger verderbte Stelle aus Ibn Sîna über die Kreisbewegung an, in der die gleichen Termini vorkommen: וזה הענין כתב עוד החכם הנזכר, אמר, והגופים המתנועעים תנועה, מאחר שהיה מה שממנו יתנועע המתנועע הפך מה שאליו

1) In meiner Handschrift der כוונות הפילוסופים, vormals Rabinowitz 38 (s. Steinschneider, die hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters p. 300) heisst es § 54: אמר המעתיק השאלה הזאת ר״ל אם יש לגלגל נפש או לא היא שאלה שנתיחדו בחקירתה אחרוני המעיינים· אבל ארסטו לא חקר עליה גם לא זכר אותה בפ״ט וזה תמה גדול על איש כזה איך התרשל בשאלה כזאת· ואני לא זזתי מלהרהר בענין זה כמה ימים ומלחשוד את ארסטו על ההתרשלות הזה עד אשר חקרתי ומצאתי השאלה הזאת נכללת בשאלת מהות מניע הגלגל אם הוא נפש או נבדל· כי מתוך ראיותיו אשר הביא שלא יתכן להיות מניע התנועה הנצחית נפש כי אם נבדל יתבאר שאין לגלגל נפש שאלו היה לו נפש היה מציאותה לריק הואיל שאינה מוצרכת בתנועתו ואין הטבע פועל לדבר לבטלה.

יתנועע — so heisst es in der angeführten Stelle der morgenländischen Weisheit f. 81a: وربما كان ما منه وما اليه ضدين — יתחייב שיעמדו הגופים הפשוטים כשיהיו במקומות הטבעיים, ושיתנועעו כשיהיו חוץ למקומותיהם, אבל הגוף הכדורי מפני שהיו ההתחלה בו והתכלה אחת, התחייב בו שתהיה תנועתו תמידית ולנצח, כי הוא מתנועע בטבע, ועמידתו תמיד אם הוא עומד בטבע כגלגל והארץ [l. הארץ], כי כל נקודה מנקודות הגלגל אינה הנעה [l. הגונה יותר] שתהיה לו התחלה (יותר) משתהיה לו תכלה, ומאחר שאין שם תכלה בטבע, אם הוא מתנועע בטבע אין שם עמידה וכשאין שם עמידה תהיה התנועה תמיד.

Durch dieses beliebte Philosophem über die Natur der Kreisbewegung ist der Ausdruck von der Identität des Ausgangs- und des Zielpunktes in die jüdische Litteratur des Mittelalters eingedrungen. Ein Beispiel für den formelhaften Gebrauch dieses philosophischen Ausdruckes bietet uns Isak Ibn Latif, der in seinem absichtlich orakelhaft dunkel gehaltenen רב פעלים ed. Schönblum § 13 äussert: הירידה והעליה ו[ה]הליכה והביאה המיוחסות לשכל הנפרד הם ממנו ומאליו [l. ואליו] וגם זה סוד גדול מתיר רוב ספיקות התורה והנביאות.

Auf Grund dieser Beobachtung glaube ich nunmehr auch die Worte Salomo Dafiera's in seinem Briefe an Astruc Crescas: אולם, אחי, ממך ואליך אדרוש (ed. H. Brody p. 13) als Reminiscenz an Maimûni auffassen zu dürfen, die bei einem so tiefen Kenner des Führers denn auch am Nächsten liegt.

Als Beispiel des Gebrauches dieser Formel bei hebräischen Dichtern vor Maimûni will ich zum Schlusse noch eine Strophe aus Jehuda Halewi's Diwan I, N. 95 hierhersetzen, deren Mittheilung aus der Oxforder Handschrift ich Herrn H. Brody verdanke:

סבבתני נדיבתך ומשאבי נחליך
וכסוני צלליך ורווני טלליך
לך התם והיושר כפעמונים לשוליך
ונדבתך ידועה בך והיא ממך ואליך
ומי יוכל להכזיב את שבחי בך ועליך
והן על כל אשר אומר יעידון לי פעליך:

Ich schliesse zugleich die Uebersetzung an, die Dr. David Rosin in Breslau mir davon gegeben hat:

Dein gutes Herz umfing mich rings und deiner Bäche Stromverein,
Und deine Schatten kühlten mich, dein Thau benahm mir jede Pein;
Dich ziert dein schlicht gerader Sinn wie Schmuck von goldenen Schalmei'n.

Als dein ist kenntlich, was du giebst; aus dir fällt hell
auf dich sein Schein.

Wer widerspricht dem Loblied, dir geweiht, und deinen
Worten [1]) fein!

Für Alles, was ich sage, soll dein eignes Thun mir
Zeuge sein.

Aber auch der Gedanke, dass das Wohlthun im Dank zu seinem Ursprung zurückkehrt, auch hier also der Ausgangs- zum Zielpunkt wird, ist nur eine Anwendung des Bildes vom Kreise, der, wie etwa der Begriff der Entwickelung unsere Zeit, das ganze mittelalterliche Denken und Vorstellen beherrscht hat.

---

1) **Rosin** vermuthet: ומליך.

Grundlagen für eine Entzifferung der (hatischen oder) cilicischen (?) Inschriften.

Von

P. Jensen.

(Schluss.)

h. Verhältniss des Cilicischen zu den anderen alten Sprachen Vorderasiens.

Im Obigen haben wir, wofern nicht Alles täuscht, unser Hauptziel erreicht: ein Fundament für weitere Untersuchungen über die Spracherscheinungen der cilicischen Inschriften zu legen. Wir haben bereits unserer gegründeten Ueberzeugung einen Ausdruck gegeben, dass sich aus den uns z. Z. vorliegenden Texten allein ohne andere Hilfsmittel Mehr wird gewinnen lassen, als wir zu heben im Stande waren. Sehr viel günstiger aber müssten sich die Aussichten für eine endgültige Entzifferung gestalten, falls uns, wie den Entzifferern des Altpersisehen die verwandten persischen und indischen Dialecte, wie denen des Aegyptischen das nahestehende Coptische, eine mit dem Cilicischen fraglos eng verwandte Sprache zu Gebote stände. Wir können uns daher schon deshalb nicht der Aufgabe entziehen, wenigstens die Sprachen, die vormals im vorderen Orient gesprochen wurden, behufs einer Vergleichung mit dem Cilicischen Revue passiren zu lassen. Sollte sich schon hierbei ein für uns günstiges Resultat ergeben, brauchten wir nicht weiter zu schweifen. Sollte indess die Untersuchung resultatlos verlaufen, müssten wir weiter gehen. Wenn es auch am Nächsten liegt, nach Verwandten des Cilicischen in einiger Nähe der einstigen Wohnsitze der Cilicier zu suchen, so kennen wir doch von den prähistorischen Völkerverschiebungen des vorderen Orients Zuwenig, als dass wir mit Bestimmtheit sagen könnten, dass nicht im fernsten Winkel Sibiriens oder der pyrenäischen Halbinsel das zu finden ist, wonach wir suchen. Es wird sich zeigen, dass das Gesuchte dort zu existiren scheint, wo es am Ehesten zu suchen ist, nämlich nahe dem Gebiet, ja in einem Theile des Gebiets, das die Cilicier weiland einnahmen und könnte es daher überflüssig erscheinen, Andere die lange Wanderung wiederholen zu lassen, die wir nicht

ohne mancherlei Mühen — mussten wir uns doch z. Th. erst den Weg bahnen — zurückgelegt haben. Es ist das aber in Anbetracht des Endzweeks nicht überflüssig: Je mehr Sprachen Asiens, die wir zur Vergleiehung heranziehen, sich als unverwandt erweisen, weil ihr Signalement mit dem des Cilicischen durchaus nicht in Einklang zu bringen ist, umsomehr wird die anscheinend fast vollständige Uebereinstimmung des cilicischen uns bekannten Sprachguts mit den ihm entsprechenden Formen einer zuletzt zu untersuchenden Sprache Vorderasiens die Ueberzeugung kräftigen dürfen, dass diese Uebereinstimmung nicht ein Spiel des Zufalls ist, sondern auf eine enge Verwandtschaft beider Sprachen hinweist, und uns darum ermuthigen dürfen, jene Sprache bei weiteren Untersuchungen über die Sprache unserer Inschriften, wenn auch vielleicht zunächst nur versuchsweise, mitzuverwerthen.

Die semitischen Sprachen sind natürlich von vorne herein von einer Untersuchung auszuschliessen: Schon die Thatsache allein, dass es ein unverbrüchliches Gesetz derselben ist, dass der Genitiv seinem Regens folgt, während im Cilicisehen auch das Umgekehrte möglich ist (s. o. p. 297 (63)), giebt die Berechtigung dazu.

Vom Sumerischen wissen wir, dass das Substantiv im Singular keine Nominativendung kennt, während im Cilicischen dafür (auch) *-s* verwandt wird, dass als Suffix des Genitivs *ge* bez. *ka* fungiren kann, während im Cilicischen der Genitiv Sing. durch die Endungen *-í* (+*r*(*á*)) und *-á* (+*r*(*á*)) markirt wird, dass der Genitiv Pluralis dieselben Suffixe *ge* resp. *ka* wie der des Singularis hat, während das Cilicische als Genitivexponenten im Plural -(*á*)*m* verwendet, dass es Gentiladjeetiva nicht kennt, sondern statt deren Genitiva von Länder- und Städtenamen gebraucht, während das Cilicische Gentiladjectiva mittelst der Endung -'-(*s*) bildet, dass darin „ich“ = *ga* (*ṅga*), woraus später *ma*, gegenüber cilicischem *z* (-*z*-), „dieser“ = *na*, *ne* etc., aber durch kein Wort ausgedrückt wird, das irgendwie an cilicisches *á*-(*í*-)*z* auch nur anklingt, „ich bin“ = *gal* (*ṅgal*), woraus später *mal*, + Präfix und Suffix (*e*) (oder + Suffix allein), gegenüber cilicischem (-)*mí*, „König“ = *lugal* gegenüber cilicischem *zírá*(*s*), „Sohn“ = *dumu* gegenüber cilicischem *z*-[illegible](-*s*), „Land“ = *ki* gegenüber cilic. *X* + *r*-, „gross“ = *gal* gegenüber cilic. *m*[ ]*zí*(*s*), dass es keine Spur von Geschlechtsunterscheidung aufweist, gegenüber dem Cilicischen, für welches dieselbe sehr wahrscheinlich zu machen ist, — also Mehr als Genug, um eine cilicisch-sumerische Verwandtschaft a limine abweisen zu können.

Im Elamitischen und Kossäisehen soll nach einer alten liebgewonnenen Tradition eine Nominativendung *-š* bestanden haben, an die unkritische Köpfe schon weitschauende Combinationen geknüpft haben. Hätte sie wirklich Existenzberechtigung, dann könnte sie allerdings wenigstens zum Ausgangspunkt von Vergleichungen gemacht werden, da ja im Cilicischen *-s* eine Nominativendung

wenigstens begrifflicher Masculina ist. Aber dass eine Nominativendung *-š* im Elamitischen nicht vorliegt, vielmehr in einer Reihe von zusammengesetzten und einfachen Eigennamen auf *-š*, in denen man sie zu finden glaubte, eine Endung *-š* der dritten Person Sing. eines Verbums zu sehen ist, glaube ich in meinem Aufsatz über elamitische Eigennamen auf p. 223 f. der „W. Z. K. M.“ VI nachgewiesen zu haben. Und dass eine Nominativendung *-š* im Kossäischen keine Stelle hat, konnten wir nur in einer Art hypnotischem Zustande verkennen: Eine Reihe von Götternamen, das Wort für „Stern“, das für „Erde“, das für „Land“ und eins für „Kind“, vielleicht auch das für assyr. *tukultu* (falls *kudašman* eigentlich = „meine *tukultu*“ und *tukultu* = *kadaš*; s. Hommel, „Geschichte“ p. 428, Pinches in d. „Academy“ vom 5. September 1891, p. 199 und Hilprecht in d. „Z. f. Assyr.“ VII, 315 f.) endigen auf *-aš* — Mehr liegt nicht vor. Wie daraus eine kossäische Nominativendung *-aš* erschlossen werden kann, mögen Andere mit sich ausmachen. Mir scheint es unmöglich. Es geht uns hier Nichts an, wie die Erscheinung zu erklären ist, dass gerade eine Reihe von Götternamen (und das Wort für „Stern“, weil dieser vermeintlich göttlicher Natur?) die Endung *-aš* haben.

Was wir sonst vom Elamitischen und Kossäischen wissen, plaidirt nicht für eine Verwandtschaft mit dem Cilicischen:

Im Elamitischen hat der Nominativ Singularis keine besondere Endung wie im Cilicischen, der Genitiv, wenn er voransteht, meist auch nicht, bisweilen auch nicht, wenn er seinem Regens folgt, im letzteren Fall meist die Endung *-na* (Weisbach, „Achämenideninschriften zweiter Art“ p. 56) (aus urspr. *ma*?), womit dialectisch *me*, *ma* und *ni* wechselt [1]), im Gegensatz zum Cilicischen mit seinen Genitivendungen (-)*í*(-)(+ *r*(*á*)) und *-á*(+ *r*(*á*)).

Der Genitiv Pluralis hat im Elamitischen dieselbe Endung wie im Singular, nur dass aus ihr durch den Einfluss des *p* (*b*) im vorhergehenden Pluralsuffix auch *-ra* werden kann (l. c. p. 49), im Cilicischen aber eine andere Endung, nämlich -(*á*)*m*.

Gentilnomina endigen im Elamitischen auf -(*i*)*r*(*a*) (l. c. p. 53), im Cilic. aber auf Vocal + Vokal (+ *s*).

Elamitisches *u* = „ich“ (l. c. p. 50), für urspr. (*u*)*m*-, scheint von cilicischem *-z-* = „ich“ grundverschieden.

Elamitisches *hi* = dies(er), womit dialectisches *e* wechselt [2]),

1) S. z. B. d. Inschrift *Kutir-Nahhunte*'s A bei Weissbach im XII. Bande der „Abh. der phil.-histor. Classe der Kgl. Sächs. Ges. d. W.“ (p. 142 und Tafel III dazu), wo *umi-ni* = *une-na* = „meiner“, *Nahhunteupir-me* = der *Nahhunteupir* und *nikame-ma* = „unserer“ und Inschrift C des *Šutruknahhunte* ibidem p. 134, 4 (Taf. I), wo *umi-ma* = „meiner“.

2) S. z. B. d. Inschrift C des *Šutruknahhunte* Z. 3 bei Weissbach l. c. p. 131 (Tafel I), wo entweder *-karna e* oder *mašgelšusahti e* = „dieser Obelisk“ und die Inschrift bei Kul-Feraun (Layard, „Inscriptions“ pl. 36 f.) Z. 1, wo *e Dipti* = „dies [ist] Dipti“.

liesse sich allerdings mit cilicischem *á-í* = „dieser(-es)“ und *á-(í-)z* = „dieser“, falls dies = *á-í* + *z*, zusammenstellen.

Die Formen des elamitischen Hülfszeitworts (s. l. c. p. 53) haben aber mit cilicischem *-mí* = „ich bin“ Nichts gemein.

Von einer grammatischen Geschlechtsunterscheidung weiss das Elamitische Nichts, anders wie höchst wahrscheinlich das Cilicische.

„König“ heisst im Elamitischen *sunku* (*sungu*) („W. Z. K. M.“ VI, 50), im Cilicischen *zírá(s)*, „Sohn“ im Elamitischen *šak-*, im Cilicischen *z-*[sign]*-*, was schwerlich = *z* + *k* oder ähnlich, da nicht nachzuweisen ist, dass [sign] mit [sign] = *k-* und [sign] = *g-* je wechselt, gross im Elamitischen *iršarra*, im Cilicischen aber *m*[ ]*zí(s)*.

Für den Begriff „Land“ ist uns wohl das echt-elamitische Wort nicht überliefert. *Murun* ist das elamit. Wort für „Erde“, *p(b)at(d)in* für „Distrikt“, „Gegend“. Falls eins dieser beiden Wörter auch „Land“ bedeutete, läge doch zu seiner Zusammenstellung mit einem cilicischen Worte kein Grund vor, da ein uns z. Th. bekanntes cilic. Wort für „Land“ auf *r-* endigt. Aus dem Vorstehenden ergiebt sich gewiss für Jeden, dass eine Verwandtschaft des Cilicischen mit dem Elamitischen ganz unerweislich ist.

Vom Kossäischen kennen wir nur einzelne Wörter und Composita, die als Personennamen dienen. Nur aus diesen, besonders aus den letzteren, lassen sich daher Schlüsse auf die grammatischen Hülfsmittel der Sprache ziehen. Es lässt sich aus ihnen vielleicht ersehen, dass der Genitiv so wenig wie der Nominativ eine Endung hat [1]), im Gegensatz zum Cilicischen, ferner dass der Genitiv, der in Eigennamen seinem Regens stets folgt (so in *Meli-Šihu* = „Knecht des *Šihu*“ etc.), vermuthlich auch sonst nur diese Stellung hat, im Gegensatz zum Cilicischen, in dem die Stellung des Genitivs vor dem Regens die normale ist und wohl nur eine besondere Emphase das Verhältniss umkehren kann. Vielleicht lässt sich aus e i n e m Eigennamen noch etwas Mehr schliessen, nämlich aus dem Namen *Kur(i)galzu*, der (V Rawlinson 44, 23 a b) durch *ri-'-i* [sign]*-ši-i* erklärt wird. Man meint wohl, dass dies *rē'i bīši* zu lesen und „sei mein Hirte“ zu deuten ist. Allein Eigennamen mit einem Imperativ sind uns im Kossäischen sonst nicht bekannt und „sei“ heisst im Assyr. *bĭšī*, nicht *bīši*. Da [sign] auch *kuš* gelesen werden kann, da *Kaššū(ī)* der keilschriftliche Name

1) Sicher ist das aber nicht. Denn im Elamitischen wenigstens, wo sonst der nachstehende Genitiv meist eine Endung hat (s. o.), entbehrt dieser in zusammengesetzten Eigennamen wohl stets eine Endung (vgl. elamitisches *Kudur-Mabuk*, wo *Mabuk* wohl Gottesname, *Kutir-Huban*, wo *Huban* jedenfalls Gottesname und *Kudur* = *Kutir* wohl Regens). Ob etwas Aehnliches im Altarmenischen und den damit verwandten Sprachen vorliegt, ist mir noch zweifelhaft.

der Kossäer ist und *Kaššū* (d. i. der Kossäer [1]) oder der kossäische sc. Gott oder Herr, *Bēl*) als Name eines ihrer Götter (vielleicht des höchsten und ersten unter ihnen) unter den semitischen Babyloniern üblich war, endlich die kossäischen Nomina propria, wenn Composita, Genitivverbindungen aufweisen, so liegt es am Nächsten *Rē'i-Kašši* zu lesen und dem entsprechend *Kur(i)-galzu* zu deuten als: „Hirte des *(Gal)zu*" oder (mit Halévy) „— der *(Gal)zu* oder der Kossäer". Die erstere Deutung ist die wahrscheinlichste. Denn es ist nicht wahrscheinlich, dass der einheimische Name der Kossäer, die von den Griechen *Κοσσαῖοι* (und *Κίσσιοι*?) und von den Babyloniern *Kašš-ū* genannt wurden, erheblich anders, nämlich *Galzu* oder *Zu* etc. lautete. In diesem Falle lehrte uns der Name nichts Neues. Heisst aber *Kur(i)galzu* doch „Hirte der Kossäer", dann wäre im letzten Theil von *Galzu*, falls er nicht zum Stamm des Wortes gehören sollte, entweder eine Gentilnomenendung oder eine für den Genitiv Pluralis [2]) zu erkennen. In keinem Fall aber wäre sie dann mit Endungen mit derselben Funktion (-'- und *(á)m*) im Cilicischen zu vergleichen. Etwas anders läge die Sache vielleicht, wenn Winckler's Erklärung von *Karduniaš* als „Chaldäerland" (s. dessen „Unters. zur altor. Gesch." p. 136 f.) das Richtige träfe. Denn dann könnte, da *iaš* im Kossäischen = „Land", *-n* die kossäische Endung des Genitivus Pluralis sein. Allein in den uns bekannten kossäischen Eigennamen steht der Genitiv stets hinter seinem Regens und es ist daher nicht gerade wahrscheinlich, dass *Kardun-* ein Genitiv ist. Es würde daher nur übrig bleiben, darin ein Gentiladjectivum zu sehen mit der Bedeutung „kossäisch(es)". Dann wäre *-un* dessen Endung, die aber auch mit cilicischem -'- Nichts gemein hätte.

Ein grammatisches Geschlecht ist fürs Kossäische sowenig wie fürs Elamitische nachweisbar, anders wie vermuthlich im Cilicischen.

„König" heisst im Kossäischen *ianzi* (s. Delitzsch, „Kossäer" p. 25 u. p. 29 ff.) oder *nula* (l. c. p. 25), im Cilicischen aber *zírá(s)*, „Land" *iaš(u)* (l. c. p. 25; V Rawlinson 44, 25), im Cilicischen aber *X-r-*.

Was „Sohn" im Kossäischen heisst, wissen wir nicht. „Kind" heisst *ulam* oder *simmaš* (l. c. p. 26; V R. 44, 24 + 33). Letzteres

---

1) Wie Lehmann diese Deutung des Namens in „Z. f. Assyr." IX, 88 eine gekünstelte nennen kann, ist mir angesichts der von mir nachgewiesenen Götternamen *Jabrītu* = „die Elamiterin", *Iblāitu* = „die Ihläerin", *Kaldāitu* = „die Chaldäerin" (s. „W. Z. K. M." VI, 53) u. a. nicht ganz verständlich. Auf weitere Bemerkungen gegen Lehmann l. c. kann ich mich hier nicht einlassen.

2) Wahrscheinlich aber giebt es im Kossäischen auch keine Endung des Genitivus Pluralis, wenn nämlich in V R. 44, 25 a b *bur-ia-a-aš* genau dem *bēl mātāti* = „Herr der Länder" der assyr. Paraphrase entspricht. Wenn das, dann folgt wohl zugleich, dass wenigstens im Genitiv Singular und Plural im Kossäischen gleich sind.

könnte ja zu cilicischem *z*-[glyph] = „Sohn“ gestellt werden. Aber das, was wir nach dem oben Vorgelegten vom Kossäischen wissen, steht der Annahme einer Verwandtschaft des Cilicischen mit dem Kossäischen durchaus entgegen.

Aber im Altarmenischen — oder, wie man wohl neuerdings ohne genügenden Grund sagt, im „Chaldischen“ — lautet der „Nominativ“ wirklich auf einen *s*-Laut (-*š*, ev. urspr. + Vokal *e*) aus, also ähnlich wie im Cilicischen. Ja, was noch mehr an das Cilicische streift: wie dort der Nominativ auch ohne -*s* erscheint, so wird auch im Altarmenischen im Nominativ vielfach auf den Auslaut -*š*(*e*) verzichtet, so in Fällen wie sie in No. V, 24 (68), No. XIX, 12 und No. XXXIV, 11 etc. bei S a y c e im „J. R. A. S.“ N. S. Band XIV, p. 473, 510 und 564 vorliegen, wo *Išpuini*, *SAR-durihini*, *Menua* und *Išpuinihini* nicht gut etwas Anderes als Nominative, die früher genannte Nominative wieder aufnehmen, sein können. Also scheinbar genaue Parallelen! Und doch nur scheinbar genau. Während das -*š*(*e*) des Nominativs an einem Wort (Namen) im Altarmenischen nur fehlen kann, nachdem dasselbe bereits vorher genannt ist, knüpft sich im Cilicischen das Fehlen des Nominativ-*s* nicht an diese Bedingung und es scheint daher die oben ausgesprochene Ansicht, dass das Fehlen des Nominativ-*s* eine jüngere Sprachperiode charakterisirt, als dessen Vorhandensein, durch den Befund im Altarmenischen nicht an Annehmbarkeit zu verlieren, während es für das Altarmenische wahrscheinlich wird, dass -*š* nicht eigentlich als unentbehrliche Nominativendung zu gelten hat, vielmehr als ein Suffix, welches lediglich zur E i n f ü h r u n g eines Nominativs dient. Kann doch *ni*, welches man allgemein als Nota accusativi ansieht, ebensogut auch z. B. einem Nominativ angehängt werden, so z. B. in einem Falle wie ihn *Menuani* in No. XXXV, 6 bei S a y c e (p. 567 l. c.) bietet, das fraglos den Nominativ *Menuaš*(*e*) in Z. 2 wiederaufnimmt und ganz gewiss nicht mit „belonging to Menuas“ zu übersetzen ist. Aber gleichwohl, das Cilicische und das Altarmenische haben wirklich ähnliche Nominativsuffixe und darum haben wir allen Grund, das Altarmenische bei unserer Untersuchung besonders zu berücksichtigen.

Es zeigen sich indess auch noch kleinere weitere Differenzen im Nominativ beider Sprachen. Das Altarmenische kennt nur vocalische Nominalstämme, das Cilicische auch consonantische, wie sich daran zeigt, dass aus *r*-*z*-*s* (s. o. p. 330 (96)) *r*-*s* wird.

Die Genitivbezeichnung im Altarmenischen ist verschiedenartig. Folgt der Genitiv seinem Regens, so erscheint als Genitiv bald der reine Stamm, bald dieser vermehrt um *e*, bald endlich (bei Stämmen auf -*a*) dieser vermehrt um *we* (*ue*) (s. zu letzterem Fall *Biainawe* bei S a y c e l. c. No. XXVI, 6 etc. gegenüber *Biainae* in No. XX, 7 l. c.). Ob die Endung -*we* das Ursprünglichere ist, *e* das Spätere,

Endungslosigkeit das Späteste, oder ob sich aus *a-e awe* entwickelt hat, wie aus تَوامر تمّر, andererseits aber die Endung *e* abgefallen ist, oder ob endlich die Endungslosigkeit wie im Nominativ neben der Declination des Nomens im Genitiv bestanden hat und sich aus *a-e awe* entwickelt hat, kann uns dabei gleichgültig sein [1]. Die Thatsache besteht, dass der Genitiv auf *e* ausgehen kann. Das liesse sich ja vortrefflich mit der cilicischen Art der Declination zusammenstellen: Von *Menuaš*(*e*) lautet der Genitiv auch *Menuae*, wie von ***zírás*** im Cilicischen ***zír*[ ]*í*-** und wahrscheinlich gar ***zíráí***: Ja mit Fällen wie *Ṭušpa* für oder neben *Tušpae* liessen sich die cilicischen Genitive auf ***á*** vergleichen. Wenn nicht, soweit wir bisher wissen, diese nur von Wörtern für leblose Gegenstände gebildet würden, nie aber von Wörtern für begriffliche Masculina, wenn nicht mit Genitiven auf ***í*** im Cilicischen nie solche auf ***á***, und mit solchen auf ***á*** nie solche auf ***í*** wechselten. Auch was wir sonst von den beiderseitigen Genitiven Singularis wissen, ist einer Znsammenstellung nicht günstig. Von der cilicischen Genitivendung ***-r*** findet sich im Altarmenischen keine Spur, und, während es im Cilicischen auf die Gestalt der Genitivendung keinen Einfluss ausübt, ob er seinem Regens vorangeht oder ihm folgt, tritt im ersterem Falle im Altarmenischen für die Endung *e* (oder *we*) *nawe* ein (s. z. B. in No. V, 13 (50) bei Sayce l. c. *Ḫaldinawe asi* = „den *asi* (Reitern?) des *Ḫaldiš*(*e*)“, ibidem in Z. 53 (14?) *Tušpanawe* GOTT = „Gott von *Tušpa*“, ibidem in Z. 18 + 56 *ebanina*[*w*]*e* GOTT = „Gott des Landes“). Von dieser bisher nicht erkannten Regel würden Fälle wie *Menuai barsudibiduni* in No. XIX, 3f. nur dann eine Ausnahme machen können, falls es sicher wäre, dass dort *Menuai barsudibiduni tini* hiesse: „er hat es das *barsudibidu* des *Menuaš*(*e*) genannt“. Allein wenn schon das *i*, das kaum mit dem *e* des Genitivs zusammenzuwerfen ist, gegen eine genitivische Fassung des Namens *Menuai* spricht, so zwingt uns zu einer solchen Fassung Garnichts. Vorausgesetzt, dass überhanpt die Uebersetzung von *tini* richtig ist — *ti*-, in *tiule* = „er spricht“ vorliegend, heisst sonst „sprechen“ — liesse sich ebensogut übersetzen: „nach *Menuaš*(*e*) hat er das *barsudibidu*-genannt“ [2]).

Im Genitiv des cilicischen Plurals wird die Endung -(*á*)*m* verwandt, also eine andere wie im Singular. Nicht so im Altarmenischen. Wie im Verbum *-ule* die Endung der dritten Person

1) Da im (mit dem Altarmenischen verwandten) Mitanni *-e* und *-PI*, wofür *we* gesprochen werden kann, Genitivendungen sind, so ist eine Entwickiung von *awe* aus *a-e* unwahrscheinlich.

2) Darnach wohl in No. XXIII: . . . (*SAL*) *Tariríai ini* (*IṢU*) *uldi* (*SAL*) *Tariria-ḫini-da*(*-li?*) *tini*: „ . . . nach der *Tariria*(*še*) hat er (man) dieses *uldi Tariria-ḫini-da*(*-li?*) genannt.

sowohl des Singulars als auch des Plurals im Futurum (wenn nicht des auch im Bedingungsvordersatze verwandten Optativs), *-uni* die Endung der dritten Person sowohl des Singularis als auch des Pluralis Perfecti ist (No. V, Z. 2 (34?) + 29 bei Sayce l. c.), wie beim Substantivum *-š(e)* auch die Endung des Nominativus Pluralis ist (GOTT + Pluralzeichen + *š(í)* = „Götter“ in No. XXII, 11 etc. bei Sayce l. c.), wie der Accusativ des Plurals, falls er überhaupt durch ein Suffix ausgezeichnet wird, dieselbe Endung *ni* hat, welche auch der Accusativus Singularis haben kann, so lässt sich erwarten, dass auch der Genitiv des Plurals dieselbe Endung wie der des Singulars hat, nämlich *-e* [1]). Dass dem die Thatsachen zur Seite stehen, zeigen einerseits No. XLVIII, 7 und No. LI, III, 10 bei Sayce l. c., wonach der nachstehende Genitiv Pluralis des Wortes für „König“ auf *-(a)we* ausgeht, andererseits die Form *ḫuradinawe* mit dem Pluralzeichen dahinter in No. XXXII, 10 bei Sayce l. c., welche, weil zu *ḫuradi-* gehörig, die Endung *-nawe* zeigt, die sonst Genitiven Singularis eignet, welche ihrem Regens vorangehen. Das Altarmenische ist also vom Cilicischen hinsichtlich der Pluralbildung wenigstens im Genitiv grundverschieden.

Die Filiation wird durch das Suffix *ḫi-* angedeutet, welches, wie man bereits mehrfach vermuthet hat, eigentlich nur allgemein die Zugehörigkeit andeutet. In No. V, 21 bei Sayce l. c. wird anscheinend ein Gott Namens *Tušpuaš(e)* genannt, was vielleicht der „Ṭušpische“ zu deuten und, wie auch Sayce vermuthet, mit dem Namen der Stadt *Tušpā* zusammenhängt und dann für *Tušpa-waš* stehen könnte. Wir müssten dann auch **waš* als Endung für eine Art Adjectiv der Beziehung ansehen. Im Cilicischen wird dieses durch die Endung *-'-(s)* angedeutet. Die Möglichkeit einer Verwandtschaft der Endungen *-ḫi-* oder **wa-* auf der einen und *-'-* auf der anderen Seite ist nicht zu bestreiten.

„Ich“ heisst im Cilicischen (-)*z*(-), im Altarmenischen wohl sicher *ieš(e)*. Auch hier wieder Anklang. Aber es darf wohl als fraglos angesehen werden, dass in dem Worte *š(e)* Nominativendung ist und nur *ie* den Stamm ausmacht (vgl. „Z. A.“ VI, 67, wo wir

1) Es ist sehr zweifelhaft, ob sich im Altarmenischen die Declination des Plurals von der des Singulars irgendwie unterscheidet, ob es also eine Pluralform giebt: GOTT + Pluralzeichen + *ašte Bia(i)našte* als Apposition zu *Ḫaldedi(e)* etc. (s. z. B. No. XL, 75 f. bei Sayce l. c.) scheint für eine besondere Pluralendung (*aš* + *te* (aus *de*) gegenüber *de* im Singular) zu sprechen, aber KÖNIG + Pluralzeichen + *di(e)* als Apposition zu mehreren Singularen auf *di(e)* in No. XXXI, 7 bei Sayce ibidem ebenso stark dagegen, und sonst liesse sich für eine besondere Pluralendung nur vielleicht noch *da* (*li*?) halten (No. XXX, 9 + 14 + 19 + 27; XXXI, 3 f. + 11 f.; XLIII, 79; ?). Aber eine Sicherheit haben wir dafür nicht. Dass das Pluralzeichen vielfach verwandt wird, beweist mit Sayce l. c. p. 431 für eine Pluralform Nichts, so wenig wie die Pluralpunkte in syrischem ܪ̈ܟܫܐ etc. andeuten, dass das Wort *rakhš-ā* = Pferde etc. auch die Pluralform hat.

mit altarmen. *ie-š(e)* mitannisches *-í(e)* = „mein" combinirten), während in cilic. (-)*z*(-) = „ich" eine Nominativendung nicht zu suchen ist, da *z* mit *s* im Cilicischen (gegen o. p. 275 (41)) niemals wechselt, und demnach auch, dass *ie-š(e)* = „ich" und (-)*z*(-) = „ich" ganz verschieden zu sein scheinen.

„Dies-" heisst im Altarmenischen *ini-*. Wir wissen nur, dass sich das Wort auf Gegenstände bezieht. Aber da das Altarmenische sonst keinen Unterschied in der Declination der Substantiva macht, so ist es wahrscheinlich, dass *ini-* auch auf Personen angewandt wurde. *Ini-* ist stets Accusativ. Dessen Suffix ist oft *-ni*. Es ist daher sehr wohl möglich, dass der Stamm des Wortes *i* ist, das vielleicht auch in *i-e-še* = „ich" vorliegt. „Dieser" heisst im Cilicischen *á-í-z* und *á-z* (sprich wohl *á-(í)z*), dieses(r) (im Genitiv) *á-í*. Als Stamm dieser Wörter wäre also wohl, da *z* in *á-í-z* mit *-z-* = „ich" zusammenhängen könnte, *á-í* oder *á* zu betrachten. Damit könnte armen. *i-* immerhin verglichen werden.

Was „ich hin" im Altarmenischen heisst, wissen wir nicht. Dass aber die erste Person Singularis Perfecti auf *-ubi* ausgeht, steht fest. Falls vor *mí* = „ich hin" noch ein Vocal zu sprechen ist, könnte immerhin *mi* die cilicische Endung der ersten Person Praesentis und mit altarmen. *-ubi* vergleichbar sein.

Eine grammatische Geschlechtsunterscheidung kennt das Altarmenische wohl nicht, nicht einmal bei Wörtern für lebende Wesen: *Tariniai* (Name eines Weibes) in No. XXIII, 3 scheint derselbe Casus von einem Femininum *Tariniaš(e)* zu sein, wie *Menuai* von *Menuaš(e)*. Anders anscheinend das Cilicische.

„König" heisst im Altarmenischen *nu(š)* oder *X* + *nu(š)*, aber auch (-)*hu-la(š)* (No. LI, III, 10 bei Sayce, vgl. No. XLVIII, 7). Beide Wörter fordern keinen Vergleich mit cilicischem *zírá(s)* = „König" heraus.

„Land" heisst im Altarmenischen *ebani*, wird im Cilicischen indess durch ein Wort ausgedrückt, das auf *r-* ausgeht. Zu einer Zusammenstellung beider Wörter zwingt sonst Nichts.

Das Bischen, was sich aus der Syntax beider Sprachen mit einander vergleichen lässt, ist meist für eine Bestimmung des Verhältnisses derselben zu einander unerheblich, weil es weder charakteristische Unterschiede noch charakteristische Uebereinstimmungen lehrt. Bemerkenswerth dürfte sein, dass im Cilicischen der seinem Regens vorangehende Genitiv dieselbe Endung hat wie der ihm nachfolgende, also als mit diesem identisch und wesensgleich gedacht wird, während das Altarmenische die beiden Genitive durch verschiedene Endungen von einander unterscheidet.

Aus dem oben Verglichenen kann Niemand den Schluss ziehen, dass das Cilicische mit dem Altarmenischen nahe verwandt ist. Aber die Möglichkeit einer ganz fernen Verwandtschaft bleibt offen, selbst dann, wenn man uns zugeben müsste, dass das heutige Armenisch die Tochter des Cilicischen ist. Es scheint einiger

Grund zu der Annahme vorzuliegen, dass zwischen diesem und dem Altarmenischen (wie dem Mitannischen, der Sprache der „*Arzapi* (?)-Briefe“ und dem Elamitischen, die zu einer Sprachfamilie zu gehören scheinen) eine weitläufige Verbindung besteht.

Vom Altarmenischen werden wir auf das Mitannische (s. „Mittheilungen aus d. orient. Samml. der Kgl. Museen zu Berlin, Heft I, her. von Winkler und Abel p. 28 ff.) geführt, das nach meinen Untersuchungen (s. „Zeitschr. f. Assyr.“ VI, 65 ff.) möglicher Weise an das Altarmenische anzuschliessen ist. Im Mitannischen giebt es eine Nominalendung *-š*, die wegen p. 30, links, Z. 91 ff. l. c. wohl sicher als ein Exponent des Nominativs zu gelten hat (dort ist ungefähr zu übersetzen: *Giliaš* und Dein Bote haben . . . gesagt (?): . . . . *Nimmuriaš*, der König von Aegypten, hat gesprochen :). Damit liesse sich wie mit dem altarmenischen *-š(e)* im Nominativ das cilicische *-s* des Nominativs zusammenstellen. Freilich wird dies *-š* nach ganz anderen Regeln gebraucht wie das *-s* im Cilicischen, indem es nämlich auch einem, von einem Nominativ abhängigen Genitiv angefügt werden kann: *Mizirri-e-PI-ni-eš ipriš* heisst l. c. Z. 91: „der König von Aegypten“. Der Genitiv wird durch *e* (in *e-š*) angezeigt, sodass der Ausdruck eigentlich bedeutet: „von Aegypten der, der König.“ S. u.

Ueber den Genitiv lässt sich mit einiger Sicherheit sagen, dass er durch *PI* (*wi*, *we*?) ausgedrückt wird, und auch durch *e*: *Dušratta-PI Mittanni-e-PI ipri-PI šala* (l. c. p. 33, rechts, Z. 103 f.) heisst: „des *Dušratta* des Königs von *Mittanni* Tochter“. In den drei ersten Wörtern ist *PI* Bezeichnung des von *šala* abhängigen Genitivs, *e* vor *PI* in *Mittanni-e-PI* Exponent des von *ipri-PI* abhängigen Genitivs; *PI* wird an den Genitiv *Mittanni-e* angefügt wie in dem oben genannten Beispiele die Nominativendung *-š* an den Genitiv *Mizirri-e-PI-ni-e*. Der in Rede stehende Ausdruck ist also eigentlich zu deuten: des *Dušratta*, des von *Mittanni*, des Königs, Tochter. Mit diesen Genitiven auf *e* und *PI* (ev. = *we*) vergleichen sich die oben p. 434 f. (124 f.) erörterten altarmenischen Genitive auf *e* und *we*. Was sich über deren ev. Beziehungen zu den cilicischen Genitivendungen sagen lässt, gilt auch von diesen. Aus den angeführten Beispielen und anderen [1]) ergiebt sich, dass die Endung *PI* begrifflichen Masculinen und Ländernamen gleichermassen angehängt wird, also kein Unterschied zwischen der Declination der beiden Kategorien zu constatiren ist; anders wie im Cilicischen.

Die Mehrheit wird im Mitannischen oft durch das Pluralzeichen ausgedrückt. Ob dasselbe aber eine besondere Plural-

1) Cf. p. 32, Z. 58 links: *šenippi-u-e-man aštianni arušaušše* = „zu deinem Bruder hast Du gesandt“ (wo *-e-* die Abhängigkeit von *aštianni* ausdrückt) mit p. 33, Z. 104 f. rechts: *Immuria-PI* (!) *Mizzirri-e-PI-ni-e-PI ipri-PI aštinna arušašše* = „hat er zu *Immuria*, dem König von Aegypten gesandt“ (wo *PI* die Abhängigkeit von *aštinna* anzeigt).

endung zur Voraussetzung hat, ist, wie im Altarmenischen, mehr als zweifelhaft, da sich eine solche nicht constatiren lässt. Jedenfalls ist keine Endung *-ân* als Endung des Genitivus Pluralis nachweisbar.

Nach p. 30, Z. 93 f. links, l. c. heisst „der König von Aegypten" *Mizirri-e-PI-ni-eš ipriš* und nach p. 33, Z. 105 rechts „des Königs von Aegypten" *Mizzirri-e-PI-ni-e-PI ipri-PI*. „Aegyptens" heisst demnach *Miz(z)irri-e-PI-ni-e*. Nur auf den ersten Blick befremdet die Endung *e-PI-ni(-e)*. Denn dem Kenner der Amarna-Texte kann es kaum zweifelhaft sein, dass sich *Mizirri-e-PI-ni* zu einem **Mizirri* verhalten muss wie *Miṣrî* (= Aegypten) zu *Miṣri*. Hätte Winckler Recht, der *Miṣri* = „Aegypten" als Plural von *Miṣri(u)* = „Aegypten" auffasst (s. dessen „Alttestam. Untersuchungen" p. 169), dann hätten wir in *e-PI-ni-e* die (resp. eine) mitannische Endung für den Genitiv Pluralis des Nomens. Habe aber ich Recht, wenn ich behaupte, dass, wie elamitisches *Muzirraya* (neben *Muzzariya-p*) = „Aegypten", worauf altpersisches *Mudarāya* zurückgeht [1]), ein babylonisches *Mizrāy(a)* oder *Miṣrāy(a)* mit der eigentlichen Bedeutung „die Aegypter" [2]) voraussetzt — wie ein altpersisches *Arabāya* ein babylonisches *Arabāy(a)* = „Araber" [3]) —, *Miṣri* eigentlich ein Gentilname ist (mit der Bedeutung „Aegypter") so gut wie *Guti*, *Suti* = „Beduinen" (= ägyptisch *s(S)ṭti?*), *Kaššî* (= Kossäer), *Akkadi* (= Akkadier; s. Lehmann, „Šamaššumukîn" I, 71 etc.), — dann wäre *e-PI-ni-e* als Endung des Genitivus Pluralis der Gentilnamen anzusehen. Das wir zu dieser Ansicht berechtigt sind, zeigt Z. 94 auf p. 30 links l. c.: (STADT) *Iḫibeni* (? *Iḫinuni*?) STADT *šimigini-e-PI-ni-e-ma-an*. Da *Šimigi(ni)š* der Name eines Gottes der Mitannier ist (p. 30, Z. 95 links, Z. 113 links (109 links?) und p. 33, 125 l. c.), vor *šimigini-* im eben genannten Passus aber nicht das Gottesdeterminativ steht, das sonst vor Gottesnamen gebräuchlich ist, so kann in *šimigini-* nicht der Name des Gottes *Šimigi(ni)š* gesucht werden, vielmehr nur eine Ableitung davon, also kann etwas Anderes als ein Adjectiv der Beziehung, also dass l. c. zu deuten wäre: *Iḫibeni* (? *Iḫinuni*?) die „šimiginische Stadt" [hat er erobert (?)]. Dass in der That der Gott *Šimigi(ni)š* Beziehungen zu der genannten Stadt hat, zeigt die folgende Zeile, wo dieser Gott genannt wird (vermuthlich ist dort von etwas dem *Šimigi(ni)š* Gehörigen (*attaiši* = Bild (?)) die Rede, an dem dem Brief zufolge die durch *akuša* ausgedrückte Handlung vollzogen ward). Es ergiebt

---

1) Daher *Mudarāya*, nicht *Mudrāya* zu sprechen.

2) Es darf die Frage aufgeworfen werden, ob nicht für מצרים, wenigstens wenn es Unterägypten bedeutet, מִצְרִים statt מִצְרַיִם zu lesen. Cf. כשדים = Chaldäa.

3) Im Assyr.-babyl. wird von Gentilnamen kein Plural gebildet. Cf. hebr. העברי = „die Hebräer".

sich also, dass die Gentilnamen im Mitanni durch die Endnng *e-PI-ni* (sprich eventuell *eweni*) angedeutet werden, eine Endung, die mit altarmenischem (*h*)*ḫi*(*ni*) verglichen werden könnte, an cilicisches -ʾ- aber nicht anklingt und damit nur über das Altarmenische hinweg verknüpft werden könnte.

Der Genitiv von *Mizzirri-e-PI-ni-* lautet. *Mizzirri-e-PI-ni-e*, also auf *e* aus, wie auch der von *Mittanni* (s. o.) *Mizzirri-e-PI-ni* heisst an und für sich nur der „Aegypter". Nun wird zwar im Assyr.-Babyl., welches ja sonst die Pluralbildung kennt, der Plnral der Gentilnamen nicht angedentet (s. o.) und auch sonst kann man wohl den Singular eines Gentilnamens für den Plural brauchen: Wir können z. B. „der Deutsche" sagen, wenn wir „die Deutschen" meinen. Aber das schliesst nicht ein, dass wir für „König der Preussen" „König des Preussen" sagen können und müssen. Wird demnach im Mitannischen für „König der Aegypter" Etwas gesagt, was auch „König des Aegypters" heissen kann, so ist es wahrscheinlicher, dass die Mitannier eine besondere Form für den Genitiv Pluralis überhaupt nicht hatten, als dass sie sie nur bei Gentilnamen nicht zur Anwendung brachten, — ganz wie im Altarmenischen, aber — und darauf kommt es uns hier an — im Unterschiede vom Cilicischen.

Was „ich" im Mitanni heisst, wissen wir noch nicht. „Mein" heisst -(*w*)*e* („Zeitschr. f. Assyr." V, 193; VI, 39 ff.). was jedenfalls nicht an cilicisches (-)*z*(-) = „ich" anklingt (wohl aber mit altarmenischem *i-e-še* = „ich" verwandt sein dürfte).

„König" heisst im Mitannischen *ipri* (*iwri*) (s. „Z. f. Assyr." V. 192 + 211) = altarmen. *euri* = „Herr", aber im Cilicischen *zírá*(*s*), „Land" *umini* („Z. f. Assyr." V, 190) = altarmen. *ebani*, aber im Cilicischen *X* + *r*-, „Sohn" nur vielleicht *ela* („Z. f. Assyr." V. 199; VI, 65), aber im Cilicischen *z* + *Y*.

Man wird erkennen, dass, falls eine Verwandtschaft des Mitannischen mit dem Cilicischen vorliegen sollte, diese so weitläufig sein müsste wie die des Cilicischen mit dem Altarmenischen.

Wir erwähnten bereits oben, dass die Sprache des Briefes an den König von *Arzapi* (?) (s. o. p. 268 ff. (34 ff.)), und die eines in derselben Sprache geschriebenen (s. „Mittheilnngen aus den orientalischen Sammlungen der Berliner Museen" I. No. 10 und III, No. 238) anscheinend verwandt mit dem Mitannischen und dem Altarmenischen ist. Wir werden sie daher auf nnseren Wanderungen zunächst zu berühren haben. Leider ist von deren Inhalt bisher nur Wenig herausgebracht. Denn von den Bemerkungen Winckler's dazu in den „Sitzungsber. d. Kgl. Preuss. Ac. der Wissensch. zu Berlin" (13. Dec. 1888, p. 1349) sind viele verfehlt, wenn auch andere das Richtige getroffen haben, und die Aperçus Sayce's („Academy" 1892, August 20) und Boissier's („Z. f. Assyr." VII, 346 ff.) dazu haben das Problem der Entzifferung nur in ganz vereinzelten Punkten gefördert, weil Ersterer an dem Grundsatze

festhält, dass es nicht darauf ankommt, richtig zu übersetzen, vielmehr nur darauf, irgend etwas Uebersetzungartiges zu liefern, einerlei ob man auch mit jedem Worte einer Interpretation das ahnungslose grössere Publicum, wenn auch ohne Absicht, hintergeht, und Letzterer der irrigen Ansicht huldigt, dass der erstgenannte Brief ein Gemisch von assyrischen und fremdländischen Wörtern ist. Etwas mehr freilich, als was davon bisher wirklich erklärt ist, lässt sich ausfindig machen.

Der Name des Adressaten (s. o. p. 269 (35)), *Tarḫundarauš* (?), falls so zu lesen, scheint mit Bestimmtheit auf eine Nominativendung *-š* der Sprache schliessen zu lassen, die mit der cilicischen Endung *-s* des Nominativs zu vergleichen wäre. Wenn aber, was sehr wohl möglich (s. o. p. 269 f. (35 f.)), die Sprache des *Tarḫundarauš* von der des für ihn bestimmten Briefes verschieden ist, dann beweist die Endung *-š* des Namens natürlich Garnichts für ein Nominativ-*š* der Sprache der zwei Briefe. Indess jedenfalls kennt die Sprache derselben eine Nominalendung *-š* wie das Altarmenische und Mitannische (s. im ersten Briefe auf p. 9 des ersten Heftes l. c. Z. 23 *ḫalugatalaš* (*w*)*miš* = „mein Bote“ und im zweiten auf p. 164 des dritten Heftes in No. 238, Z. 16 *ḫattanaš* KÖNIG *-uš* = („König von *Ḫati*“, wenn nicht) „ḫatischer König“), jedenfalls ferner eine Nominalendung *-n* (vermuthlich (so auch Sayce) für den Accusativ) wie das Altarmenische *-ni* (für den Accusativ) und das Mitannische *-n* (vermuthlich für den Accusativ) (s. l. c. Seite 9, Z. 11: *ḫalugatallan* (*w*)*min* = „mein(en) Bote(n)“ und ibidem Z. 20: *ḫalugatalan* = „ein(en) Bote(n)“), jedenfalls endlich wohl eine Endung *-š* für den Nominativ Pluralis (wie auch Boissier l. c. p. 346 vermuthet), falls, was das Wahrscheinlichste ist (s. u.), MENSCH + Pluralzeichen + GROSS + GROSS + *AŠ* + KRIEGER + Pluralzeichen + (*w*)*mi* resp. *ti* in Z. 4 und in Z. 8 f. resp. heisst: „meine grossen Krieger“ (eigentlich „die grossen Menschen meine(r) Krieger“) und „deine grossen Krieger“. Daraus lässt sich mit grosser Wahrscheinlichkeit (s. o. p. 269 f. (35 f.)) schliessen, dass *-š* eine Endung des Nominativus Singularis ist. Diese kann aber auch fehlen und zwar wohl nicht nur bei Wörtern mit begrifflichem männlichem Geschlecht, sondern auch sonst. S. dazu einerseits *kalat*(*t*)*a* in Z. 11 und 15 des ersten Briefes, welches wohl = „dein Bruder“, und aus *kala* und *ta* zusammengesetzt ist, wie *ḫalugatallata* = (dein — Bote)[1]) in Z. 23 aus *ḫalugatal*(*l*)*a* und *ta*[2]), andererseits *KAK-ti-mi* und *dukka* (lies *tukka*?)

1) Zum Wechsel von *ta* mit *ti* s. *dukka* (lies *tukka*?) *KAK-ta* in Z. 7 l. c. gegenüber *KAK-ti* (*w*)*mi* in Z. 3 ibidem.

2) Falls *kalat*(*t*)*a* wirklich = „dein Bruder“, müssten *menun* und *uppaḫun* in Z. 11 und Z. 15 (cf. Z. 28) l. c. wohl Verbalformen der dritten Person Sing. Perfecti sein und wären dann mit den altarmenischen entsprechenden Formen auf *-uni* zu vergleichen. Es entsprächen sich dann genau die „arzapischen“ präsumptiven Endungen *-n* und *-un* für resp. den Accusativ und die dritte Person Singularis Perfecti und die altarmenischen Endungen *-ni* und *-uni*.

KAK-ta in Z. 3 und Z. 7, = resp. „mein Befinden (Körper oder ähnlich)“ und „dein Befinden (Körper oder ähnlich)“ (es folgt GUT + *in* = „ist gut“). Ob sich ein derartiger Schluss auch aus „(*w*)*mi*“ = „mein“ und „*ti*“ = „dein“ (hinter Nominativen in Z. 2 ff.) im Unterschiede von (*w*)*miš* und *tiš* = resp. „mein“ und „dein“ (s. o.) ziehen lässt, muss zweifelhaft bleiben, denn (*w*)*mi* und *ti* könnten ja auch (s. u.) nach unserer Begriffsbestimmung Genitive eines Personalpronomens sein. Der erwähnte Umstand könnte in Ermangelung ausreichender Beispiele vor der Hand mit der (oben von uns anders erklärten) Erscheinung im Cilicischen verglichen werden, dass das Nominativ-*s* auch fehlen kann, ferner aber mit der ähnlichen oben p. 434 (124) besprochenen im Altarmenischen, die aber von der cilicischen specifisch verschieden zu sein schien. Erwähnenswerth ist mit Rücksicht auf das Altarmenische, in dem *-ni* Accusativexponent sein kann, aber als solches nicht nöthig ist, dass der Accusativ, falls er durch die Endung *-n* angedeutet werden kann, derselben jedenfalls auch entrathen kann, da *zuhalalia* (= Barren = *libittu*?) in Z. 15 l. c. (cf. Z. 30) als Satztheil dieselbe Geltung hat wie *halugatallan min* in Z. 12 l. c. Dass *Iršappa* als Apposition zu *halugatallan min* keine Endung *n* trägt, ist wohl anders zu erklären, nämlich wie *Nimmu*-*ria* in Z. 1 neben *Tarhundarauš* (mit *-š*) in Z. 2: Der ägyptische (?) Verfasser des Briefes scheute sich, ägyptischen Namen eine exotische Endung anzuhängen.

Der Nominativ Singularis eines und desselben Wortes kann verschiedene Endvocale haben, nach Regeln, die wir hier nicht zu eruiren nöthig haben: cf. *KAK-ti-*(*w*)*mi* in Z. 3 und *dukka* (*tukka*?) *KAK-ta* in Z. 7 l. c. Aehnliches lässt sich im Cilicischen nicht nachweisen, aber auch im Altarmenischen nicht.

Eine Genitivendung lässt sich nicht mit Sicherheit finden, falls nicht (*w*)*mi* und *ti* = „meiner“ und „deiner“. Da auch *ta* = „dein“, so gehört in (*w*)*mi* und *ti* *i* nicht zum Stamm. Da ferner im Altarmenischen das Pronomen der ersten Person wenigstens im Nominativ wie ein Substantiv behandelt wird und keine besondere Endung hat, so liesse sich aus *mi* und *ti*, falls sie Genitive sind, schliessen, dass *i* die (oder eine) Genitivendung der Sprache unseres Briefes ist, die dann altarmenischem *-e* und mitannischem *-e* entsprechen würde. Damit liesse sich natürlich so gut cilicisches *-í* im Genitiv vergleichen, wie mit altarmenischem *-e*.

Ein Verhältniss, wie es durch unseren und z. B. auch den semitischen Genitiv zum Ausdruck kommt, liegt vor in Z. 15 f. und Z. 30 l. c., wo jedenfalls resp. zu übersetzen ist: „1 Barren (?) guten (...) Goldes“ und „1 Barren (?) Goldes (dessen Gewicht ...)“. Aber wie dies Verhältniss zum Ausdruck kommt, ist zweifelhaft. Man könnte *anta* in Z. 16 als Genitivexponent ansehen, aber

auch wegen des dem Zeichem für „gut" in Z. 3 ff. angefügten *in ta* allein. Aber dass *-in* die Endung eines Adjectivs ist, muss für durchaus unsicher gelten; *anta* könnte ja bedeuten „bestehend aus".

Dukka KAK-ti heisst entweder „deiner Befinden (oder Körper etc.)" oder „dein Befinden (oder Körper etc.)". Im ersteren Falle (der der wahrscheinlichere ist, da „dein" sonst = nachgesetztem *tiš, tin, ta*) würde zu schliessen sein, dass ein voranstehender Genitiv in unserer Sprache eine andere Endung hat (oder nur haben kann) wie der nachfolgende — wie im Altarmenischen, aber im Unterschiede vom Cilicischen.

Ueber eine Genitiv-Plural-Endung lässt sich Nichts sagen. Vielleicht existirte für den Genitiv im Plural sowenig eine besondere Endung wie im Altarmenischen. Einigermassen wahrscheinlich wird dies dadurch, dass *-š* nach dem oben Vorgetragenen sowohl dem Nominativus Singularis als auch dem des Plurals angehängt wird, und dadurch, dass sich GUT-*in* und GUT-*is-meš-tu* (*-e-eš-tu*?) in Z. 3 ff. sowohl auf Singulare als auch auf Plurale beziehen. Dem Altarmenischen scheint die Sprache unseres Briefes auch hierin nahezustehen wie das Mitannische, wogegen das Cilicische Plurale und Singulare unterscheidet. Ob hiergegen *bibbid* (*t*) (Z. 5 und Z. 9) = „(die) Streitwagen" (so bereits Winckler l. c.) spricht, ist nicht zu entscheiden. *Bibbid* könnte auch „der Streitwagen" bedeuten, könnte aber mit Sayce eine Pluralendung *-d* enthalten (die aber Sayce schlankweg als erwiesen ansieht), welche sich zu dem oben besprochenen altarmenischen Suffix *da* stellen liesse, wenn dafür nicht *li* zu lesen wäre, könnte aber auch für *bid-bid* stehen (cf. *ḫalugatallattin* für *ḫalugatallan-tin* in Z. 19), also dass der Plural durch Wiederholung des Wortes ausgedrückt werden könnte, könnte endlich zeigen, dass der Plural durch Wiederholung der ersten Silbe des Singulars angedeutet werden konnte!

Ḫattanaš KÖNIG-*uš* legt eine Bedeutung wie „König von *Ḫati*" oder „König der Hatier" oder „hatischer König" nahe (so auch Sayce l. c. p. 155). Da beide Wörter dieselbe Endung haben und[1]) vor *ḫattanaš* weder das Determinativ für „Mensch" noch das für „Land" steht, so ist die letztere Deutung die wahrscheinlichste. In diesem Falle wäre *ana-* die Endung der Gentilnamen in unserer Sprache, die sich mit der mitannischen Endung *e-PI-ni* und der altarmenischen *ḫi*(*ni*) immerhin vergleichen liesse. In jedem Falle aber legt *ḫattanaš* keinen Vergleich mit einer cilicischen Spracherscheinung nahe: denn die Endung der Gentilnomina ist im Cilicischen -'-, der Genitiv von *Ḫati* müsste doch wohl *Ḫatí* oder *Ḫatá* heissen, jedenfalls ist eine Genitivendung (*a*)*na*(*š*)

1) Auf das „und" ist desshalb Gewicht zu legen, weil ja im Mitannischen das Suffix eines Nominativs wie das eines Genitivs dem davon abhängigen Genitiv angehängt werden kann (cf. o. p. 438 (128)).

bisher fürs Cilicische nicht erwiesen und der Genitiv Pluralis des Gentiliciums musste doch wohl die Endung (-'-)*á-m* zeigen.

(W)Mi = „meiner" (vielleicht = „mein" und „meine") lässt an keine Verwandtschaft mit *-z-* denken. Das allein würde aber einer Verbindung der zwei Sprachen nicht im Wege stehen, da ja das Wort für „ich" im Altarmenischen, das doch gewiss mit unserer Sprache irgendwie verwandt ist, auch keineswegs an *(w)m-i* anklingt.

GUT + *in* in Z. 3 ff. drückt jedenfalls Etwas wie „ist (sind) gut" aus, ob aber hier ein „ist (sind)" in der Form liegt, ist fraglich. Da GUT + *in* + (*is-meš-tu*) in Z. 7 + 10 jedenfalls bedeutet: „möge(n) gut sein", so liegt es nach unserem Sprachgefühle (aber nur darnach) nahe, in *is-meš-tu* einen Ausdruck für „möge(n) sein" zu suchen und in GUT + *in* lediglich einen für „gut", der im Satze auch „ist (resp. sind) gut" bedeuten könnte [1]). Die Endung *-in* könnte dann eigentlich die Accusativendung sein, wie vielleicht *an* in *ḫuman* (s. u.) und es liesse sich dann schliessen, dass das Verbum substantivum + Prädicatsnomen in der Sprache unseres Briefes ersetzt wird durch den „Accusativ" eines Nomens. *-in* k ö n n t e aber auch Verbalendung sein, so dass ein Wort GUT + *in* direct = „ist (sind) gut" wäre. Endlich aber könnte *in* = „ist" und = „sind" sein und *-in is-meš-tu* = „möge sein". Dann wäre darin *-n* als Endung der dritten Person aufzufassen, *i* aber als Stamm des Verbum substantivum. Nun heisst im Cilicischen *mí* = „ich bin", wofür aber ebensogut *imí* gelesen werden kann. Darin könnte *-mi* der Endung *-(u)bi* in der ersten Person Singularis Perfecti im Altarmenischen entsprechen, also dass sich ein *in* (*i-n*) der Sprache unseres Briefes eventuell zu *mí* (falls *imí* zu lesen) stellen liesse. Als gewissenhafter Registrator darf ich dies nicht übergehen, so problematisch es auch ist.

Ob in unserer Sprache „Genusunterschiede" irgend welcher Art markirt werden, lässt sich nicht entscheiden. M ö g l i c h ist es, dass im Unterschiede von Wörtern für begriffliche Masculina andere keine Nominativ- oder Accusativendung haben. Darnach liessen sich *KAK-ti-* und *KAK-ta* im Unterschiede von *ḫalugatalaš miš* (falls = „mein Bote") und *bibbid* (*t*) = „(die) Streitwagen" im Unterschiede von GROSS-GROSS-*aš* = „die grossen" auffassen und dann würde das Cilicische Analogien bieten. Heisst aber *kalat(t)a* „dein Bruder", so würde ein derartiger Unterschied nicht bestehen und demnach auch keinen Vergleich mit dem Cilicischen herausfordern.

Zu weiteren Vergleichungen reicht das Material nicht. Aus dem uns vorliegenden lässt sich wie beim Mitannischen und Alt-

1) *Ḫuman* in Z. 6 und Z. 10 bedeutet natürlich Etwas wie „sehr" (= assyr. *ma'diš* oder *danniš*) und *kar(gan)-an-da* in Z. 5 etwas Aehnliches (dies Letztere auch nach W i n c k l e r und S a y c e), also dass *kar(gan)anda ḫuman* = *ma'diš danniš* in anderen Briefen aus El-Amarna.

armenischen der Schluss ziehen, dass vielleicht schwache Fäden eine Verbindung mit dem Cilicischen unterhalten, dass aber die sicher anzunehmenden Uebereinstimmungen zwischen dem Cilicischen und der Sprache unserer zwei Briefe so gering sind, dass auf eine nähere Verwandtschaft nicht zu schliessen ist.

Nach unserer Meinung stammen die cilicischen Inschriften von einem Volke, zu dessen Namenschatze auch Composita mit *Sanda(n)* und *Tarḫu* gehören. Composita der Art aus älterer Zeit sind u. A. *Sanda-pí* (s. o. p. 244 (10)) (vgl. späteres *Ταρκυ-μ-βι-ου* bei Sachau in „Z. f. Assyr.“ VII, 90) und *Tarḫu-ndapí* (s. o. p. 244 (10)) (vgl. späteres *Ρω-ν-δβι-ης* bei Sachau l. c. p. 86). Da nun nach den Untersuchungen von Six, Awkright und Sachau (l. c. p. 95 f.) zwischen den lycischen Namen und denen, wozu *Ταρκυμβιου* und *Ρωνδβιης* gehören, gewisse Beziehungen bestehen, namentlich auch lycische Namen auf *-pí* und, wenn zwar nicht auf *-dapí*, so doch auf *-dapimi-*, angetroffen werden, so musste sich die Vermuthung aufdrängen, dass die Sprache der lycischen Inschriften mit der von uns cilicisch genannten verwandt ist. Verwandt sein muss sie natürlich nicht. Denn es könnten z. B. die lycischen Inschriften in einer anderen Sprache geschrieben sein als der, welcher lycische Namen wie *Ἀρμα-δαπιμις* etc. (s. l. c. p. 96) angehören. Als Resultate daraufhin angestellter Untersuchungen über eine ev. Verwandtschaft beider Sprachen ergaben sich aber folgende Thatsachen:

Der Nominativ der Masculina endigt im Lycischen meist mit einem Vocal, jedenfalls selten mit einem Consonanten (cf. Deecke in Bezzenberger's „Beiträgen“ XII, 126). Eine eigene Nominativendung, spec. eine Nominativendung *s*, wie im Cilicischen, existirt nicht (cf. ibidem p. 151).

Als Genitivendung fungirt *h*, woneben *hä*. Diese Casusbezeichnung kann auch fehlen (cf. Deecke l. c. p. 126). Ob, nachdem aus *hä h* geworden, dies abgefallen ist, oder ob der der Endung bare Genitiv nie eine Endung gehabt hat, ist nicht auszumachen. Seltsam deckt sich, wie man sieht, diese Art der Genitivbezeichnung mit der im Altarmenischen, wo ja der Genitiv durch eine Endung *e* angedeutet werden kann, die aber nicht nöthig ist resp. öfters abfällt. Daraufhin allein aber eine Verwandtschaft zwischen dem Lycischen und Altarmenischen anzunehmen wird keinen Menschen einfallen, dessen Urtheilskraft noch nicht ganz erloschen ist. Fast alles Andere, das sich vergleichen lässt, spricht dagegen und namentlich ein Umstand, der unten erörtert werden wird. Ein Vergleich der Endung *h(ä)* mit der cilicischen Endung *í* (woneben aber *á* verwandt wird) liegt nicht besonders nahe — denn cilicisches *h* hätte doch wohl in der Schrift ausgedrückt werden müssen —, ist aber nicht a limine abzuweisen: Ein urspr. *h* könnte ja im Cilicischen geschwunden sein.

Einen Plural unterscheidet das Lycische wie das Cilicische im Gegensatz zum Altarmenischen. Die Genitivendung ist im Plural,

falls Deecke Recht hat, *he* (*hi*) (s. Deecke l. c. 315 ff.), die sich mit der cilicischen Endung -(*á*)*m* dafür nicht zusammenstellen lässt.

Falls Deecke in diesem Punkte zu folgen ist, ist (*ä*)*ze* eine oder die Endung der Gentilnomina (s. l. c. p. 134, 137, 327; XIII, 259; XIV, 222), die mit cilicischem -ʹ- nicht zusammengestellt werden kann.

Vom Pronomen demonstrativum haben wir mancherlei Formen. Als Accusative fungiren Ableitungen des Stammes *ab*- (deren Endungen sich nach dem Substantiv richten können, wozu sie gehören: cf. *äbäeia ärawazeia mate* = τὸ μνῆμα τόδε bei Savelsberg, „Beiträge z. Entziff. d. lyc. Sprachdenkmäler“ I, p. 24 und z. B. *äbö(o)ņnö(o)* [1]) *ņtatö(o) mana* = τοῦτο τὸ μνῆμα ibid. p. 30). Zwischen diesem Stamme *ab*- und cilic. *á-ί(-z)* oder *á(-ί)* wird man keinen Zusammenhang vermuthen wollen.

Eine Genusunterscheidung ist in der Grammatik nicht zu erweisen: Auch der Frauenname *Kumäteiä* hat die Genitivendung *h* der Masculina (s. Savelsberg l, c. II, 78 und unter Abzug aller Willkürlichkeiten Deecke l. c. XII, 135 ff.).

„König“ soll im Lycischen *χbedä* heissen (Deecke l. c. XII, 140), „Fürst“ *kärϑϑe* (*kärtti*) (Deecke l. c. p. 150). Beide Wörter würden weder mit cilicischem *zírds* = „König“ noch mit *t(?)ί-ts* = „Fürst (Herr)“ zu verknüpfen sein. „Sohn“ heisst im Lycischen *tedäeme*, im Cilicischen aber $z + X$, worin X nur einen Consonanten (+ Vocal) ausdrückt. An einen Zusammenhang zwischen diesem Worte und lycischem *zzemaze* = „Tochter“ (Savelsberg l. c. II, 78) ist natürlich nicht zu denken.

Aus dem Beigebrachten dürfte der Schluss zu ziehen sein, dass es mit einer lycisch-cilicischen Verwandtschaft Nichts zu sein scheint, trotz der Verwandtschaft lycischer und cilicischer Personennamen.

Was wir über die Sprachen der Karer und Lyder wissen und mit cilicischem Sprachgut vergleichen können, ist ganz dürftig und genügt nicht zur Entscheidung darüber, ob das Cilicische damit verwandt ist, spricht aber keinesfalls dafür: γελα(-ν) ist nach Stephanus von Byzanz (s. Lagarde, „Ges. Abhandl.“ p. 269) ein karisches Wort für König, χοαλΔΔει-ν (wofür ev. χααλΔΑει-ν zu lesen) und vielleicht παλμυ-ς ein lydisches Wort dafür (s. Lagarde l. c. 273 bis). Alle drei scheinen mit *zírds* unverwandt. Dass *zírds* aus einem **gelas* werden konnte, ist nicht zu bestreiten.

Grammatische Erscheinungen lassen sich nicht vergleichen. Denn lydische Inschriften sind, soweit ich weiss, bisher nicht gefunden[26]), und von den Inschriften, die man wohl mit Recht karisch

1) Dieses Wort könnte eine altarmenischem *ni* entsprechende Accusativendung *nö(o)* enthalten, falls sonst Gründe vorlägen für die Annahme einer lycisch-altarmenischen Verwandtschaft ausser dem oben p. 445 (135) genannten.

nennt, steht die Lesung in noch vielen Punkten nicht fest, die Deutung in kaum einem Punkte, man müsste denn der Arbeit Sayce's in den „Transactions of the Soc. of Bibl. Arch." IX, 112 ff. einen Werth heimessen, den sie nicht haben kann. Soviel scheint mir recht wahrscheinlich, dass (mit Sayce) ⦶ (ein Suffix) die Filiation anzeigt. Wie dies aber zu lesen ist (Sayce stimmt für eine Aussprache *ü*), wissen wir nicht.

Ob demnach das Cilicische zum Karischen oder Lydischen in irgend einem Verhältniss steht, können wir mit unseren Mitteln nicht entscheiden.

Von den vorchristlichen Sprachen Vorderasiens, von denen Trümmer oder wohlerhaltene Monumente auf uns gekommen sind, kommt nun nur noch als zu einer Confrontation geeignet, ausser dem Phrygischen, das Griechische in Betracht.

Dass das Griechische dem Cilicischen näher steht als irgend eine der bisher untersuchten Sprachen, ersieht man gewiss nicht ohne anfängliches Erstaunen auf den ersten Blick: Die Nominativendung *-ú(s)* der Masculina fordert den Vergleich mit griechischem *-ος* heraus, die Genitivendung der Wörter auf *ú(s)* im Nominativ, *í* und ev. *úí*, lässt an die Genitivendung *-οιο* (= *ου*) der griechischen Wörter auf *-ος* denken, die Genitivendung *ú* der Namen für ein Land, eine Stadt oder ein Land, des Worts für „Land" und eines Adjectivs, dass sich auf einen Stadtnamen bezieht, lässt an die Endung *-ας* (und *-ης*, welche daraus entstanden) denken, da ein urspr. *-s* im cilicischen Genitiv abgefallen sein könnte, wie es im Nominativ abgefallen ist, [ ]*mí* = „ich bin" erinnert an *εἰμὶ* und *ἐμμὶ*, die Endung *-ú-m* im Genitiv Pluralis könnte mit *-ων* immerhin verwandt sein, etc. etc. Wir hätten allen Grund, dieser sich aufdrängenden Verwandtschaft nachzugehen, wenn wir nicht im Folgenden zu dem Resultate kämen, dass es eine andere mit dem Griechischen verwandte Sprache Vorderasiens giebt, die nicht nur mit dem Cilicischen nahe verwandt, sondern vermuthlich dessen Tochter ist.

Wir berücksichtigen daher das Griechische nicht ferner, sondern werfen nur noch einen Blick auf das Phrygische.

Dasselbe hat allem Anschein nach eine Nominativendung *-ς*, wenigstens für die Masculina (s. die Texte bei Ramsay im „J. R. A. S." N. S., 1883, Pl. 1—3 (cf. Pauli, „Altital. Forsch." II, 2, 58) und in Kuhn's „Zeitschrift" XXVIII, p. 386 ff.), wie das Cilicische. Heisst *γαϝαρταει* in der Midas-Inschrift „dem gordischen" und ist die Lesung richtig, so liesse sich, da *-ει* Endung des Dativs zu sein scheint, fürs Phrygische eine Endung für Beziehungsadjectiva annehmen, die mit der cilicischen Endung -'- für Gentilnamen verwandt sein könnte.

Es ist recht wahrscheinlich, dass *ας* in der Inschrift No. 3 bei Ramsay im „J. R. A. S." Pl. 1 = „ich" ist. Dies könnte mit *z* =

„ich“ im Cilicischen verglichen werden. Da im Phrygischen *βαλὴν* ein Wort für „König“ ist (s. Lagarde, „Ges. Abhandl.“ p. 285) (*Ϝαναϰτει* in der Midasinschrift ist wohl griechisches Lehnwort), im Cilicischen aber *zîrás* „König“ heisst, so ist die Uebereinstimmung beider Sprachen unter allen Umständen keine vollständige. Dies ergiebt sich wohl auch aus etwas Anderem. Im Phrygischen scheint der Accusativ auf *n* auszugehen. Dies scheint aus den im „J. R. A. S.“ publicirten Inschriften hervorzugehen, nicht aber aus den phrygischen Fluchformeln, wo *ϰαϰουν*, *ϰαϰον* etc. griech. *ϰαϰὸν* wiedergiebt und (in No. II), wie man wohl noch nicht erkannt hat, statt *ιος ταμαν ϰαι ϰαϰουν αδδαϰετ τι* zu lesen ist *ιος τα μανϰαι ϰαϰουν αδδαϰετ τι* d. i. „wer diesem *ϑάλαμος*[1]) etwas Böses zufügt“. Das Phrygische soll nun eine indogermanische Sprache sein. Im Indogermanischen hat der Genitiv Pluralis die Endung *-m*, wie meist im Accusativ Singularis. Wenn nun im Accusativ Singularis dafür im Phrygischen *-ν* erscheint, so liesse sich, falls es wirklich eine indogermanische Sprache ist, auch im phrygischen Genitivus Pluralis die Endung *-n* dafür erwarten. Das Cilicische hat aber im Genitiv Pluralis noch die Endung *á-m*.

Mit den letzten Einzeluntersuchungen sind wir unserem Ziele bedeutend näher gerückt: Wir haben im Griechischen und vermuthlich auch im Phrygischen[2]) Sprachen gefunden, die unserem cilicischen Idiom näher als irgend eine der oben durchprüften

1) Cf. *τίς δὲ ταύτῃ ϑαλαμειν ϰαϰὸν ποοποιήσει* in No. I, *ιος νι οσμον [ϰνουμανι] ϰαϰουν αδαϰετ αινιοι ϑαλαμει* in No. IV, *αινιϰος οσμουν ϰνουμανει ϰαϰουν αδδαϰετ αινι μανϰα* in No. XVIII, *ιος νι οσμον ϰνουμανε ϰαϰον δαϰετ αινι μανϰα τι* in No. XXVI und *ιος σεμουν ϰνουμανε ϰαινι* (für *ϰε αινι* = und diesem!) *μανϰα ϰαϰον αδδαϰ* .... in No. XXIX.

2) Es scheint nach den phrygischen Fluchformeln sicher zu stehen, dass das Phrygische indogermanisch ist (s. auch Fick, „Spracheinheit der Indogermanen“ p. 408 ff., der dasselbe mit sehr viel Scharfsinn aus den phrygischen Glossen der Alten zu erweisen sucht), und ich muss als Laie gestehen, dass mir die phrygischen Texte und Glossen es schwer machen, anderer Meinung zu werden. Und doch, wenn zwar *αββερετ*, weil = *πϱοσοίσει* an die Wurzel *bher-* = „tragen“ denken lässt und das *τ* an das indogerm. *ti* der dritten Person Singularis — auch im Lycischen enthalten die Formen für die dritte Person Singularis einen *t*-Laut, und in welcher indogermanischen Sprache könnte von einem Singular *ειτου* = „er soll sein“ (der vermuthlich griech. Ursprungs) ein Plural *ειττνου* (No. XII und No. VII) gebildet werden? Zudem liessen sich mit wenig Mühe für allerlei grammatische Erscheinungen des Phrygischen vorzügliche Parallelen in den drei Sprachen finden, auf deren Zusammengehörigkeit wir oben beiläufig hingewiesen haben, im Altarmenischen, Mitanuischen und der Sprache des Briefes an den König von *Arzapi*: Phrygisches *-ς* des Nominativs könnte dem *-š* jener Sprachen entsprechen, phrygisches *-ν* des Accusativs dem *-n(i)* im Accusativ jener Sprachen, *ας* falls = „ich“ könnte wie *ie-š(e)* im Altarmenischen die Nominativendung enthalten, die Endung *-α-ει* des Beziehungsadjectivs *γαϜαϱταει* liesse sich zu *ḫi(-ni)-* im Altarmenischen stellen, das *-τ* der dritten Person Singularis könnte dem *tu* in *is-meš-tu* (mit GUT + *in* zusammen = „möge gut sein“) entsprechen. Dies nur, um zu zeigen, wie vorsichtig man verfahren muss, wenn man bei der Vergleichung zweier Sprachen auf nur wenig Material angewiesen ist!

Sprachen Vorderasiens stehen. Es scheint demnach, dass das Cilicische dem indogermanischen Sprachstamme ganz besonders nahe steht.

Wir können nun aber noch weiter kommen:

Die Nominativendung des Cilicischen deckt sich mit der des Griechischen und Phrygischen, die des Genitiv Pluralis aber wohl mit der indogermanischen Grundform, nicht aber mit der griechischen und der fürs Phrygische vorauszusetzenden Form. Nähere Verwandte der Cilicier sind, falls die oben angedeuteten Anklänge an Indogermanisches im Cilicischen nicht zufällig sind, nur unter denjenigen indogermanischen Stämmen zu suchen, die nicht vor 600 v. Chr. das urspr. *m* in den Flexionsendungen zu *n* gemacht haben.

Oestlich von den Sitzen der Cilicier und z. Th. dort, wo diese einst ansässig waren, wohnen seit ca. $2^1/_2$ Jahrtausenden die Armenier, die etwa im sechsten Jahrhundert, vielleicht auch erst im fünften, vom Osten, Norden oder Westen her in ihr Gebiet hineingedrungen sein müssen. Im Litteratur-Armenischen heisst nun „ich" *es*, welches aus *ec*, *ej* (*edz*) oder *ez* entstanden sein muss, und „ich bin" *em* (für älteres *emi*). Im Cilicischen aber heisst „ich" *-z-*, d. i. ev. Vocal + *z* + Vocal, und „ich bin" *mí*, wofür ev. Vocal + *mí* zu sprechen. Dieser Befund scheint dafür zu sprechen, dass das Cilicische speciell zum armenischen Sprachzweige zu rechnen ist. Und in der That, wenn das Cilicische wirklich, so seltsam es uns anmuthen mag, indogermanisch ist, dann genügen die vier angeführten Punkte: *s* im Nominativ, *á-m* im Genitiv Pluralis, (-)*z*(-) = „ich" und (')*mí* = „ich bin", um eine Verwandtschaft mit jeder anderen wenigstens der uns bekannten indogermanischen Sprachen auszuschliessen: die vier genannten Formenelemente können sich vereint in keiner anderen bekannten indogermanischen Sprache gefunden haben: Im Neupersischen zwar heisst „ich bin" auch *em* und im damit verwandten Kurdischen und Ossetischen „ich" resp. *ez* und *az* und im Kurdischen (s. Justi, „Kurdische Grammatik" 241) „ich bin" *im*, ja nach einem Vocal *me*, aber in diesen Dialecten ist die Nominativendung geschwunden und im älteren Zend, wo diese noch besteht, ist aus der urspr. Endung *-os ō* und aus *-is* und *-us* resp. *-iš* und *-uš*, im Altpersischen aber aus urspr. *os a* geworden, während dort *is* und *us* resp. ebenso zu *iš* und *uš* geworden sind. Bereits in den älteren persischen Dialecten also wird das urspr. *-s* nicht gleichmässig behandelt. Dazu kommt, dass im Zend dem jüngeren *em ahmi* entspricht, welches doch gewiss nicht durch blosses *mí* ausgedrückt werden konnte, dass „ich" dort = *azem*, im Altpersischen = *adam*, und dass die Endung des Genitivus Pluralis im Zend und im Altpersischen nicht schlechthin *-ám* wie im Cilicischen, sondern *-nām* ist, im Kirchenslavischen lautet zwar das Wort für „ich" ähnlich wie (-)*z*(-), nämlich *azŭ* und im Lithauischen *eż*, aber im Kirchenslavischen das für „ich bin" *jesmĭ* und im Lithauischen *esmì* mit erhaltenem urspr. *s* vor *mi*,

im Gothischen heisst zwar „ich bin" *im*, also ähnlich wie im Cilicischen, aber „ich" *ik* u. s. w. Aus den vorstehenden und ihnen ähnlichen Erwägungen ergiebt sich, dass das Cilicische, falls indogermanisch, zu keinem Sprachstamme gerechnet werden kann, wenn nicht zum armenischen. Nun könnte zwar der Umstand dagegen angeführt werden, dass der Genitiv Pluralis im Armenischen nicht auf *-m*, sondern auf *ç* (*t's*) auslautet. Aber, weil indogermanisch, muss das Armenische urspr. die Endung *-ōm* im Genitiv Pluralis gehabt haben, die indess nach armenischen Lautgesetzen abfallen musste, und zwischen der Zeit der jüngsten cilicischen Schriftdenkmäler und der der ältesten armenischen liegen ja ungefähr tausend Jahre. Während einer so langen Zeit konnte natürlich recht wohl eine Endung abfallen und durch eine neue ersetzt werden.

Trügt der Schein nicht, sondern ist er ein Abbild der Wirklichkeit, dann dürfen die vier Coincidenzpunkte nicht isolirt darstehen, sondern es muss, was vom Cilicischen als richtig entziffert feststeht, im Armenischen, und gerade im Armenischen, sein Aequivalent haben oder doch wenigstens zu armenischem Sprachmaterial nicht in einem unüberbrückbaren Widerspruch stehen.

Das Verlangen nach vollkommener Uebereinstimmung dürfte natürlich bei dem Intervall von annähernd 1000 und mehr Jahren zwischen der Entstehung der cilicischen und der der armenischen Schriftdenkmäler nicht gestellt werden. Vielmehr müsste das Cilicische wenigstens z. Th. vollere oder doch ältere Formen zeigen, es müsste sich herausstellen, dass es eine Zwischenstufe zwischen dem Indogermanischen und dem Armenischen einnimmt. Dabei müssten die Differenzen gleichartig und unter feste Regeln zu bringen sein. Es müssten sich Lautgesetze zeigen. Eine Uebereinstimmung wenigstens im Allgemeinen müsste erwiesen werden können 1a) in der Formenlehre, 1b) im Wortschatze, 2) in der Syntax der beiden Sprachen.

Untersuchen wir demnach das oben p. 335 ff. (101 ff.) gewonnene Vergleichungsmaterial von diesen Gesichtspunkten aus:

Von Masculinen auf *-á*(*s*) lautet der Genitiv auf *-í*(-) und recht wahrscheinlicher Weise genauer auf *áí*(-) aus, der Genitiv Pluralis auf *-ám*.

Von Masculinen auf *-ís* lautet der Genitiv auf *-í*(-) aus, der Genitiv Pluralis wohl sicher [1]) auf *íám*.

Wenigstens von einem Substantiv auf *í* + Zischlaut im Nomi-

1) Ich füge hier lieber ein „wohl" ein, was ich oben nicht that. Oben meinte ich, dass es, wenn am Genitiv Pluralis von *X-í-s* einmal als Endung *-á-m* nnd einmal *-i-m* erscheint, ausgeschlossen sei, dass die Endung *á-i-m* gelautet habe, da ja ein *í* in dieser Lautfolge ein Halbconsonant sein nnd demnach nnbedingt geschrieben werden müsste. Allein, wenn wirklich für *á-í-z* = „dieser" auch *á-z* geschrieben wird, so zieht meine Argumentation nicht, und es ist daher nur mit Rücksicht auf die anderen Genitive Pluralis auf *á-m* wahrscheinlich, dass *i-á-m*, nicht *á-i-m*, die Endung ist.

nativ, dessen Genus wahrscheinlich von dem der Masculina verschieden ist, lautet der Genitivus Singul. auf *-í*(-) aus.

Es giebt eine Genitivendung *ú*, die sich bestimmt nachweisen lässt an einem Landesnamen, einem anderen, der ein Landes-, wenn nicht Stadtname ist, an dem Worte für „Land", und einem Adjectiv, das zu einem Stadtnamen im Genitiv gehört.

Ein vermuthlicher Genitiv Pluralis, der zu einem Worte (dem für „Land") gehört, dessen Genitivus Singularis auf *-ú* auslautet, hat die Endung *-m*.

Kann das urarmenisch sein?

Falls das Cilicische armenisch wäre, so müsste für *mí* = „ich bin" *emí* gelesen werden und es wäre dann in dem Worte für „ich bin" das *s* vor *m* nach armen. Lautgesetzen geschwunden. Den Schwund des *s* nach armenischen Lautgesetzen beobachten wir ebenfalls an der Nominativendung, von der das *s* wenigstens z. Th. nicht mehr geschrieben wird. Es ist daher mehr als bloss möglich, dass auch sonst im Cilicischen, falls es armenisch wäre, das *s* bereits nach armenischen Lautgesetzen geschwunden ist. Die Wörter mit urspr. *o*- des Nominativs haben im Armen. *oy* aus urspr. *osyo*. Es könnte daher im Cilicischen dafür *oy* oder *oyo* erwartet werden. Beides kann *-í-* repräsentiren, um so eher, als es nach p. 341 ff. (107 ff.) recht wahrscheinlich ist, dass vor dem *-í* dieser Endung *ú* zu lesen ist.

Eine Genitivendung *ōm* im Plural der Wörter auf *os* im Nominativ ist, wie schon erwähnt, zwar nicht mehr armenisch, muss aber dem Armenischen auf einer früheren Entwicklungsstufe angehört haben. Mit dieser vorauszusetzenden älteren Endung könnte die cilicische Endung *-úm* durchaus identisch sein.

Im Genitiv der *i*-Stämme findet sich im Armenischen die Endung *i*, die, falls sie die ursprüngliche Masculinendung repräsentirt, auf *yos* zurückgeführt werden müsste, möglicherweise aber dem *i* in anderen Casus ihre Function und ihr Dasein verdankt. Ein urspr. indogermanisches *-yos* müsste sich, da das cilicische *-s* im Nominativ im Schwinden begriffen oder bereits geschwunden ist, im Cilicischen wohl als *io* zeigen. Das *í* der Denkmäler könnte dieses *io* ausdrücken sogut wie *oyo* oder *oy*. Von indogermanischen *i*-Stämmen kann nun der Genitiv des Masculinums auf *is* im Nominativ auch auf *-ois* gebildet werden. Aus *ois* musste nach armen. Lautgesetzen *ēs*, dann *ē* werden; in unseren cilicischen Inschriften müsste, da *s* im Nominativ weicht, *ē* erwartet werden. Dies würde nur durch *í* repräsentirt werden können, welches ja in der That in den Inschriften als Endung der *i*-Stämme im Genitiv der Masculina erscheint. Aber dieses *ē* müsste im Armenischen am Ende abfallen. Es zeigt das Armenische aber *i* als Genitivendung der *i*-Stämme, und scheint es also, dass das cilicische *í* nicht auf *-ois* zurückgehen könnte. Indess wäre es möglich, dass *i* nicht ursprünglich ist, sondern, nachdem ein *ē* im Genitiv den Lautgesetzen zum

Opfer gefallen war, aus den anderen Casusendungen mit *ı* vor dem Endconsonanten in den Genitiv eingedrungen ist. Ich weiss nicht, ob armen. *ēr* ($\bar{e}+r$) als Genitiv von *ī* aus urspr. (*k*)*ī*- dafür angeführt werden kann, dass in der That im Armen. der Genitiv auch der Nomina auf *i*(*s*) in älterer Zeit auf *ē*(*s*) ausging. Die Genitivendung *-í-* der Masculina auf *-ís* im Nominativ spricht aber jedenfalls nicht gegen eine cilicisch-armenische Verwandtschaft.

Dasselbe lässt sich von dem Genitiv *Kar-g-mí* sagen, der zu dem Singular (*Kargemi* + Zischlaut)[1]) gehört. Wäre dies ein Femininum, so liesse sich dafür als urspr. Genitivform sowohl *Kargemio*(*s*) als auch *Kargemē*(*s*) aus **Kargemois* denken.

---

1) Da die Hebräer und Aegypter den Namen *Karkemīš* mit *š* sprachen — ob die Assyrer *s* oder *š* am Ende hörten, können wir nicht wissen, da die Assyrer schon in früher Zeit urspr. *š* wie *s* sprachen und demgemäss ausländisches *š* und *s* in der Schrift nicht gehörig unterschieden, zudem der zweite Theil des Namens entweder (und so meistens) mit einem Zeichen geschrieben wurde, das *mis* und *miš*, oder mit einem Zeichen, das *mes* und *meš* gelesen werden konnte —, die Hebräer weiter vor *š* ein langes *ī* sprachen, so könnte erstens gefolgert werden, dass die Endung wenigstens der Feminina auf *-ī-* oder der Wörter auf *-i-* überhaupt im Nominativ nicht *-s*, sondern *-š* war, was zum angenommenen Indogermanismus und spec. Armenismus der Inschriften nicht gut stimmen würde. Denn die Verwandlung von *i* vor *s* zu *š* ist nur im Arischen nachweisbar, im Armenischen aber nicht, und wenn wirklich die Cilicier *Kargemīš* gesagt haben sollten und die Inschriften indogermanisch wären, müssten , das Nominativzeichen, und , das Zeichen für die Nominativendung, nach *-i*, statt *s*, *š* gelesen werden, dann aber auch nach *-á*. Aber eine indogermanische Nominativendung *-oš* wäre gewiss äusserst seltsam. Indess — wer sagt uns, dass *Kargemīš* die cilicische Aussprache ist? Die damit bezeichnete Stadt existirte jedenfalls zu einer Zeit, die vor der Zeit unserer Inschriften liegt und kann daher nichtcilicischen Ursprungs sein. Die Cilicier, bei denen *-s* eine Nominativendung war und denen dazu ev. ein *š* fehlte, können das *-š* durch ihr *s* ersetzt und das so entstandene Wort *Kar-k(g)emīs* nach Analogie ihrer Wörter auf *-is* declinirt haben, während die (Assyrer?) Hebräer und Aegypter die ältere Namensform behielten. In analoger Weise sagen wir noch *Paris* für die von Franzosen bewohnte französische Stadt *Pari*(*-s*). Man könnte weiter einwerfen, dass von einem cilicischen *Karkemīs* mit langem *ī*, falls das Cilicische indogermanisch wäre, im Cilicischen ein Genitiv *Kargemiā* erwartet werden müsste, in den Inschriften aber ein *á* im Genitiv von *Karkemīš* nie zum Ausdruck kommt, sodass es wahrscheinlicher ist, dass es nicht gesprochen, als dass es gesprochen ward. Aber wer bürgt uns dafür, dass die Cilicier *Karkemīs* sagten? Die Länge des *ī* im Hebräischen beweist Nichts. Aus gehörtem *-iš* konnten die Hebräer nach hebräischen Auslautgesetzen *Karkemēš* (wie aus *Babīl* בָּבֶל) und *Karkemīš* (wie aus *Marratīm* מרתים, aus *Sin-aḫē-ērīb* (*Sinahērīb*) סַנְחֵרִיב) machen und das hebr. *ī* beweist daher nicht, dass die Cilicier von ihren Vorgängern *Karkemīš* gehört haben. Zudem konnten sie aus irgend einem Grunde aus gehörtem *Karkemīš* *Karkemīs* machen. Vielleicht setzt dies Alles voraus, dass der Name den Ciliciern bekannt ward, als ihre Nominativendung *s* noch ganz lebendig war, also vermuthlich etliche Zeit vor der unserer ältesten Inschriften, wenn nicht der Name *Pisiris* (aus Tiglathpileser III. Zeit) gegenüber *Pisiri* (zu Sargon's Zeit) beweist, dass damals wenigstens in Karkemīš die Nominativendung *-s* noch ganz lebendig war.

Der zweimal nachweisbare Genitiv Pluralis auf *ídm* (wenn nicht *á-í-m*) von einem Masculinum auf *-ís* entspricht durchaus dem zu Erwartenden, falls das Cilicische indogermanisch ist, da die indogermanische Endung im Gen. Plur. der Wörter auf *-ιs -yōm* ist.

Die Genitive auf *-á* gehören einer Kategorie an. Von begrifflichen Masculinen giebt es, soweit ich bis jetzt sehe, keinen Genitiv auf *-á*. Will man nun nicht annehmen, dass gerade Länder- und Städtenamen sich einer besonderen Flection erfreuen, so muss man es für wahrscheinlich halten, dass es im Cilicischen eine grössere Gruppe von Wörtern giebt, deren Declination sich von der der Masculina unterscheidet, zu denen auch die Länder- und Städtenamen gehören. Ist das Cilicische indogermanisch, so müsste weiter geschlossen werden, dass diese Gruppe die der Feminina ist. Das Cilicische hat für deren Genitiv die Endung *-á*, das Indogermanische die Endung *-ās*, das Armenische zwar *i*, aber fraglos für ursprüngliches *-ās*, welches nach armenischen Lautgesetzen abfallen musste, welches aber im Cilicischen zu *-á* werden konnte, wie *-ois* zu *ē* oder *ios* zu *io*. Dass sich nun das Armenische hier ganz mit dem Cilicischen berührt, zeigt sich wohl noch daran, dass Wörter wie *gavar* = „Land", „Provinz" und *erkir* = „Land", „Erde" (auch das entlehnte *ašḫarh* = „Land"), *k'ałak'* = „Stadt" etc. nach derjenigen Declination flectirt werden, die der indogerm. femininen *a*-Declination entspricht. Besonders bemerkenswerth ist, dass das Wort für „mächtig" (?), [Zeichen]*-ís*, das im Genitiv des Masculinums, nach dem Genitiv von [Zeichen]*-í-s*, [Zeichen]*-í*, zu schliessen, [Zeichen]*-í* lauten müsste, in Verbindung mit einem vermuthlichen begrifflichen Femininum (*Kar-g-mí*) [Zeichen] + *á* (d. i. ev. (*Y* + *í*) + *á*) lautet. Demgemäss ist der Genitiv [Zeichen]*-ŕ*, den wir in Bor 3 in der Verbindung mit *Tar-z*, auch einem Stadtnamen, finden, wohl [Zeichen]*(í)-ár(á)* zu lesen.

Der Genitiv Pluralis des Wortes für „Land", das im Genitiv Singularis auf *-á* endigt, lautet wahrscheinlich auf *-m* aus. Da der indogermanische Genitiv Pluralis der Feminina mit *ās* im Genitiv Singularis auf *-ōm* endigt, so herrscht auch in diesem Punkte die gesuchte Uebereinstimmung.

An Genitive, die von Nominativen auf *á(s)*, wie auch an solche, die von Nominativen auf *-í(s)*, abgeleitet werden, und an solche auf *-á*, die, falls das Cilicische indogermanisch, indogermanischen Genitiven auf *-ās* entsprechen, kann nach Belieben *ŕ* d. i. ev. *rá* treten, ohne die Bedeutung zu modificiren.

Kann auch das armenisch sein?

Im Armenischen findet sich eine ganz entsprechende Erscheinung nicht. Aber zur Erklärung derselben lässt sich gerade aus dem Armenischen anführen, dass *r* im armenischen Pronomen den

Genitiv markirt, so in *ain-r* von *ain* „dieser", *oír* „wessen" von *o*, *mer* „unserer" etc. Besonders hervorzuheben sind *oír* und *ĕr* als Genitive von *o* und *i*, weil sich in ihnen, wie im Cilicischen, das *r* besonders deutlich als Annex an der Genitivform kundgiebt. Dass dieses *r* im heutigen Armenisch und im Litteratur-Armenisch nicht an den Genitiv der Substantiva tritt, sofern nicht nach Hübschmann Analogiebildungen vorliegen, könnte höchstens beweisen, dass das heutige Armenisch nicht die Tochter des Schrift-cilicischen, sondern eines Dialects desselben ist. Sehr bemerkenswerth ist, dass das *-r(á)* in Inschriften aus und nördlich von Mar'aš nicht nachweisbar ist, sehr bemerkenswerth desshalb, weil, falls der Name *Hay* der heutigen Armenier darauf hinweist, dass sie aus *Ḫati* gekommen sind, sie vor Allem aus der Gegend um und nördlich von Mar'aš stammen dürften. So würde sich vortrefflich erklären, wesshalb das *-r* des Genitivs im Armenischen von Alters her nur im Pronomen seine Stelle gehabt hat. Jedenfalls aber spricht das *-r(á)* des Genitivs wohl mindestens eben so stark für wie gegen die Verwandtschaft des Cilicischen mit dem Armenischen.

Ein öfters vorkommendes Wort *z-t(á)r* hat nie die Endung *s* im Nominativ. Falls das Zeichen für *tár* nicht auch das Zeichen für *tár* + Vocal sein sollte, hätte dann möglicherweise wenigstens ein Substantiv auf *r* nicht die Nominativendung *-s*, was mit der indogermanischen (und wohl auch mit der spec. armenischen) Art der Behandlung der *r*-Stämme harmoniren würde.

Das Gentilicium lautet auf Vocal + Vocal aus. Im Indogermanischen giebt es eine Endung *yo-* für das Gentilicium, die im Armenischen im Nominativ zu *i* geworden ist. Es hindert Nichts, die cilicische Endung *io-* zu lesen[27]). Möglicher Weise liegt diese Endung in Ivriz II am Ende in der Schreibung *-í-á* vor wie auch in Jer. II, 7 (X + ⟨Zeichen⟩-*í-á*; wenn, was sehr wahrscheinlich, dies = X + ⟨Zeichen⟩-*á*, wohl auch in dieser öfters vorkommenden Gruppe).

Vom Pronomen personale lässt sich wohl nur das der ersten Person eruiren, welches (-)*z*(-) lautet. Im Armenischen lautet es *es*. Der Zischlaut stimmt also nicht. Allein dieses *s* muss, da es aus indog. $g^1(h)$ hervorgegangen, für ursprünglicheres *c* eingetreten sein, wie es in *mec* = „gross" vorliegt oder doch sich aus einem Laut entwickelt haben, aus dem auch das *c* in *mec* werden konnte, wenn es nicht aus *dz* oder *z* geworden ist. Einen solchen Laut könnte das cilicische *z* darstellen. Was wir als Grundform des arm. *es* anzusetzen haben, ob eg^1ho oder eg^1hom, lässt sich wohl nicht festsetzen. Einem eg^1ho würde cilic. *z* entsprechen können, da dies *ezo* oder *ez* gelesen werden kann, einem eg^1hom nicht ohne Weiteres. Denn wie die Pluralendung *-ám* im Cilicischen zeigt, ist indogermanisches *-m* im Auslaut, falls das Cilicische armenisch, im Cilicischen noch nicht abgefallen und es würde daher für indog. eg^1hom zunächst *ezom*, geschrieben etwa *z-m* oder *í-z-m*, zu erwarten

sein. Indess es könnte ja urspr. *eg¹hom* zu *eg¹ho* und urspr. *ezom* zu *ezo* geworden sein nach Analogie des Pronomen personale der zweiten Personen und häufig gebrauchte Wörter wie die Pronomina unterliegen auch sonst anderen, stärkeren und vielfacheren, Wandlungen als andere Wörter. Demnach könnte, wie auch immer die indogermanische Grundform lautete, cilic. *z* armen. *es* entsprechen. In den Inschriften kommt öfters eine Gruppe *'-z* vor, so auch in Ḥam. IV, 4 am Ende hinter dem Ideogramm für „ich". Es ist verführerisch, darin eine andere phonetische Schreibung des Wortes für „ich" zu sehen. Falls dies geboten ist, läge in der Schreibung der Beweis dafür, dass das Wort für „ich" im Cilicischen einen Vocal vor *z* hatte und die Zusammenstellung des Wortes mit armen. *es* empföhle sich dann noch mehr. Doch hindern die Gesetze der cilicischen Schrift nicht, in *'-z* dasselbe Wort wie in *á-í-z* (s. sofort) zu sehen und es mit „dieser hier (ich)" zu übersetzen.

Im Armenischen werden Demonstrativstämme zusammengesetzt mit einem Element *s*. So heisst *ai-s* „dieser". Ueber die Etymologie dieses *s* ist man verschiedener Ansicht. Entweder erklärt man es für verkürzt aus dem Pronomen der ersten Person, *es*, oder man combinirt es mit kirchenslav. *sĭ*, goth. *hi*. Eins der mit diesem *s* zusammengesetzten Pronomina ist, wie bemerkt, *ais* = „dieser". Für das Cilicische fanden wir u. A. als Demonstrativpronomen *á-í-z* (wofür *á-z* wohl nur eine andere Schreibung). Da wir nun oben sahen, dass cilicisches *z* = „ich", falls das Cilicische armenisch ist, sich mit Grund zu armenischem *es* stellen lässt, so ergiebt sich unmittelbar, dass auch eine Zusammenstellung von *ais* und *á-í-z* keinen Bedenken unterliegt, daraus aber dann — das wäre eine der ersten Folgerungen, die sich aus unseren Inschriften für die Erklärung des Armenischen ziehen liessen —, dass das demonstrative *s* seiner Bedeutung entsprechend aus dem Pronomen der ersten Person, *es*, verkürzt ist, nicht zu kirchenslavischem *sĭ* (aus **ki-*) gehört.

á-í- = „dieses" resp. „dieser" im Genitiv könnte der Genitiv eines Nominativs *áí(s)* sein. Ein derartiges Wort kommt zwar im Armenischen als Nominativ nicht vor, überhaupt nicht als Pronomen, ist aber ein dort vielfach verwandter Pronominal-, spec. Demonstrativstamm, der unter Anderem auch in *ais* = „dieser" (s. o.) vorliegt. Es könnte also gar wohl ein cilicisches *á-í* mit armen. *ai-* identisch sein. *á-í* könnte aber auch *oy(o)* oder *oyā* ausdrücken und dann zu scr. *asya* und *asyās* (= „dieses" und „dieser") gehören. Dazu könnten dann *á* und *á-s* in Mar. L. 5 und 6 als Nominative gehören. Aber da sonst im Indogermanischen kein *as* (*os*) als Nominativ eines Pronomen demonstrativum vorkommt, soweit ich weiss, so scheint es vielmehr, dass *á* und *ás*, die vielleicht zu scr. *sas*, griech. ὅ(ς) gehören[1]) von *á-í* zu trennen sind

1) Vielleicht stellt sich dazu das armenische Demonstrativsuffix *-a*.

und dass dieser Genitiv zu nominativischem *á-í* in *á-í-z* = „dieser" gehört wie *asya* zu *ay-am*.

Weiteres aus dem Gebiet der Formenlehre lässt sich für eine Vergleichung, so lange wir vom Cilicischen nicht Mehr wissen, leider nicht herbeischaffen.

Ist das Cilicische eine ältere Gestalt des Armenischen, so müssen sich auch weitgehende Uebereinstimmungen im Wortschatze beider Sprachen nachweisen lassen, vorausgesetzt, dass genügendes cilicisches Material vorliegt. Leider sind ja aber für nur wenige Gruppen oder Ideogramme die Bedeutungen mit einiger Genauigkeit festzustellen und von diesen wenigen sind nur einzelne bereits ganz lesbar. Von *z* = „ich", *á-í(-z)* = „dies-" und *mí* = „ich bin" war bereits die Rede. Diese Wörter stimmen ja zu armenischem *es*, *ai-s* und *em* oder, vorsichtiger ausgedrückt, können dazu stimmen. „Gross" oder etwas Aehnliches wird doch *m*[ ]*zís* ausgedrückt. Dazu stellt sich armen. *mec* = „gross" mit dem Genitiv *meci* ebenso wie sich armen. *es* für urspr. **ec* (wenn nicht *ez* oder *ej* (*edz*)) zu *z* stellt. Beiden *z*, sowohl dem in (-)*z*(-) = „ich" als dem in *m*[ ]*zís* würde indogerm. g^1h entsprechen. In Ḫam. IV, 2 finden wir neben einander *m*[ ]*z*(*í*)-*á* und *m-z*. Das erste Wort könnte ein Genitiv Singularis und zwar, nach dem, was wir bis jetzt wissen, der Femininform von *m*[ ]*zís* sein. Dann müsste auch wohl das vorhergehende Wort ein Genitiv Singularis eines Femininums sein. Das Zeichen für *m*, womit die Gruppe dafür abschliesst, lässt an einen Genitiv Pluralis denken. Wenn nun wirklich ein Genitiv Pluralis vorläge, könnte *m*[ ]*z*(*í*)*á* nicht dazu gehören und, da das auf *m-z* folgende Zeichen anscheinend ein Substantiv bezeichnet, das den König charakterisirt, da ihm in Ḫam. V, 4 *m*[ ]*zí*-(*z*-)*s* (Nominativ) = „gross" folgt, so ist es wahrscheinlich, dass *m-z* zu diesem als (vorangehendes) Adjectiv gehört. Wozu ist aber dann *m*[ ]*z*(*í*)-*á* zu rechnen? Die Antwort hierauf könnte uns das Armenische geben, falls das Cilicische „altarmenisch" zu nennen wäre: Im Armenischen heisst *mecamec* „sehr gross". Ob demnach an unserer Stelle *m*[ ]*z*(*í*)-*a* und *m-z* zusammenzunehmen sind zu einem Worte und als gewichtiges Zeugniss für die cilicisch-armenische Sprachverwandtschaft zu betrachten sind? Es muss indess mit Nachdruck betont werden, dass diese Combinationen nur dann erwägenswerth sind, falls *m* am Ende von Z. 1 der Inschrift vor *m*[ ]*z*(*í*)-*á* die Endung des Gen. Plur. bezeichnet.

Das Wort für „Land" endigt im Cilicischen auf *-r-* und lautet im Genitiv auf *-rá* aus, im Armenischen braucht man dafür neben dem aus dem Persischen entlehnten *ašχarh* das echtarmenische *erkir*, das ein urspr. *a*-Stamm ist und darum urspr. einmal im Genitiv auf *-ā*(*s*) endigte, auch *gavar*, von dem dasselbe gilt. Das cilicische Wort könnte also mit beiden armenischen übereinstimmen.

„König" heisst im Cilicischen *zírás*, im Armenischen allerdings ganz anders (*ark'ay*; *tāgavor* ist mit einem Worte persischen

Ursprungs zusammengesetzt, also für uns belanglos). Cilicischem *zírás* würde nun, falls das Cilicische armenisch wäre, — wie *m[ ]zís* armen. *mec*, (*e*)*z*(*o*) armen. *es* aus **ec* — ein armen. *cer* entsprechen müssen, das ein *o*-Stamm sein müsste. Nun giebt es ein solches Wort im Armenischen. Dasselbe heisst aber nicht „König", sondern „Aeltester, Greis". Im Hinblick auf arab. *šeiḫ*, das 1) = „Greis", 2) = Stammeshaupt" und auf französ. „Sire" aus senior — (vgl. auch die Bedeutungsverschiebung an unserem „Kirchen-ältester" etc.) — kann man es aber nicht für unmöglich erklären, dass das cilicische *zírás* = „König" zu armenischem *cer* zu stellen ist und demnach für Verwandtschaft mit dem Armenischen spricht. Der Bügel, der sich u. A. in Ḥam. I—III, 1 bis, Ḥam. V, 1, Bulg. 2 und der Schaleninschrift passim findet und wohl ganz fraglos ein graphischer Ausdruck für „König" oder „Herrscher" ist, könnte das armenischem *ark'ay* entsprechende cilicische Wort bezeichnen und *zírás* könnte sich zu diesem verhalten wie assyr. *malku* zu *šarru*, hebr. שׂר zu מלך. Möglich, dass in den ältesten Inschriften wenigstens, denen von Ḥamat, *zírás* noch = „Stammesältester", eine Annahme, die sich auch dadurch empfiehlt, dass in diesen keine Genealogien zu finden sind.

Nicht unwahrscheinlich ist es, dass *tí-ís* = „Fürst" oder ähnlich [1]). Im Armenischen heisst „Herr" *tēr*, welches, wie mir Dr. Andreas sagt, aus *ti* + *air* (= Mann) entstanden ist. Da ein zu einem Substantiv hinzugesetztes *air* im Armenischen dazu verwandt wird, um es als begriffliches Masculinum zu kennzeichnen, so lässt sich aus *tēr* = „Herr" auf ein urspr. *ti-* = „Herr" (und „Herrin") schliessen. Dies könnte unserem (?)*tí-ís* entsprechen.

Häufig findet sich in den Inschriften ein Wort *r*(*á*)-*z*-*s* = *r*-*s* mit einem Zeichen für einen Gottesnamen (im Genitiv) davor, meist dem des *Tarḫu* oder *Sandan* (s. o.), aber auch einem anderen Zeichen, das wohl einen anderen Gott bezeichnet (s. Ḥam. I—III, 1, V, 1, Mar. L. 3; Mar. L. 3, Bor 2). Dies Wort steht aber auch allein, ohne einen Genitiv als Ergänzung, unter den Titeln und Attributen eines Königs (Bulg. 1). Man vermuthet daher eine Bedeutung wie „Priester", weniger eine wie „Hirte". Im Armenischen heisst Priester *erēt's*; das Wort klingt an *r*(*á*)-*z*-(*s*) an. Allein die Uebereinstimmung ist keine vollständige und wohl nur zu erreichen, wenn unsere Vermuthung, dass = *rá*, nicht lediglich = *r* oder = Vokal + *r*, nicht den Thatsachen entspricht und wenn cilicisches °|° nicht nur denjenigen Laut bezeichnet, aus dem späteres ծ = *ts* geworden ist (etwa *dz*), sondern auch einen

1) Oben habe ich es auch noch für möglich gehalten, dass es = „Priester". Da aber das Wort nie mit einem Gottesnamen verbunden wird, sondern nur mit Bezeichnungen für Landgebiete, zudem „Priester" wohl *r*-*z*-*s* heisst (siehe sofort), so wird *t*(?)*í*-*ís* etwas wie „Fürst" oder „Herr" bedeuten müssen.

Vorgänger von *t́s*, das kaum aus tönenden Lauten erwachsen sein kann. Letztere Annahme ist nicht unmöglich, da ja auch die lange Reihe der Vocalnüancen im Cilicischen nur durch 3 Zeichen ausgedrückt zu werden scheint. Indess vor der Hand thut man besser, die Gleichung *r-z-s* = *erc̄t́s* nur mit aller Reserve für unsere Vermuthung zu verwerthen. Sollte *r(d́)-z-s* indess = „Hirte“ sein, dann böte sich vielleicht armen. *arac-el* = „weiden“ zu einer ganz ungezwungenen Vergleichung dar. Der Stamm zeigt sich auch in den Compositen *xoz-arac* = „Sauhirte“, *kov-arac* = „Kuhhirte“ und *xašn-arac* = „Schafhirte“.

„Sohn“ heisst im Cilicischen *z* + *X*, im Armenischen *ordi*, *zav-ak* und *ustr*. Mit Ersterem wird man *z* + *X* natürlich kaum combiniren dürfen, eher mit dem zweitgenannten Wort, falls □|□ auch = armen. *z* (s. o.), am Ehesten mit dem letztgenannten. Denn nach Lagarde ist es wahrscheinlich, dass dies erst nach *dustr* = „Tochter“ aus einem anklingenden Worte umgebildet ist. Bei einer Analogiebildung könnte garwohl aus *z s* geworden sein und dass aus urspr. *z s* entstehen konnte, zeigt sich, falls das Cilicische armenisch, an armenischem *es* = „ich“. Jedenfalls aber ist dieses *s* ja aus einem ähnlichen Laute entstanden. Möglich, dass dann *z* + *X* von einem Stamme abgeleitet ist, der indog. g^1-*n* (in armen. *cnanim* = *gigno*) entspricht und der Bildung nach mit dem Worte *zātō* des Avesta übereinstimmt. Der Nasalis sonans kann ja auch im Armenischen *a* entsprechen. Wir hätten dann einen vierten Fall von cilicischem *z* = indog. $g^1(h)$ = armen. *c* (*s*).

Vielleicht freilich liegt im Cilicischen ein Wort vor, das noch grösseren Anspruch darauf hat, zu armenischem *ustr* gestellt zu werden, nämlich *z-tár*. Siehe dazu Jer. III, 3, wo sich der König einen *z-tár* von ((?)*tí* + *f-*)*d́-m f-d́-f-m*, also von Fürsten und *f-d́-f*'s nennt (nach Ḥam. I—III ist *f-d́-f m*[ ]*zís* d. i. grosser *f-d́-f* ein Titel der Könige von Ḥamat und nach der Schaleninschrift *f-d́-f* ein solcher eines Königs von Cilicien), ferner Mar. III, 2, wo sich ein König von Mar'aš als *z-tár* von *f-d́-f*'s bezeichnet. In der Schaleninschrift folgt hinter *f-d́-f* ein Zeichen, das wir früher glaubten für eine Variante des Zeichens □ (= gross) halten zu dürfen, das aber weit eher mit einem Zeichen in Ivriz I, 1 zu identificiren ist, welches allem Anschein nach das Zeichen für den Gott von Ivriz-Heraclea, also wohl für Heracles-*Sandan*, und verschieden von dem Zeichen □ und seinen Varianten ist, also dass dies nicht *Sandan* bedeuten könnte. Hinter diesem Zeichen folgt nun in der Schaleninschrift *z-tár*, wohl nach den oben genannten Stellen als Regens. Darnach bezeichnete sich hier der König als *z-tár* eines „Gottes“, sonst als *z-tár* von Fürsten. Eine Bedeutung „Nachkomme“, „Sprössling“ wäre hier sehr am Platze, scheint aber nicht nothwendig zu sein und lässt sich vorläufig in Ivriz I, 2, wo auch *z-tár* gelesen werden zu müssen scheint, nicht unterbringen.

es müsste denn sein, dass das darauf folgende Zeichen, das sich auch in Jer. I, 3 findet, einen anderen Gott andeutete, von dem *Sandan* abgeleitet wurde. *M*[ ]*zí-í-s* (in Z. 2—3) würde dann als Adj. zu *z-túr* gehören, so dass dort zu übersetzen wäre: „der grosse *z-túr* (= Spross?) des *X*". Falls wir mit Recht annehmen (s. u.), dass die Zeichen für (*Sandan* oder) *Tarḫu* und für *tar* urspr. identisch waren, läge vielleicht auch in Jer. III, 5 am Ende (*TAR z-túr*) eine Verbindung von *z-túr* mit einem Gottesnamen vor.

Von der Syntax des Cilicischen kennen wir ja auch nur Sehr-wenig, das zu einer Vergleichung mit armenischen syntactischen Erscheinungen einlüde. Was wir aber davon wissen, widerspricht den Gesetzen der armenischen Syntax nicht: Der Genitiv steht meist vor seinem Regens, kann ihm aber auch folgen, das Adjectiv steht meist hinter seinem Substantiv, kann ihm aber auch vorangehen. Aehnliches gilt vom Pronomen adjectivum: *á-í-z* als Adjectiv gebraucht geht in der Schaleninschrift seinem Substantiv vorher, ebenso *á-í* in Ḥam. I—III, 1, dies steht dagegen hinter seinem Subst. in Mar. L. 4.

Eine Erscheinung, die sich bei der Verbindung des Substantivs mit einem Adjectiv zu zeigen scheint, bedarf besonderer Erwähnung. Eine häufige Verbindung ist [illegible](*í*)*mí-á X-*[illegible]*-á* (Ḥam. IV, 1 (+ 4?), Mar. L. 4 + 6), deren Genitiv [illegible]*mí-í X-*[illegible]*-í* lautet (Mar. L. 4). *Mí-á* = (*í*)*mí-á* muss ein Substantiv bezeichnen, da ihm in der Regel das Personendeterminativ vorhergeht. Da dies stets vor dem im selben Kasus stehenden *X-*[illegible]*-í* fehlt, so wird dies ein Adjectiv bezeichnen. Wir finden nun in Jer. II, 4 und 8 die beiden Wörter in umgekehrter Reihenfolge: *X-*[illegible] *mí-í*, also mit vorangestelltem Adjectiv. *Mí-í* hat die Form des Genitivs, *X-*[illegible] aber nicht. Vorausgesetzt, dass hier nicht beide Male eine scriptio defectiva vorliegt, was wegen des plene geschriebenen *X-*[illegible]*-í-á* (für sonstiges *X-*[illegible]*-á*?) in Z. 7 unwahrscheinlich ist, würde sich aus der Schreibung ergeben, dass das Adjectiv, wenn es seinem Substantiv vorangeht, nicht flectirt zu werden braucht. Das würde sein Analogon haben im Armenischen, in dem das Adjectiv, wenn es seinem Substantiv vorangeht, meist nicht flectirt wird.

Soweit von den beiderseitigen Spracherscheinungen. Im Anschluss daran verdient noch eine Uebereinstimmung besonderer Art erwähnt zu werden: Eine grosse Anzahl cilicischer Königsnamen wird durch je ein Zeichen ausgedrückt (s. Ḥam. II, 2, vielleicht Ḥam. III, 2, Jer. II, 1 wie Bor 1, Mar. L. 1 (vor [illegible]), Bulg. 1 wohl wie auf der Schale hinter [illegible] vor [illegible], Schaleninschrift bald darnach vor [illegible], cf. Bulg. 2) und darunter befindet sich eine Reihe von Thierköpfen. Da in der cilicischen

Schrift ein menschlicher Kopf den Begriff „Mensch“ bezeichnet und nur 2 ganze Thiergestalten (Hasen) in Mar. L. 3 + 5 verwandt werden, dagegen eine Unzahl von Thierköpfen, so ist wohl anzunehmen, dass auch die Thierköpfe, die Namen bezeichnen, die Stelle ganzer Thierbilder vertreten. Daraus würde sich ergeben, dass von cilicischen Königen eine ganze Reihe Thiernamen trug. Nach den neuerdings veröffentlichten Untersuchungen Hübschmann's (s. „Festgruss an Rudolf von Roth“ p. 99 ff.) hat nun das Armenische im Gegensatz zu anderen indogermanischen Sprachen die Fähigkeit, Composita als Namen zu verwenden, verloren und befinden sich unter den echtarmenischen alten einfachen Namen ausserordentlich viele, die mit Thiernamen entweder identisch oder durch ein hypokoristisches Suffix davon abgeleitet sind. Diese Uebereinstimmung zwischen dem Cilicischen und Armenischen ist zwar nicht von ausschlaggebender Bedeutung, kann aber immerhin unsere Hypothese stützen, auch dann, wenn die genannten armenischen Namen mit Hübschmann (l. c. p. 107) ursprünglich Spitz- oder Kosenamen gewesen sein sollten.

Das ist Alles, was die bisherigen Entzifferungen zu einer Vergleichung der einzelnen Wörter wie des Satzbaus beider Sprachen beisteuern können. Es ist aber insgesammt derartig, dass es die Annahme einer Verwandtschaft des Cilicischen speciell mit dem Armenischen zunächst nahelegt und nicht verwehrt, weiter aber nach dem Gesetz der Wahrscheinlichkeit geradezu fordert. Es wäre ein ungeheurer Zufall zu nennen, wenn sich auf einem von Indogermanen und speciell Armeniern unberührten Gebiet ganz unabhängig von deren Sprachbildung eine Sprache entwickelt hätte, die in allen ihren Erscheinungsformen, soweit sie uns bekannt, mit den für das Armenische anzunehmenden älteren Spracherscheinungen überall nach Erforderniss harmonirt, zumal auf einem Gebiet, das an das der heutigen Armenier grenzt, ja sich zu einem kleinen Theile mit dem deckt, wo die Armenier als solche bei ihrem Eintritt in die Geschichte wohnen. Ich glaube daher, dass meine These ernster Erwägung werth ist.

Es giebt übrigens noch manches Andere, welches es, wenn auch nicht sicher, so doch recht wahrscheinlich macht, dass die Armenier mit unsern Ciliciern verwandt und speciell sprachverwandt sind, da sich u. A. aus einer Reihe von Wörtern, die semitischen Sprachen und dem Armenischen gemeinsam sind, zu ergeben scheint, dass die Wohnsitze der Semiten und Armenier einmal nahe bei einander lagen, ja dass die der Letzteren gerade dort waren, woher ein erheblicher Theil unserer Inschriften stammt, nämlich in *Ḫati*. Ich übergehe hier alle anscheinenden Beweisgründe, die nicht auf linguistischem Gebiete liegen, indem ich auch die von v. Luschan entwickelten Hypothesen (s. „Korresp. d. Deutsch. Anthrop. Gesellschaft“ 1892, No. 9), über eine Verwandtschaft der heutigen Armenier, Juden und „Hittiter“ keiner Erörterung unterziehe und führe im

Folgenden nur das an, was die Linguistik sonst zur Discussion unserer Frage beitragen kann.

Von besonderer Bedeutung für unsere These scheint uns der einheimische Name der heutigen Armenier zu sein. Denken wir mit Recht, dass die Armenier Cilicier sind, dann werden sie am Wahrscheinlichsten aus dem Theil des cilicischen Gebiets nach Armenien gekommen sein, der Armenien am Nächsten lag, also aus *Ḫati*, vermuthlich zwischen 600 und 550, als nach dem Untergange des assyrischen Reiches und nach der Schwächung des Reiches *Urarṭu* durch die Horden der *Gi(a)mirrai* die Macht der Syennesise von Cilicien bis zum Euphrat reichte und nun entweder die unterworfenen Stammesgenossen sogut wie die Moscher und Tibarener zur Auswanderung getrieben wurden oder diese Stammesgenossen unter dem Schutze und Beistande des cilicischen Königthums jene Gegenden überflutheten, die lange Zeit ihrem Andringen siegreich widerstanden hatten. Vorausgesetzt, dass sie sich bei ihrer Einwanderung in Armenien (im Gegensatz zur unterworfenen Bevölkerung) nach ihrer ehemaligen Heimath *Ḫati* benannten, so würde sich ein Einzelner von ihnen als *Ḫatio(s)*, oder auch, da es nicht sicher ist, dass die Armenier damals bereits ein *ḫ* hatten, und die Armenier ein ausländisches *ḫ* [1]) auch durch *h* [2]) wiedergeben konnten, — etwa nach Analogie von **hatir* (woraus später *hair*, = „Vater") — *Hatio(s)* bezeichnet haben. Aus diesem *Hatio(s)* musste nach armenischen Lautgesetzen, falls um die Zeit der Einwanderung im Armenischen *t* zwischen 2 Vocalen noch erhalten war, *Hay* werden. Das aber ist das armenische Wort für „Armenier"! Dies kann daher vielleicht ein Glied in der Beweiskette sein.

Vielleicht auch sprachliche Indicien anderer Art.

Knik' ist ein armenisches Wort für „Siegel", auf dessen Anklang an assyr.-babyl. *kunukku* zuerst Lagarde („Armen. Studien" No. 1167) aufmerksam machte (s. zuletzt darüber Hübschmann in dieser Zeitschrift XLVI, 241 f.). Nur stimmte der Vocal von *knik'* nicht zu der angenommenen Etymologie, wenn man die Verschiedenheit des Vocals auch durch den Hinweis auf elamitisches *dipi* (woraus pers. *dipi*), welches auf babyl. *duppu* zurückgeht, rechtfertigen konnte. Da nun aber im Assyr.-babylonischen auch

1) Uebrigens ist es nicht sicher, dass die Cilicier, als sie mit dem Namen für *Ḫati* bekannt wurden, darin gerade ein *ḫ* hörten. Wenn auch die Semiten anscheinend insgesammt den Namen mit *ḫ* sprachen, so beweist das doch nicht, dass die Bevölkerung, die die Cilicier bei ihrer Einwanderung in *Ḫati* vorfanden, den Gutturallaut genau so sprachen. Dieser konnte so beschaffen sein, dass ihn die Semiten zwar am Besten durch ihr *ḫ*, die Cilicier aber nicht minder annähernd richtig durch *h* wiedergeben durften.

2) Zur Wiedergabe eines (semitischen) *ḫ* durch armenisches *h* zu einer Zeit, wo das Armenische bereits ein *ḫ* hatte, beachte armen. *hašiv* von syr. חשׁב (s. Hübschmann in „Z. D. M. G." XLVI, 229 + 242). In *yamoir* = יחמורא (l. c. p. 245), falls aus dem Syr., ist *ḫ* gar geschwunden.

ein Wort *kaniku*, mit der Bedeutung: „etwas Gesiegeltes", vorliegt (s. Meissner, „Altbabyl. Privatrecht" 101 f.), so ist eine Differenz wohl garnicht vorhanden, indem *knikʻ* statt auf *kunukku* vielmehr auf *kaniku* zurückzuführen ist. Vorausgesetzt nun, dass der Anklang nicht zufällig ist, dann muss das armenische Wort aus dem Assyr.-babylonischen stammen und setzt also eine directe oder indirecte Verbindung zwischen Assyrern und Armeniern voraus. Man denkt nun an die Syrer als Vermittler (doch s. Hübschmann l. c.), wenn auch zögernd. Allein das Wort findet sich nicht in der syrischen Litteratur. Die Armenier müssen es also anderswoher bekommen haben. Nun wäre es ja an und für sich sehr wohl denkbar, dass die Altarmenier das Wort aus Assyrien erhalten und den indogermanischen Armeniern, ihren neuen Herren, übermittelt haben. Waren doch die Assyrer die Lehrmeister der Altarmenier wenigstens in der Schriftkunde und darum gewiss auch in anderen Dingen. Indess bei aller Abhängigkeit der altarmenischen Cultur von der assyrischen lässt sich doch wenigstens mit den uns zu Gebote stehenden Texten nicht nachweisen, dass auch assyrische Wörter in ihre Sprache übergingen. Haben sie doch, während Elamiter und Syrer das Wort für „Tafel, Schrifttafel" von den Babyloniern entlehnten, selbst für Begriffe wie „Inschrift" und „schreiben" eigene einheimische Wörter geprägt ((*armani*(!) = assyr. [illegible] = *simtu* (!),) *pulusi*, *kug*-). Es wäre nun ein seltsamer Zufall, wenn von den jedenfalls wenigen assyrischen Wörtern im Altarmenischen gerade eines sich zu den indogermanischen Armeniern hinübergerettet haben sollte, doppelt merkwürdig, da es wenigstens bisher nicht gelungen ist, altarmenische Lehnwörter im heutigen Armenisch nachzuweisen[1]). So wird es wahrscheinlich, dass die Armenier das Wort *knikʻ* direct von den Assyrern oder Babyloniern bekommen, dass sie demgemäss, ehe sie nach Armenien kamen, im assyr.-babylonischen Culturkreise gewohnt haben, also im Osten oder im Westen von Assyrien, da im Norden wohl nur Verwandte der Altarmenier und diese selbst sassen. Die Armenier nennen sich *Hay*-. Im Osten von Assyrien wird im assyrischen Culturkreise kein Land oder Volk erwähnt, dessen Name irgendwie mit dem Namen zusammengestellt werden könnte. Im Westen aber liegt das Land *Ḫati*, das gar wohl mit *Hai* verknüpft werden kann. Es macht daher das Wort *knikʻ* im Armenischen es wahr-

1) Falls in der altarmenischen Inschrift No. XL bei Sayce in den „T. S. B. Archaeol." N. S. Vol. XIV, in Z. 6 wirklich *ul-tu-ni* = „Kameele" zu lesen, dann wäre (mit Hommel im „Archiv für Anthropologie" XIX, p. 260, A. 2) ein Zusammenhang mit armen. *ult* = „Kameel" wohl möglich. Aber armen. *ult* braucht kein Lehnwort aus dem Altarmenischen zu sein. — Immerhin mag man im Auge behalten, ob nicht zwischen armenischem *burgn* = „Pyramide" und *burgana*- in No. V, Z. 29 (und No. III, 1 + 2?) bei Sayce ein Zusammenhang besteht, der durch eine Entlehnung von *burgn* aus dem Altarmenischen zu erklären wäre.

scheinlich, dass *Hai* den *Ḫatier* bedeutet. Wenn aber die Armenier wirklich aus *Ḫati* stammen, dann können sie, da sie bei ihrer Einwanderung eine grosse starke Nation gewesen sein müssen, andernfalls ihnen das Reich *Urarṭu*, ob auch hundertmal durch die Angriffe der *Gi(a)mirrai*-Kimmerier geschwächt, nicht unterlegen wäre, kaum verschieden sein von dem Volk, dessen Spuren sich in den Denkmälern allein durch ganz *Ḫati* verfolgen lassen, nämlich dem Volk unserer Inschriften.

Aehnliches lehrt vielleicht armen. *kupr* = „Asphalt", falls es als wirkliches Lehnwort zu gelten hat. Denn wenn das Wort zwar auch im Syrischen vorhanden ist (*kufrā*), so ist die Form des armen. Wortes einer Ableitung aus dem Syrischen nicht günstig. Syr. *kufrā* müsste im Armen. als *k'up'r(ay)* oder *k'ur(ay)* (aus *k'uvr(ay)*) erscheinen (s. Hübschmann in „Z. D. M. G." XLVI, 242). Nun ist syr. *kufrā* wie hebr. כפר [1]) wohl Lehnwort aus dem Assyrischen. Stammte armen. *kupr* auch daher, so wäre gegen die Vertretung des Labials durch պ (= *p*) Nichts einzuwenden. Dann führte auch das Wort *kupr* auf unsere Hypothese.

Ob armenisches *kaçin* (*kat'sin*) = „Axt" (Hübschmann l. c. p. 241) = syr. *ḫaṣṣīn(ā)* auch erklärlicher wird, wenn aus dem Assyrischen (woher auch das syrische Wort stammt [2])) statt aus dem Syrischen abgeleitet?

Ob *angan* = „Mörser" statt indirect direct von assyrischem urspr. *agānu* stammt?

Ob *berd* = „Burg", statt iranisch zu sein, nach armenischen Lautgesetzen aus assyr. *birtu* = „Burg" entstanden ist (wobei allerdings das *e* auffällig bliebe)?

Ob *t'angar* statt auf syr. *taggārā* = „Kaufmann" direct auf assyr. *tamgaru* (*taṅgaru*) zurückgeht?

Ob *t'argman* = „Dolmetscher" auch statt ein syr. ein assyr. Lehnwort ist?

Ob das *a* in *mašk* = „Fell", wie in assyr. *mašku*, gegenüber syr. *meškā*, aber sonstigem aram. *maškā*, dasselbe erweist (da doch der Uebergang von *ă* in *ĕ* durch Einfluss eines Zischlauts im Syrischen älter als die Einwirkung der Syrer auf die Armenier ist!)?

Vielleicht ist dann auch *mak's* = „Zoll" assyrischen, nicht syrischen Ursprungs und vielleicht können alle diese Wörter Stützen meiner Hypothese werden.

Armenisches *šar*, = 3600 = babyl. *šar*, vermuthlich späterassyr. *sar* und griech. *σάρος* wage ich trotz seines vom griech. *σ* abweichenden und mit babyl. *š* übereinstimmenden շ = *š* vorläufig

1) Das echthebräische ihm entsprechende Wort ist wohl כֹּפֶר (falls dies = Baumharz).

2) Da die Grundform des Wortes **ḫaṣyānu* (von **ḫ-ṣ-y* oder *ḫ-ṣ-w* (?), assyr. *ḫaṣū*), woraus nur im Assyr. *ḫaṣīn-u* werden kann.

nicht zu verwerthen, da es sehr bedenklich erscheint, eine frühe Entlehnung eines Wortes mit derartiger Bedeutung anzunehmen und da die Vertretung von fremdem *s* durch armen. *š* nicht unerhört ist. Cf. *šap'ilay* von syr. ספילא *sappīlā* = „Sapphir" (Hübschmann l. c. XLVI, 246; s. Brockelmann zu *šar* l. c. XLVII, 24).

Auch *Asori* = „Syrer" lässt man vor der Hand besser beiseite, da es (mit Brockelmann l. c. XLVII, 12) recht gut möglich ist, dass es auf griech. *Ἀσσύριος* in der Bedeutung „Syrer" zurückgeht, statt etwa auf assyr. *Aššūr-*, spr. *Assūr-*.

Dass Wörter wie *gini* (Wein) = ursemitischem *wain-* (siehe „Z. D. M. G." XLIV, 705) und *engoiz* (= Nuss) = hebr. אגוז in dieser Frage ein Wort mitreden können, scheint mir wahrscheinlich. Namentlich möchte ich dies von dem erstgenannten Worte glauben. Die ungefähre Gleichheit von *vinum*, *οἶνος* (*γοῖνος* bei Hesychius), albanesischem *vene*, armenischem *gini*, hebr. יַיִן (für *wain*), äthiopischem *wain*, südarab. *wain-* und assyr. *inu*[1]) und die Möglichkeit, die indogermanischen Wörter auf eine Grundform *woino-* wie

---

1) S. „Z. f. Assyr." I, 186 und „Z. D. M. G." XLIV, 705 (cf. Hommel in den „Études archéol." p. 128). An den erstgenannten Stellen mache ich darauf aufmerksam, dass ein assyr. *inu* = „Wein" lautgesetzlich יַיִן und äthiop.-arab. *wain-* entspricht, also ursemitisch ist. Nach einer Mittheilung Hommel's an O. Schrader (s. dessen „Sprachvergleichung u. Urgeschichte[2]" p. 471 A*) wäre das assyr. *inu* aber „nur in den späten Nationallexicis belegt und wohl sicher erst aram.-hebr. Lehnwort". Die Gründe Hommel's für diese Ansicht kenne ich zwar nicht, doch dürfte sich von ihnen Soviel sagen lassen, dass sie den Thatsachen zuwiderlaufen. Erstens nämlich ist es nicht nur unbeweisbar, dass gerade die Lexica, in denen sich das Wort *inu* findet, „spät" sind, sondern auch beweisbar, dass wenigstens viele der Lexica recht alt sind. Das ergiebt sich schon aus dem geographischen Gesichtskreis derselben, dessen Mittelpunkt Babylonien und nicht Assyrien ist. Zweitens weiss ich nicht, wie man bei *inu* von einem aram.-hebr. Lehnwort reden kann, da doch ein hebräischem יַיִן entsprechendes Wort in den uns bekannten aram. Dialecten fehlt. Drittens endlich könnte weder ein hebr. Wort יַיִן, woraus יֵין, noch ein aramäisches Wort *יַיְנָא im Assyrischen als Lehnwort in der Gestalt *inu* erscheinen. *Jainu* (*iyainu*) oder auch *ainu* wäre die dafür zu erwartende Form. *Inu* entspricht den übrigen semit. Wörtern für „Wein" absolut, falls es gnesioassyrisch ist, und es darf daher bei Constructionen prähistorischer semitischer Völkerverschiebungen nicht ohne ausreichende Gründe bei Seite geschoben werden. Dass übrigens der Wein bereits den Ursemiten bekannt war, dürfte sich auch aus arab. كَرْم = „Traube" neben כֶּרֶם = „Weinberg" und assyr. *karanu* = „Wein" folgern lassen, falls diese Wörter zusammengehören, was immerhin möglich. Mit assyr. *karmu* kann man כֶּרֶם — كَرْم schwerlich zusammenstellen, da dies, weil = „Schutthaufen", wohl zu äthiop. *kamr* (*kemr*) = „Haufen" gehört (s. „Z. f. Assyr." VII, 217).

die semitischen auf eine Grundform *wainu* zurückzuführen, legen es sehr nahe, dass alle auf eine gemeinsame Form *woin-* oder *wain-* zurückgehen, demnach auch armen. *gin-i*. Nun zeigt eine Reihe kaukasischer Sprachen (s. Bugge in Kuhn's „Zeitschrift für vergl. Sprachforsch. XXXII, 83) in ihrem Worte für „Wein", das offenbar mit dem indogerm. Worte verwandt ist, *e* oder *i* (s. georg. *g'wino*, udisches *we* vom Stamme *wen* etc.), also den Vocalismus des Armenischen (*gini* steht ja für **wēnio* aus **woinio*). Daraus ergiebt sich, dass nicht die Armenier das Wort für „Wein" von einem der Völker des Kaukasus, vielmehr die Kaukasusvölker das Wort von den Armeniern [1]) haben. Oestlich und nördlich von Armenien oder dem von jenen Kaukasusvölkern bewohnten Gebiet findet sich ein dem Worte „Wein" entsprechendes Wort nicht, wohl dagegen im Westen, Südwesten und Süden davon. Es scheint daher das Wort *gini* bei den Armeniern dafür zu sprechen, dass sie nicht aus dem Osten oder Norden nach Armenien gelangt sind, sondern vielmehr aus dem Westen, Südwesten, oder Süden. Der Name *Hai* würde dann wieder nach *Ḫati* als ihrem vormaligen Stammlande weisen und unserer These eine Stütze sein, dies einerlei, ob nun das Wort *wain-woin-* semitischen Ursprungs ist und dann ev. mit arab. *waǵana* (وجن) = „walken" (cf. hebr. גַּת = „Kelter" aus *gintu* von *wagan-a*) zusammenzustellen ist oder ob es mit O. Schrader, „Sprachvergleichung und Urgeschichte [2]" p. 468 f. gegen Hehn von einer indogermanischen Wurzel *vei* stammt (wozu dann auch *vi-tis* etc. gehören sollen) oder ob es endlich weder urspr. indogermanisch noch urspr. semitisch ist. Der Beweiskraft des vorgelegten Thatbestandes kann man durch die Hommel'sche Annahme, dass die Semiten auf ihrer Wanderung aus dem Inneren Asiens nach dem Westen das Wort *wain* in den Kaukasusländern aufgelesen haben („Archiv für Anthropologie" XV, Supplem. 163 ff.), Nichts von ihrer Möglichkeit nehmen. Denn gesetzt selbst, jene Wanderung liesse sich beweisen, — dass das Wort für „Wein" dorther stammt, könnte nur dann bestimmt behauptet werden, falls in den Kaukasussprachen Formen dieses Wortes nachweisbar wären, die nicht aus dem Armenischen stammen könnten. Der Fall liegt aber nach dem oben Bemerkten nicht vor. Sodann aber steht, so wenigstens muss ich urtheilen, die Kremer'sche, auch von Hommel getheilte, Ansicht, dass die Semiten aus dem Inneren Asiens über Mesopotamien in ihre historischen Wohnsitze eingedrungen sind, doch noch nicht so fest, dass von ihr als einer unbezwingbaren Burg aus meine Hypothese zurückgeschlagen werden könnte.

---

1) Nebenbei bemerkt folgt aus diesem Verhältniss, dass der Uebergang eines *v* in *g* im Armenischen erst nach der Einwanderung der Armenier in ihre jetzigen Sitze stattgefunden hat.

In diesem Zusammenhange darf man die Uebereinstimmung oder Aehnlichkeit einer Reihe armenischer und semitischer wie auch sumerischer Metallnamen nicht unerwähnt lassen: Armen. *aroir* = „Messing" erinnert bekanntlich an sum. *urud* und assyr. (*erû* und) *urudû* = „Kupfer", armen. *anag* = „Zinn" an sumerisches **any*, *nagga*, *niggi*, *an*, *em* (s. „Z. f. Assyr." I, 13 ff.) und die semitischen Wörter *anâku* (assyr.), *ânkhâ* (syr.), *anâk* (hebr.), *ânukun* (arab.) und *nâ'k* (aethiop.) = „Zinn", armen. *oski* = „Gold" an sumer. *guški(n)* = „Gold" (de Lagarde) und armen. *kapar* = „Blei" an syr. *abârâ*, hebr. עֹפֶרֶת = „Blei" (Hübschmann in „Z. D. M. G." XLVI, 239). Der Anklang dieser Wörter an einander hat aber sehr verschiedenen Werth: *Aroir* ist wohl fraglos mit Hübschmann (Z. D. M. G. XXXVI, 133) Lehnwort aus dem Persischen, wo ihm altes **rauda* entspricht (cf. auch de Lagarde, „Armen. Studien" No. 272). Das sumerische *urud* = assyr. *urudû* ist also für uns belanglos.

Neben *oski* und *guški(n)* steht finnisches *waski* = „Kupfer", als ein Beweis dafür, dass, was auch der Lautbestand des armen. und des sumer. Wortes lehrt, weder das armenische Wort aus dem Sumerischen, noch das sumer. Wort aus dem Armenischen stammt, da zwischen beiden eine Form gestanden haben muss, die ähnlich wie *waski* lautete. Ob, falls *oski* Lehnwort ist, die Entlehnung sich auf einem westöstlichen oder ostwestlichen Wege oder in noch anderer Richtung vollzogen hat, können wir nicht wissen. Möglich ist es selbst, — dafür spricht das *sk* und das Schluss-*i* im armenischen Worte, da urspr. armen. *sk* sonst zu *ç* (*ts*) und anderen Lauten wird (s. Hübschmann, „Armen. Studien" I, 80) und alte Endvocale im Armenischen abfallen —, dass das Wort erst sehr spät, vielleicht erst in Armenien Sprachgut der Armenier geworden ist. Dass georgisches *okro oker* (s. O. Schrader, „Sprachvergleichung und Urgeschichte²" p. 247) dies erweist, möchte ich nicht behaupten. Aber altarmen. *tuai* = „Gold" (s. Sayce l. c. p. 718) spricht auch nicht dafür, vielmehr dagegen. *Oski* könnte also jedenfalls nicht für eine Einwanderung gerade vom Westen oder Südwesten her ein Wort einlegen, würde eher für entgegengesetzte Richtungen plaidiren. Aber dies schlösse nnsere Annahme nicht aus. Vor ihrer Einwanderung in Kleinasien und Syrien könnten die Armenier im Osten und Nordosten mit Völkern in Berührung gekommen sein, die zwischen ihnen und den Sumerern oder Finnen vermittelten. *Oski* hat also kein Interesse für uns.

Vielleicht aber *kapar*, falls es mit syr. *abârâ* = „Blei" wirklich zusammenhängt. Ein Zusammenhang wäre nun freilich nicht in der Weise zu denken, dass armen. *kapar* als direct aus dem Syrischen entlehnt gelten müsste, da syr. א sonst nicht durch armen. *k* wiedergegeben wird. Möglich wäre aber eine Entlehnung beider Wörter von einem dritten Volke, bei dem, falls עֹפֶרֶת = „Blei" und syr. *abarâ* zusammengehören, ein entsprechendes Wort für

„Blei“ vorne einen dem צ ähnlichen Laut gehabt hätte, den die Aramäer am Besten durch א, die Armenier durch *k* wiedergeben konnten (cf. immerhin von den Assyrern gehörtes *Marḳaš* gegenüber heutigem *Mar'aš*). Dann käme der Umstand sehr in Betracht, dass *abar* im Assyr. nicht „Blei“ sondern „Magnesit“ heisst (s. Berthelot in den „Comptes rendus de l'Acad. des inscr. et et belles lettres“ 1887, p. 472 ff. und Haupt in den „Johns Hopkins University Circulars“ vom Juli 1894, p. 111). Denn er könnte zeigen, dass die Gegend, woher dies Wort für „Blei“ kam, nur im Westen von Assyrien, in der Nähe des aramäischen Gebiets zu suchen ist und dass die Armenier einmal nicht allzuweit davon, also wohl in *Ḫati* wohnten, — falls nicht Aramäer und Armenier beide ihr Wort für „Blei“ von den Altarmeniern oder ihren Verwandten erhielten.

Gestützt wird die Annahme einer Zusammengehörigkeit von *kapar* und *abārā* durch den Anklang von armen. *anag* an die semitischen Wörter für „Zinn“ (s. bereits Joh. Schröder, „Thesaurus linguae armenicae p. 46). Freilich aber will auch sumerisches **an(a)g*, woraus *naga* etc., beachtet werden[1]). Aus dem uns bekannten Sumerisch kann *anag* nicht hergeleitet werden, da darin keine Form existirt, der *anag* entsprechen könnte, eher schon aus dem prähistorischen Sumerisch, für das ein Wort *anag* = „Zinn“ vorauszusetzen ist. Aber ob um etwa 4000 vor Christus bereits — 'denn für eine jüngere Zeit lässt sich eine Form *anag* für's Sumerische kaum construiren — armen. *g* lautgesetzlich zu *k* geworden ist, was der Fall sein müsste, wenn armen. *anag* aus dem Sumerischen stammte, da sonst statt dessen *anak* zu erwarten wäre? Das lässt sich wohl mit Recht bezweifeln und darum auch die Zurückführung des armen. *anag* auf sumer. **anag*. Dagegen scheint mir ein Zusammenhang mit einer der semitischen Formen nicht unmöglich. Nach armenischem Lautgesetz wird urspr. *k* unmittelbar nach *n* zu *g*. Nun finden wir auch sonst, dass ein *k*-Laut durch benachbartes *n* tönend wird, so im Assyr., wo aus *šaknu*, wie u. A. hebr. סגן zeigt, *š(s)agnu* ward, hier aber nicht nur un-

1) Reyer führt in „Z. D. M. G.“ XXXIX, 151 (s. dort auch A. 2) ein altindisches Wort *naga* für „Zinn“ an. Da dasselbe kein *a-* vorne aufweist, so darf es nicht direct mit armen. *anag* zusammengestellt werden. Möglich aber, dass darauf im letzten Grunde alle ähnlichen Wörter für „Zinn“ im Westen zurückgehen. Ueber Vorderindien ward im Alterthum jedenfalls ein Theil des im Westen gebrauchten Zinns bezogen nnd so wäre es wohl denkbar, dass ein indisches Wort für „Zinn“ nach dem fernen Westen vordrang. Doch kenne ich die Personalien von *nāga* (s. Böhtlingk-Roth, „Sanscrit-Wörterbuch“ IV, 90) nicht und weiss daher auch nicht, ob es wirklich für ein altes und eigentliches Wort für Zinn (Blei) zu gelten hat. Sehr zweifelhaft scheint mir der von Reyer l. c. behauptete Zusammenhang mit dem Eigennamen *Naga* für ein Volk im Norden von Hinterindien oder nach Reyer für ein „Zinnland“, da, soweit ich in Erfahrung bringen konnte, das Gebiet der *Naga* kein Zinn producirt.

mittelhar vor oder nach *n*, sondern auch, wenn es davon durch einen Vocal getrennt war. Vergleiche: *Śarrukîn* = hebr. סרגון, מנגארבל als Schreihung für etymologisches *Mannu-kî-Arba-'il* und Anderes („Z. f. Assyr." VII, 174). Was anderswo möglich war, konnte wohl auch im Armenischen stattfinden. Unmöglich kann es nicht heissen, dass aus urspr. *anak* im Arm. durch Einfluss des *n anag* ward. Möglich wäre es aher auch, dass arm. *anag* einem hereits durch diesen Einfluss aus *anak*- umgestalteten semitischen *anag*- entspräche. Dann könnte dies nur assyrischer Herkunft sein, da wir auf semitischem Gehiet nur dort diesen Einfluss wirksam finden. Wie alledem auch sei, dass ein dem armenischen *anag* genauer entsprechendes Wort sich nur im Sumerischen und hei den Semiten — ohne aher ursemitisch zu sein — findet und dass armenisches *anag* eher auf semitisches *anak*- als auf sum. **anag* zurückzuführen ist, scheint auf einen einstmaligen Aufenthalt der Armenier in der Nähe des semitischen Gehiets hinzuweisen — wenn nicht *anag* erst in Armenien von den Armeniern aufgenommen ward.

Endlich muss noch eines viel discutirten Wortes gedacht werden: Dass griechisches *παλλακή* und *παλλακίς* = „Kehsweih" und hehr. פ(י)לגש = aram. פ(י)לקתא (Plural פלקתין) zusammengehören, darf als ehenso fraglos gelten wie ihr Verhältniss zu einander fraglich ist. Zwar dass das hehr. Wort nicht aus dem Griechischen stammt, wird wohl unanfechthar sein. Aher oh es ganz unhedenklich ist, die griechischen Wörter und damit doch wohl auch die Institution der Kehsweiherei auf die Phönicier zurückzuführen? Es ist nun hemerkenswerth, dass das Wort sonst nur im Hehräischen und Aramäischen vorliegt und dort zwar in Formen, die eher eine heiderseitige Entlehnung aus einer dritten Sprache, als eine ursprüngliche Verwandtschaft und Semitismus der Wörter nahelegen: aram. ק (*ḳ*) in פ(י)לקתא kann aus ג (*g*) nicht etwa durch Assimilation an das folgende ת entstanden sein, — denn durch eine derartige Assimilation wäre aus ג כ (*k*) geworden —, und andererseits fehlt ein Grund, wesshalh aus ג ק werden konnte. Ferner, wenn auch hebr. ג im Griech. durch *κ* vertreten werden kann — cf. גמל = *κάμηλος* — so legt es doch das ק in aramäischem פ(י)לקתא nahe, dass griech. *παλλακίς* und *παλλακή* statt aus dem (Hehräischen resp.) Phönicischen aus einer weiter im Norden gesprochenen Sprache stammen. Nun könnte ein *š* resp. *ṯ* (für das die Hebräer ihr *š* als den am Nächsten stehenden Laut eingesetzt hätten) oder ein Laut, der in der Mitte zwischen *ṯ* und *š* stand, in diesem Worte von den Griechen, die auch *παλλακή* sagten, ignorirt worden sein, weil sie es wegen ihrer Nominativendung *ς* für eine Endung hielten, aher auch, weil es wirklich eine Endung war. Da wir nun im Norden des semitischen Gebiets im zweiten Jahrtausend vor Christus Völker mit Sprachen vorfinden, deren Nominativendung allem Anschein nach -*š* war (s. u.), so kann ich mich der Vermuthung nicht entziehen, dass das fragliche Wort von einem dieser Völker,

die, wie wir unten sehen werden, wohl bis zu den Küsten des ägäischen Meeres hin wohnten, vom westlichen Kleinasien her etwa zu den Griechen kam, von östlicher wohnenden Stämmen aber zu den nordwestlichen Semiten. Nun hat bereits Ewald (ZDMG. XIII, 344, A) einen Zusammenhang zwischen פ(י)לגש und armen. *hartš* = „Kebsweib" vermuthet, dem jedenfalls gewichtige lautliche Bedenken nicht entgegenstehen, da urspr. *p* im Arm. im Anlaut vor Vocalen zu *h* geworden ist, da der Wechsel zwischen *l* und *r* in der Natur des Lehnwortes — cf. ת(ו)בל - *Tubal*, aber *Τιβαρηνοὶ* [1]) — seinen Grund haben könnte und da arm. *tš* jedenfalls nach allen Analogien auf irgend einen *k*-Laut oder eine Lautverbindung mit *k* zurückgehen muss, selbst wenn die Gleichung: arm. *tš* = indog. *k* durch die von Hübschmann, „Armen. Studien" I, 66 gelieferten Belege nicht genügend gestützt sein sollte. Wäre nun der Zusammenhang zwischen *hartš* und פ(י)לגש mehr als bloss möglich, dann würde ein weiterer Grund für die Annahme vorliegen, dass die Armenier aus dem Westen oder Südwesten in

---

1) Dies Beispiel würde besonders angebracht sein, wenn die Tiharenor ein Bestandtheil des grossen Volkes sein sollten, in dessen Sprache *-š* den Nominativ andentete und von dem das Wort פ(י)לגש vielleicht ausgegangen ist. Eine dahinzielende Vermnthnng würde sich weniger auf einen Stadtnamen *Ušnanis* (ev. für *Uš(s)naniš*) in *Ḳue* au der Grenze von *Tabal* (Sargon, „Annalen" ed. Winckler Z. 93 (100)) oder auf den Gannamen *BIT-Buru(i)ti(a)š* für einen Theil von *Tabal* (ibid. Z. 168, 175f.) stützen können, als auf den Personennamen *Amris* (für gehörtes *Amriš*?), für einen König von *Tabal*, statt dessen als Spielformen auch *Ambaris* nnd *Ambaridi* angetroffen werden (Sargon, ibid. 168, 175, „Prunkinschrift" 29 + 31, „Cylinder" 23), falls die Form *Ambaridi* („Annalen" Z. 168) wirklich im Original steht. Denn dann könnten wir kanm nmhin, sowohl *-d(i)* als auch *-s* in dem Worte für Elemente des Anslants zu halten nnd demnach *-s* (ev. für gehörtes *š*) mit der Nominativendung *-š* der Altarmenier etc. zusammenzustellen — wenn nicht mit der der Cilicier, wenn nicht der Königsname *Uassurme* von *Tabal* das später für Cilicien hezengte Namenselement *Ova-* (s. Sachau in „Z. f. Assyr." VII, 94 + 102) enthält und *surme* (mit Anderen, z. B. Ball in d. „Proc. of the Soc. of Bibl. Arch." X, 427) = *sarme* in *Sandasarme*, dem Namen eines Königs von Cilicien, ist. Dann entspräche *Am(ba)ris* einem cilicischen *Amris* oder **Amrids*, *Ambaridi* aher vielleicht dem Stamme *Amrid-*. Für die Erhaltung des Nominativ-*s* im Cilicischen in verhältnissmässig später Zeit ist *Pisiris* das beste Beispiel, vielleicht anch תירס, in der Völkertafel neben תבל und מֶשֶׁךְ genannt. Denn es scheint mir Viel dafür zn sprechen, dass darin der Name für die an das Gehiet der Tibarener und Moscher (im Südwesten) grenzende Gebirgslandschaft des *Ταῦρος* zu sehen ist nnd es wäre recht wohl möglich, dass das *-ος* im Griechischen einer Endung *os* in תירס (lies תוֹרֹס?) entspricht. Der Name für den Taurus begann im Assyr. allem Anschein nach mit *Tu-* (Salmanassar, „Obelisk" Z. 106 nach *Tabali* genannt; cf. Sargon, „Annalen" 199?) nnd die Combination von *Ταῦρος* mit aram. טורא = „Berg" ist mehr bestechend als überzengend, weil die Annahme, dass die Griechen dnrch aramäische Vermittelung einen Namen für den Tanrus erhielten, mit Schwierigkeiten verbunden ist.

Armenien eingedrungen sind, da jener Zusammenhang voraussetzen würde, dass sie einmal mit Völkern im Verkehr standen, die auch zu Hebräern und Aramäern Beziehungen unterhielten, wenn sie nicht directe Verbindungen zu Letzteren unterhielten und ihnen also noch näher wohnten.

Alles nur möglich, allerhöchstens wahrscheinlich. Aber wenn es nichts Besseres giebt, müssen wir das weniger Gute bringen und wir haben uns daher nicht scheuen dürfen, vorzulegen, was wir oben vorgelegt haben.

Noch ein anderer Umstand spricht für unsere These, der nicht unerwähnt bleiben darf, wenn er auch noch weniger als das eben Erwähnte ausschlaggebend sein kann.

Während für *Karkemiš* in Jerabis in älteren Texten wohl die ältere Form des Namens, nämlich *Karge(a)mis* (Genitiv *Karge(a)mí*) gebraucht wird, wird in einem jüngeren Texte, dem der Schale *Kar-k(á)-m* geschrieben (s. o. p. 316 (82)). Es lässt sich diese Form mit der Annahme einer Assimilation des *g* an das *K* in *Kar-* erklären (s. l. c.), aber auch nach einem armenischen Lautgesetz, wonach aus urspr. *g* im Armenischen *k* geworden ist. Ich würde dies garnicht erwähnen, wenn nicht ein analoger Fall vorzuliegen schiene: Die Zischlaute eines Wortes, das die Griechen durch *Συέννεσι-ς* wiedergaben, werden im Cilicischen durch dasselbe Zeichen ausgedrückt, wie der Zischlaut in *Tarz(i)* - תרז, der trotz des griech. *Τάρσος* tönend gewesen sein muss, da die Griechen bei dem Mangel einer Lautverbindung *rz* in ihrer Sprache wohl ein *z* nach *r* zu *s* machen konnten, die Semiten aber keinen Grund hatten, ausländisches *s* durch ז-*z* wiederzugeben. Aber die Griechen hatten andererseits auch kaum Veranlassung, gehörtes *Zu'ennezi(s)* *Συέννεσι(ς)* auszusprechen. Diese Schwierigkeit liesse sich nun unter Berücksichtigung armen. Lautentwicklungsgesetze heben: Das Zeichen für den Zischlaut in *Tarz(i)* ist auch das für das Wort für „gross" und für „ich". „Gross" heisst zwar im Litteratur-Armenischen *mets* (*mec*), aber, da dies *ts* aus *ģ(h)* hervorgegangen ist, muss man wohl annehmen, dass dazwischen ein tönender Laut oder eine Combination mit einem tönenden Laut liegt, etwa *dz* oder *z*, woraus sich nach derselben Art *ts* entwickeln musste, nach der aus *g k*, aus *d t* ward. *Tarz(i)* könnte ein älteres *Tarz(-ā)* oder *Tardz(-ā)* repräsentiren, das sich im Munde der Semiten bis auf die griechische Zeit erhalten hätte, obwohl damals die Cilicier bereits *Tarts(ā)* sprachen, wie wir noch *Paris* mit *s* sprechen, obwohl die Franzosen längst *Pari* sagen. Griechisches *Συέννεσις* aber entspräche einer jüngeren Form *Tsuenetsi(s)* (für fremdländisches *ts* mussten die Griechen, wie mir mein College W. Schulze mittheilt, *s* sprechen), für ein älteres *Zuennezis* oder *Dzuennedzis*.

Dieser Annahme kann man aber entgehen, wenn man es (s. o. p. 458 f. (148 f.)) für möglich hält, dass das Zeichen ▫|▫ nicht nur

z oder *dz*, sondern auch ähnliche Laute ausdrückt, wie z. B. den Laut, aus dem *z* in *zavak* = „Sohn“ geworden ist oder den, der zu *ts* (z. B. in *erēts* = „Priester“) geworden ist, der wohl auch durch griechisches *s* wiedergegeben werden musste. Falls das Cilicische armenisch sein sollte, würden wir wohl zu dieser Annahme greifen müssen, da ▫|▫ zu häufig, d. h. in verhältnissmässig zu vielen verschiedenen Wörtern, vorkommt, als dass es nur armen. ծ = *ts* entsprechen könnte. Diese Annahme ist, wie schon bemerkt, nicht auffallender als die wohl nicht zu bestreitende Thatsache, dass das Cilicische nur mit drei Vocalzeichen geschrieben wird, kann auch durch eine allgemein feststehende Thatsache, dass die Römer einmal für latein. *g* und für latein. *k* fast ohne Ausnahme nur *C* (aus *Γ*) schrieben, obwohl ihnen doch griechisches *K* zur Verfügung stand, gestützt werden, wie vielleicht auch durch das System der cyprischen Silbenschrift, ob diese nun von der cilicischen oder von der assyrischen Schrift (was ich für ganz ausgeschlossen halte) oder, was discutabel genannt werden darf, von der ägyptischen (hieratischen) Schrift — in der Fremdnamen zur Zeit der 18ten und 19ten Dynastie mit einer Art syllabischer Schrift dargestellt wurden — abgeleitet werden muss. Wenn, was auch aus manchen Gründen, die wir hier übergehen, erwägenswerth, die cilicische Schrift keine Erfindung der Cilicier ist, sondern auf ihre Vorgänger in der Herrschaft über Nordsyrien, die sog. Hittiter, zurückzuführen ist, dann wäre eine gewisse Polyphonie etlicher Zeichen ganz unauffällig, und Erscheinungen an die Seite zu stellen wie solchen, dass im Assyr. ein Zeichen *da* und *ṭa*, ein Zeichen *bu* und *pu* andeutet, oder der, dass im nordsemitischen Alphabet ש = שׂ und = שׁ, ja auch = *ṯ* und ז = *z* und = *ḏ*.

In diesem Zusammenhang noch Eins: Sargon „gründet“ ausser zwei anderen Burgen *Uargin* in Melitene-*Kammanu* an der Grenze von *Mušku*. Das muss wenigstens ungefähr dort gewesen sein, wo heute *Gürün* liegt, das alte *Guraina*. Wenn dies dem Namen *Gürün* entsprechen sollte, dann hätten wir für die Wörter den Lautübergang vom *V* zu *G* zu constatiren, der auch armenisch ist. Indess würde dies Beispiel für eine cilicisch-armenische Verwandtschaft nicht nothwendiger Weise sprechen, schon desshalb nicht, weil der Lautübergang in eine Zeit fallen könnte, wo Armenier in der Gegend von Gürün sitzen konnten, ohne von *Ḫati* gekommen zu sein. Wohl aber wäre es geeignet, mit den obengenannten Wörtern *gini-g‘wino-we* zusammen die oberste Zeitgrenze für den Uebergang von armenischem *v* im Anfang der Wörter in *g* zu fixiren.

Das wären die Punkte, die unsere These einestheils unter allen Umständen, anderentheils nur unter gewissen Voraussetzungen zu stützen vermögen.

Indess — so widerspruchslos die Uebereinstimmung zwischen dem Cilicischen und Armenischen auch in vielen Punkten scheinen mag, so scheint sich doch aus der Annahme einer engen Beziehung beider Sprachen zu einander eine Forderung zu ergehen, die kein Kenner des Armenischen wird anerkennen können und die daher der erste Nagel zum Sarge meiner Hypothese zu werden droht: *Tarḫulara*, *Tarḫunazi*, *Sandasarmi* etc. sollen cilicisch gesprochen haben. Ihre Namen, so folgert man zunächst, müssten also cilicisch sein, so dann auch die Namen *Tarḫundapi*, *Sandapi*, und wenn cilicisch, auch armenisch. Aber wenn es schon schwer werden dürfte, die Namen aus dem Armenischen zu erklären und deren Bestandtheile im heutigen Armenisch wiederzufinden, — die Art der Composition scheint ganz unarmenisch. Einerseits nämlich lassen sich im heutigen Armenisch urspr. armenische Composita als Namen überhaupt nicht nachweisen (s. o. p. 460 (150)), — was aber noch kein zwingender Grund gegen den armenischen Charakter jener Composita ist; denn was im vierten Jahrhundert nach Christus bei den Armeniern nicht mehr existirte, konnte etliche Jahrhunderte vorher in Cilicien noch lebendig sein. Aber von dem Nasal *m* oder *n*, der sich in den Namen so oft vor dem zweiten Bestandtheile findet, falls derselbe mit einem tönenden Consonanten beginnt, findet sich in armenischen Compositen keine Spur und es wäre mehr als kühn, das armenische Compositions-*a*, das sich immerhin auf eine ursprüngliche Nasalis sonans zurückführen liesse, dazu zu stellen. Die Namen scheinen also nicht armenisch zu sein, also — könnte man folgern — die Sprache ihrer Träger nicht armenisch. Aber ein derartiger Schluss wäre übereilt und durchaus unzulässig. Denn so gut wie das Lycische und das Cilicische nicht verwandt sein können trotz der Aehnlichkeit lycischer Eigennamen und solcher, deren Träger in ihren Inschriften cilicisch reden (s. o. p. 446 (136)), so gut bei uns und allüberall Namen wie Lehnwörter übernommen werden, ohne dass deren Sprache mit übernommen wird, so gut wie — um dies noch einmal zu verwerthen — Alexander von Russland kein Grieche ist, weil er Alexander heisst und Zerubabel kein Babylonier, weil er einen babyl. Namen trug, so gut können die Namen *Tarḫulara*, *Tarḫunazi* etc. nichtcilicischer und nichtarmenischer Provenienz sein, ihre Träger dabei aber doch eine mit dem Armenischen verwandte Sprache haben. Die Namen können entlehnt sein. Wer waren dann die, deren Credit die Cilicier in so ausgedehnter Weise in Anspruch nahmen? Wir brauchen uns nicht weithin umzusehen, um sie zu finden: In Sendjirli, südwestlich von Gurgum, östlich von Cilicien, westlich vom Gebiet von Karkemîš herrschten im 9ten u. 8ten Jahrh., also zu der Zeit, aus der ein Theil unserer Inschriften stammt, Könige einestheils mit gut aramäischen Namen (*Gabbār-u*, *Ḫayān-u*, *Bar-Ṣūr* (?), *Bar-Rekūb* (?)), anderntheils aber mit Namen, an deren Semitismus zu glauben unmöglich ist: *Panammū* und קרל, zumal der erstere Name, obwohl dessen

Träger aramäische Inschriften und nur solche hinterlassen haben, können nicht semitisch sein. In Sendjirli finden wir das, was man hittitische Kunst zu nennen pflegt, in Sendjirli die hohe Mütze, in Sendjirli die Schnabelschuhe. *Panammū* findet sich unter der Form *Παναμύης* in Karien (s. Ball in d. „Proc. of the Soc. of Bibl. Arch.“ X, 432), Zusammensetzungen mit *Tarḫu* unter der Form *Τροκο-* und *Ταρκο-* ebendort und in Lycien (s. das Ethnicon *Ταρκονδαρεύς* im „C. J. Gr.“ in No. 6297 n. 2694 (cf. Sachau in „Z. f. Assyr.“ VII, 90) und *Τροκόνδας* bei Petersen u. v. Luschan, „Reisen“ II, 181). Es scheint daher äusserst naheliegend, dass das Volk, das in seinem Namenschatze den Namen *Panammū* hatte, dasselbe ist, welches Namen wie *Tarḫulara* erzeugte, dass demnach jenes Volk, von dem die Cilicier zahlreiche Namen und darum gewiss auch noch Mehr übernommen haben, dasselbe ist, dessen Einwirkung auf die aramäisch redenden Bewohner von Sendjirli Namen wie *Panammū* bezeugen, ein Volk, das so wenig cilicischer Herkunft zu sein braucht, weil Cilicier von dessen Namen etliche oder viele übernahmen, wie fraglos die Nation der aramäisch redenden Bewohner von Sendjirli mit diesem Volke nicht zu identificiren ist, weil sie dessen Namen verwenden.

Dieses Volk mag nun dem lycischen nahestehen, weil sich die Namensbildung bei diesem mit seiner Art, Namen zu schaffen, in einigen Punkten berührt. Allein das oben Bemerkte warnt davor, Schlüsse hieraus für unfehlbar sicher zu halten: Wer sagt uns, dass jene lycischen Namen auf *-pi* und *dapimi* gnesiolycisch sind?

Oh, diese Frage drängt sich sofort auf, diese „Protocilicier“ mit denjenigen verwandt sind, die wir im besonderen Sinne als Hittiter zu bezeichnen gewöhnt sind, mit den Königen *Ḫ-tā-sā-rā* und seiner Sippe? Darauf giebt es keine auch nur einigermassen bestimmte Antwort. Aus Namen wie *Sanda-sarmí*, *Sanda-pi* und *Ταρκυ-μ-βιου* geht hervor, dass in diesen mit einem Gottesnamen zusammengesetzten Eigennamen der Gottesname voransteht, also, falls wir in den theophoren Eigennamen Bildungen wie Gottfried, *Διογένης* etc. erkennen dürften, der abhängige Theil des Compositums, nicht der regierende. Aus einem Namen wie *Ḫ-tā-sā-rā* lässt sich, da *Ḫ-tā-* doch wohl identisch mit dem Landesnamen *Ḫ-tā*, gewiss Aehnliches für die Sprache des *Ḫ-tā-sā-ra* schliessen. Aber dergleichen Gemeinsamkeiten besagen unendlich Wenig. Gegen eine Identität der beiden Völker spricht vielleicht, dass unter den zahlreichen „*Ḫ-tā*“namen, die aus der Schlacht bei *Ḳadeš* bekannt sind, zwei mit *Ti-rā-gā* (d. i. wohl *Tarḫu-*) zusammengesetzte sicher auf *sā* endigen, also wohl Ciliciern angehörten, während es von dem dritten derartigen Namen wenigstens nicht sicher ist, ob er nicht auch *sā* am Ende hatte, also nicht einem Cilicier angehörte, also, dass es nicht gewiss ist, ob das Volk des *Ḫ-tā-sā-rā* Namen mit *Ti-rā-gā* gehabt hat wie die „Protocilicier“. Von der typischen Darstellung eines den König umarmenden Gottes auf der silbernen

Vertragstafel *Ḫ-tȝ-sȝ-rȝ*'s und bei Boghazköi war hereits oben die Rede. Möglich, dass sie den *Ḫ-tȝ-sȝ-rȝ* an jenes Volk knüpft, von dem die Cilicier jene Namen entlehnten. Aher nur möglich. Möglich, dass das Lycische diese Verbindung herstellt, weil, wie dem alten *Sȝ-pȝ-rw-rw* der *Ḫ-tȝ* ein jüngerer *Sapalulmí* (oder lies *-we*?) von Patin zur Seite steht, so im Lycischen sich der Eigenname *Πιγρη-ς* (= *Pe(i)k'rä* in der Inschrift I von Antiphellos? s. Schmidt, „Neue lycische Studien“ p. 53) neben *Πιγραμι-ς* (s. Petersen und v. Luschan, „Reisen in Lycien“, Index) findet, die Endung *-δαπι-μι-ς* in lycischen Eigennamen (s. o. p. 445 (135)) der Endung *-δβι-ης* in Eigennamen aus Cilicien = älterem *dapi* (in *Tarḫundapi*) entspricht, und im Lycischen auf *-me(i)* auslautende Namen nicht zu den Seltenheiten gehören [1]) (s. Schmidt, „Neue lycische Studien“ p. 95).

In Phrygien giebt es einen Ortsnamen *Trokonda* (s. Ramsay, „Histor. Geography of Asia Minor p. 143) und in Kleinasien eine grosse Menge anderer Ortsnamen auf *-nda*. Es scheint daher der Name *Trokonda* eine Stadt irgendwie als *Troko-* d. i. *Tarḫu*-Stadt [2]) zu bezeichnen. Daraus würde folgen, dass die Endung *-nda* der Sprache desselben Volks angehört, welches den Gott *Tarḫu-Troko-* verehrte und, da *-nda* nicht armenisch ist — denn armen. *and* = „Feld“ wird man wohl nicht zur Erklärung herheiziehen wollen —, muthmasslich der der „Protocilicier“. Da diese Endung *-nda* in Ortsnamen von der Küste des ägäischen Meeres an bis nach Armenien hin gefunden wird, so empfiehlt sich vielleicht für dieses Volk, das muthmasslich den Ciliciern eine Menge von Eigennamen übermittelte, vielleicht auch den Schnahelschuh, vielleicht dazu den hohen Königshut und die Königstitel, vielleicht auch noch sonstige Elemente der Cultur oder solche des Cultus, als provisorischer Name der des „ägäisch-armenischen“ Volkes“.

Ausser ihm und den Ciliciern lässt sich in Kleinasien wohl noch eine dritte alte Bevölkerung nachweisen: Ein altarmenischer Gott und zwar der Wettergott ist *Teišebaš* (Sayce nach Mordtmann im „J. R. A. S.“ N. S. XIV, p. 516 + 522), dessen Namen

1) Möglicherweise enthalten Namen wie *Sandasarmı* (cf. *Μεγίσσαρος*) und *Tar-BI-BI-u-AŠ-ŠÍ-mi* dies Suffix *mí*, das ev. „mein (lieber)“ bedentet, womit dann semitische Hypokoristika auf *-ia* etc. = „mein (lieber)“ zu vergleichen wären, und möglicherweise steht der Name des *Tar-BI-BI-u-AŠ-ŠÍ-mi*, falls *Tarbibi-umumi* zu lesen, zu dem lycischen Namen *Trbb-o(ö)ne(i)me(i)* in demselben Verhältniss, in dem das lycische *-διμασις* in Eigennamen (s. bei Petersen u. v. Luschan, „Reisen in Lycien“, Index d. Namen *Ερμανδιμασις*) zu *-δινασις* und *-δινεσις* (*-δανησις*) in Eigennamen aus Cilicien (s. Sachan in d. „Z. f. Assyr.“ VII, 102) steht. Dergleichen Anklänge können aber natürlich nur die Möglichkeit einer Verwandtschaft nahelegen.

2) Vgl. W. Max Müller, „Europa und Asien“ p. 334, A. 3. Darum braucht *-nda* nicht = „Stadt“ zu sein. Ist *-νδα-* in dem Personennamen *Τροκόνδας* dasselbe, so ist diese Bedeutung ausgeschlossen. Dann könnte es „geweiht“, „heilig“, „Besitz des-“, „geliebt von“ etc. heissen.

man von *Mitanni* im Westen an bis nach *Sū* im Südosten an der Grenze von Elam [1]) als *Tešup(aš)* wiederfindet: Unter Ramses II. begegnet uns (s. Lepsius, „Denkmäler" III, 146) ein Bote des *Ḫ-t*-Fürsten Namens *T?-r-ti-i-s-b-w* (gespr. ev. *Tarteisub* und dann wohl in *Tar* und *Teisub* zu zerlegen); die Mitannier verehrten den Wettergott *Tešup(aš)* (s. z. B. „Mittheil. aus den oriental. Samml. der Kgl. Museen zu Berlin" p. 29 rechts Z. 87, p. 30 links Z. 84) und im Mitannibrief wird ein Mann Namens *Ar-Tešupa-š* genannt (l. c. p. 31 links 36); unter Tiglatpileser I. werden östlich vom Oberlauf des Tigris erwähnt: *Kili-Tešup*, Sohn des *Kali-Tešup* und *Šadi-Tešup* (Tigl. I, Col. II, 25 + 44; so nach Brünnow zu lesen, statt wie bisher *Kilianteru* [2]) etc.) und in Berichterstattungen an den assyrischen Grosskönig aus nordöstlichen Gegenden figurirt als eine wichtige Persönlichkeit *ḪU-Tešup* (so zu lesen wegen der Variante *ḪU-te-šu-(b)pu* in K. 1067 [3])), den wir uns wohl als Angehörigen eines im (Nord)osten von Niniveh liegenden Landes denken müssen; endlich findet sich in K. 2100 (veröff. von Bezold in den „Proc. of the Soc. of Bibl. Arch.", 17. März 1889) die Notiz, dass *Teššup* der Name des Wettergottes in *Sū* (östlich von Babylonien; s. o.) ist. Wir finden also den Namen *Tešup* in ziemlich derselben Gestalt in verschiedenen Zeiten in einem ausgedehnten Gebiet, das sich im Norden und Osten des semitischen Gebiets vom Oberlauf des Euphrat im Nordwesten bis zur elamitischen Grenze im Südosten hinzieht, eine Thatsache, die allein schon von grösster Bedeutung für die Ethnologie ist. Denn gesetzt selbst, dass der Gottesname oder mit demselben zusammengesetzte Personennamen z. Th. zu Völkern gelangt sind, deren Sprache das Wort *Tešup(aš)* fremd war — zwischen Mitanni im Nordwesten und Elam im Südosten wenigstens giebt es keine unmittelbare Verbindung. Wenn an beiden Stellen *Tešup(aš)* als Name für den Gewittergott gefunden wird, so kann zwischen diesen beiden Gegenden aber auch kein Tauschverkehr den Namen übermittelt haben. Nun hat in Armenien der Gottesname die Endung *-aš* im Nominativ, im Mitannischen wenigstens in irgend einem Casus, der, da das Mitannische nach meinen Untersuchungen mit

1) Bisher von den Meisten (s. aber Meissner, „Altbab. Privatrecht" p. 101), wenigstens auch von mir, im Westen gesucht. Dass es im Osten zu suchen, zeigt ausser mancherlei Anderem III. R. 60, 68: *šar Anšan u Sū* (*EDIN* d. i.) ⊥ *-ti* d. i. *aḫīti* = „der König von *Anšan* (d. i. *Elam*, resp. ein Gebiet in *Elam*) und dem fremden *Sū*", und K. 7861 (s. Bezold, „Catalogue"): *šar Sū ša pāt Akkadī* d. i. „der König von *Sū* an der Grenze von *Akkadū* d. i. dem semitischen Babylonien".

2) Für Nichtassyriologen ist zu bemerken, dass ⊢⊢ = *an* auch das Gottesdeterminativ ist, und dass das Zeichen, welches *šub(p)* gelesen werden kann, auch den Lautwert *ru* hat.

3) Einer Mittheilung Bezold's gemäss wegen dieser Variante als Compositum mit *Tešup* auch von ihm erkannt.

dem Altarmenischen wenigstens entfernt verwandt ist (s. o. p. 434 ff. (124 ff.)), doch wohl der Nominativ sein dürfte.

Für *Parsuaš* (im Altarm. *B(P)arsua-*; Sargon, „Prunkinschrift" 58) im Osten von Assyrien wird auch *Parsua* (Salmanassar II., „Obelisk" 120; Tiglathpileser III., „Platteninschrift" I, 18) gesagt, d. h. von den Assyrern, für altarm. *Bustu-* *Bustus-* und *Bustis* (Tiglathpileser III., „Platteninschrift", II, 22, Sargon, „Annalen" 161), vielleicht auch *Buštu* (Salmanassar II., „Obelisk" 186). Wir dürfen daher wohl annehmen, dass es im Osten von Assyrien vor *Bustus* und *Parsuaš* oder ebendort eine Sprache gab, in der wenigstens Ländernamen eine Nominativendung *-š* (*s*) hatten. Die genannten Länder liegen einerseits dem Reich der Altarmenier nahe, andererseits dem Gebiet von *Muṣaṣir*, dem Sitz des Gottes *Ḫaldia*, dessen Name gewiss mit *Ḫaldi-š(e)*, dem Götterherrn der Altarmenier identisch ist, dessen Bewohner demnach vermuthlich Verwandte der Altarmenier waren. Aus eben jener Gegend scheint der oben erwähnte *ḪU-Tešup*, dessen Name mit dem Gottesnamen *Tešup* = altarmenischem *Teišebaš* zusammengesetzt ist, zu stammen. Es scheint daher gewiss, dass die Endung *-š* (*s*) in *Parsuaš* und *Bustus* nicht nur eine ähnliche Function wie die Endung *-š* im Altarmenischen hat, sondern auch desselben Ursprungs ist, dass also die Bevölkerung östlich von Assyrien mit den Altarmeniern verwandt ist. Da für *ḪU-Tešup* auch *Bag-Tešup* gelesen werden kann, so erinnert der Name an *Bag-datti*, den Namen eines Königs von *Umildiš* unter Sargon und führt zu der Vermuthung, dass auch in dem Namen *Umildiš* (*Uwildiš*) [1], da das damit bezeichnete Land in der Gegend (nord)östlich von Assyrien lag, *-š* die Nominativendung ist [2].

In der Nähe von Mitanni, wo, wie wir sahen, *Tešupaš* verehrt ward, finden wir eine stattliche Reihe von Namen auf *-š(s)*, so *Karkemiš*, *Markaš* (= *Mar'aš*), *Gaetaš* in Melitene, *Burutiš* in *Tabal*, *Ušnanis* in *Ḳue* (s. o. p. 469 (159), vielleicht auch *Alimuš* in *Patin*, falls dafür nicht *Aliṣir* zu sprechen), deren Endung recht wohl zum Stamm gehören könnte, allein den Verdacht erweckt, Nominalendung zu sein, da sie sich so oft zeigt und da in ihrer Nähe wenigstens der Cultus des *Tešupaš* bezeugt ist, dessen Verehrer in Armenien wenigstens, vielleicht aber auch im Osten von Assyrien und in Mitanni im Westen davon in ihrer Sprache eine Nominativendung *-š* hatten. Es liegt daher die Vermuthung nicht fern, dass das *-š* in *Karkemiš* etc. demselben Sprachzweige angehört, dem das Nominativ-*š* im Altarmenischen und das *-š* in *Parsuaš* etc. eignet.

1) So zu lesen, falls mit *Mildiš* oder *Wildiš* bei Tigl. I, Col. II, 68 + 78 identisch.

2) Diese wird wohl auch in *Adauš* (Tigl. I, Col. III, 66; Assurnaṣirpal, „Annalen" I, 55), *Sarauš* und *Ammauš* (Tigl. I, Col. III, 73) etc. vorliegen.

Ringsum in Kleinasien, auch in Griechenland und weiter noch nach Westen hin, findet sich nun eine Fülle von Städtenamen auf *-σσος* (s. zu diesen zuletzt Pauli, „Altitalische Forschungen“ II, 1: Eine vorgriechische Inschrift von Lemnos 44 ff. und dazu Hommel im „Arch. für Anthropologie“ XIX, p. 256, dessen Schlüssen ich übrigens nur zu einem kleinen Theile beipflichten kann), ja auch in Syrien, südlich noch von Karkemiš (*Βαϱβαλίσσος*). Dieses *σσος* wird durch phön. ס wiedergegeben (s. „C. J. S.“ Phönic. Inschr., No. 10, 2, wo תמסס = *Ταμάσσος*, das die Assyrer, die kein *š* mehr sprachen, *Tamesu* nannten). Was ergiebt sich daher als naheliegender, als dass die Namen auf *-σσος* demselben Volke entstammen wie die auf *-š*, dem Volke, dessen Gewittergott *Tešupaš* hiess und dessen Spuren wir bis zum Zagrosgebirge nordwestlich von Elam verfolgen können? Wohl wissend, dass dies eine Hypothese ist, die noch weit davon entfernt ist, auch nur wahrscheinlich heissen zu können, möchte ich diese alte Bevölkerung vorläufig die „ägäisch-zagrische“ nennen. Man hat angenommen, dass die Namen auf *-νδα* demselben Volke entstammen wie die auf *-σσος*. Allein diese Endungen protestiren mit Erfolg dagegen: *-ασσ-ος*, *-ισσ-ος* etc. sind doch fraglos Nominalendungen, *-α-νδα*, *-ι-νδα*, *-ο-νδα* dagegen wohl ebenso fraglos Compositionsglieder, wie *Τϱοκονδα* lehrt, das doch keinen Casus von dem Gottesnamen *Τϱοκο-* darstellen kann, vielmehr Etwas wie „*Tarku-*, *Troku*-Stätte (-Stadt)“ (s. aber auch o. p. 474 (164)) heissen wird. Gehörte nun *-σσος* demselben Volke an wie *-νδα*, so müsste man Namen mit Endnngen wie *-ινδασσος* etc. erwarten, statt derer auf *-νδα*. Halte ich mit Recht die Endung *-σσος* für verwandt mit der Endung *-š* im Altarmenischen und mit Recht demnach für ein Sprachelement der Völker, deren Wettergott *Tešupaš* hiess, dann ist der Beweis dafür schlagend zu liefern, dass die Städtenamen auf *-νδα* anderen Ursprungs wie die auf *-σσος* sind: Alle mit dem Gottesnamen *Tešup(aš)* zusammengesetzten Personennamen (s. o. p. 474 ff. (164 ff.)) haben diesen an zweiter Stelle, alle mit dem Gottesnamen *Tarḫu*-(*Τϱοκο- Ταϱκυ-*) zusammengesetzten dagegen an erster!

Und so komme ich denn zum Schluss, dass die Bevölkerung, von der die Cilicier Namen wie *Tarḫulara* etc. entlehnten, möglicherweise mit *Ḫ-tš-sš-rš* und seinem Volke, höchstwahrscheinlich näher mit den Lyciern und dem Volke, dem der Name *Panammū-Παναμυης* entstammt, nicht aber mit den Altarmeniern und deren weitverbreiteter Sippe, auf welche die vorderasiatischen Namen auf *-σσος* und *-š* zurückzuführen sind, verwandt ist, identisch aber oder nur verwandt mit dem Volke, dessen Spuren wir in den Namen auf *-νδα* verfolgen können.

Ich glaube also, dass den Gründen für meine These keine einwandfreien Gegengründe die Stange halten.

Nichts Neues unter der Sonne. Ich bin nicht der Erste, der das Armenische für einen Verwandten des, hier muss ich sagen,

„Hittitischen" erklärt hat. Ball hat bereits vor mir (s. seinen Aufsatz: „Iranian names among the Ḫetta-Ḫattě" in den „Proc. of the Soc. of Bibl. Archaeol." X, 424 ff.) die „hittitischen" Namen mit viel Gelehrsamkeit und Combinationsgeist nach dem Iranischen und Armenischen gedeutet. Aber seine „hittitischen" Namen sind jedenfalls zum allergrössten Theil nicht cilicisch, auf die Inschriften hat er bei der Erklärung keine Rücksicht genommen und seine bei der Analyse der Namen befolgte Methode ist dieselbe noch immer florirende ethymologische Methode, nach der man ohne jede Noth und Mühe hottentottische Namen aus der Sprache der Eskimos erklären und die Elemente von Maori-Namen im Suaheli wiederfinden kann. Doch zweifle ich gleichwohl nicht daran, dass Leute, — und ihrer sind Viele —, die zwischen Namen und Sachen, Schein und Wesen, Gefühlsäusserungen und dem Versuch einer vernünftigen Darlegung keinen Unterschied machen können, falls sich meine These Anerkennung erringen sollte, Ball als ihren eigentlichen Vater auf den Schild erheben werden. Das dürfte mich meinetwegen nicht betrüben, — denn die Sache soll über der Person stehen —, könnte uns aber im Interesse der Wahrheit nicht gleichgültig sein.

Wir mussten die vorstehende Untersuchung über die Verwandtschaftsverhältnisse des Cilicischen führen, um Mittel und Wege zu finden, um die Entzifferung rascher vorwärts zu treiben, als es mit den Inschriften allein möglich ist. Wäre nun unsere These unwiderleglich, wäre also das Cilicische die Ahnfrau des Armenischen, dann würde dies mit Vorsicht bei der weiteren Entzifferung verwerthet werden können. Wie, wollen wir hier noch kurz andeuten.

Ein Adjectiv *mí-s* wird einerseits zu dem durch den Bügel ausgedrückten Wort für „Herrscher" hinzugesetzt (Ḫam. I—III, 1), andererseits zu ʓ-*á*- = Priesterkönig (?) (Jer. I, 1; Mar. L. 4). Es wäre zu untersuchen, ob dies = arm. *mi* (für *mio*) = „ein", „alleinig", und demnach *mí-(á)s* zu lesen ist. Möglicherweise wäre dann in Bulg. 3 ʓ-*mí*-ᗣ zu lesen *mí(á)-tí(-í)* und zu deuten „alleiniger Herr (Fürst)".

Gurá(?)*s* als Attribut zu ʓ-*á*-☞ in Bulg. 1, zu *z-r-s* (König) in And. 1 und zu ᗣ-*s* = „Fürst, Herr" in Bor 1 (?) könnte durch armen. *gor* = „Krieger, kriegerisch" erklärt werden, falls dies = urspr. **ghuros*[1]). Aus urspr. *u* könnte *ŏ* geworden sein wie in *Asori* = „Syrer".

1) Falls = urspr. **vuros*, wäre diese Combination unangebracht, da nach dem oben Bemerkten im achten Jahrhundert, aus dem der Löwe von Mar'aš stammt, arm. *v* kaum schon zu *g* geworden war.

Z·n·i·s in Mar. L. 5, fast unmittelbar hinter „der König von *Gurgum*, Sohn des Königs von *Gurgum*“, liesse sich zu arm. *-cin* (Gen. *-cini*) = „erzeugt von“ stellen.

Falls in Ḥam. V, 2 u. 3 mit diesem Worte und einem l. c. vorhergehenden Zeichen dieses Zeichen (welches wohl auch in Ivriz I, 3 zu finden) + *z* + Eselskopf wechselt, hätte dieser den Lautwerth *ní* oder *n*. Dass er nicht Mehr als einen Consonanten oder als einen Consonanten + Vocal ausdrückt, geht aus seiner Häufigkeit in den Denkmälern hervor. Dieses Zeichen findet sich anscheinend wiederholt hinter Gruppen für Substantiva. Vgl. *z* + *X* in Jer. 1, 1, Jer. III, 2 und Jer. bei Wright, Pl. XXII in der Mitte Z. 2 bis sowie in Jer. bei Wright auf Pl. XI unten (= Fürst) + Eselskopf + Bügel + (= Herrscher). Es wäre zu untersuchen, ob hier *n-* (dann zu lesen *nd*?) nicht dem nachgesetzten Artikel *-n* des Armenischen entspricht.

Nach der eben citirten Stelle geht ein Wort für „Herrscher“ im Nominativ auf *-í-* aus, wenn es nicht als letzten Consonanten bezw. Halbconsonanten *y* hat. Das wäre ein Anhaltspunkt für eine Vergleichung mit dem Armenischen. Denn diese Endung lässt an armen. *ark'ay* (Gen. *ark'ayi*, Gen. Plural. *ark'ayits*, also urspr. im Nominativ *ark'ayi*) denken, falls dies nicht doch auf griechisches ἀρχή zurückzuführen ist.

R·' in Ḥam. III, 2 ist entweder Königsname oder ein Adjectiv, das zum Vorhergehenden, in dem dann der Königsname stecken müsste, gehört. In letzterem (wie auch in ersterem) Falle könnte es *ario* gelesen und armen. *ari* = „tapfer“ gleichgesetzt werden. Ein paarmal steht in den Inschriften hinter dem Eigennamen das Messer oder der Dolch, , (+ in Mar. L. 1, + in Bor 1, + in der oben p. 259 (25) unter No. 12 (?; 11 (?)) genannten Inschrift), welches auch eine Eigenschaft ausdrückt und, da das Messer die Lage hat, in der es von einer Person getragen wird (denn es weist nach unten und nach der entgegengesetzten Richtung, wie die Köpfe der Inschriften!), so wird es für eine einen Dolch tragende Person (s. eine solche unter den „Hittitern“ bei W. M. Müller, „Asien und Europa“ p. 328) stehen, also einen Krieger, demnach „kriegerisch, tapfer“ bedeuten. Möglich dass *r·'* phonetische Schreibung für den Dolch (+).

Semitisches (*t* und *ṭ*) wird von den Armeniern durch *t'* (թ) wiedergegeben („ZDMG.“ XLVI, 229). Da Ḥamāt nun im Cilicischen durch d. i. ' + *m* + *X* ausgedrückt wird (s. o. p. 325 f. (91 f.)), so wäre entweder = *t'* oder = *t'á*.

Die Könige von Ḥamāt nennen sich (Ḥam. II + III, 1) „König dieses “. Damit kann natürlich nur Etwas wie „Volk“ oder

„Stadt“ oder „Land“ gemeint sein, Etwas, dessen Beherrschung die Gewalt über das Land oder das Volk des Landes einschliesst. „Land“ kann nicht gemeint sein, da dessen Ideogramm [Zeichen] von dem Zeichen verschieden ist, das in Ḥam. V, 1 für [Zeichen] eintritt. Wäre nun das zweite Zeichen sicher = späterem [Zeichen], was mit Rücksicht auf die Form des Zeichens in Jer. III, 3 und 5 nicht unmöglich zu sein scheint, so könnte man an armenisches *vair* = „Ort“ als Aequivalent der Gruppe denken, ein Wort, das aus *vatirā* entstanden sein könnte wie *hair* = „Vater“ aus *patir* (für *patēr*) und [Zeichen], womit *Tar* in *Tarsus* wiedergegeben wird, könnte dann — was auch griech. *Τερσ-* möglich macht — statt = *tár* vielleicht = *tír* sein. Dann müsste [Zeichen] = *v(a)* sein, woraus, da [Zeichen] = „mächtig“ in Mar. L. 1 und 2 vorne das phonetische Complement [Zeichen] hat und dessen Aequivalent u. A. nach der erstgenannten Stelle auf *is* endigt, folgen würde, dass im Armen. einst ein Wort für „mächtig“ existirte, das mit *v(a)* begann und mit *-is* endigte. Diesem könnte litteraturarmenisches *k'adj* (քաջ) entsprechen, das nach der *i-a*-Declination flectirt wird und dessen *k'* wie das von *k'san* = 20 auf *v* zurückgehen kann. Wäre aber [Zeichen] [1]) in [Zeichen] + X nicht = [Zeichen] [2]), dann stände für die Gruppe auch ein *k'alak'* = „Stadt“ entsprechendes Wort zur Auswahl, falls dies nicht, was mir aber sehr bedenklich erscheint, auf syrisches ܟܪܟܐ *karkha* zurückgeht. Dann wäre [Zeichen] = *k'* und das Wort für „mächtig“ könnte dann erst recht arm. *k'adj* entsprechen, [Zeichen] mit dem phonet. Complement [Zeichen] wäre statt *Ḫati* ev. *Kumuḫ*· zu lesen und in

1) Im Folgenden = X.

2) Dies ist mir desshalb wahrscheinlich weil die beiden Zeichen [Zeichen] *) für *Tarḫu* oder *Sandan* und [Zeichen] = *tar*, denen in älteren Texten resp. eine Hand und eine Hand mit Armring am Handgelenk entsprechen (s. z. B. Mar. V, 1, Fraktur rechts und Mar. III, 2), urspr. gleich gewesen zu sein, also einem urspr. Zeichen zu entsprechen scheinen, da das Zeichen für *Tarḫu* oder *Sandan* in Ḥam. II, 2 und III, 2 noch den Armring zu zeigen scheint und demnach für *tar* in Ḥam. I—III, 1 ein dem Zeichen für *Sandan* oder *Tarḫu* gleiches Zeichen erwartet werden müsste. — Uebrigens ginge aus einer ursprünglichen Identität von Y und [Zeichen] (= *tar*) wohl hervor, dass Y = *Tarḫu*, nicht = *Sandan*, dass wir dann mit Recht eben ein gewisses Zeichen in Ivriz I, 1 und auf der Schale für das Zeichen des *Sandan* hielten und dass ferner unser Zweifel an der Lesung *Tar-ḳu-(u-AŠ-ŠÍ-mi)* in der Bilingue vorlauf berechtigt ist. Denn, ist Y = *Tarḫu*, kann [Zeichen] kaum = *Tarḫu* sein. — Ob dann die Hand mit Ring am Handgelenk zunächst das Zeichen für *Tarḫu*, in zweiter Linie erst für *tar* ward, oder umgekehrt, bleibt ungewiss.

*) Im Folgenden = Y.

Ivr. I, 1 am Ende *Tar-k'-* als Genitiv von *Tarḫu*. Indess ist es, da *g* aus *v* wohl erst nach der Einwanderung der Armenier in Armenien geworden (s. o. p. 465 (155)), nicht wahrscheinlich, dass *k'*, dessen Grundlage doch vor Allem *v* ist, früher aus *v* entstanden ist, und darum unwahrscheinlich, dass ϙ = *k'*. ϙ + X könnte dann, falls ϙ = *v*, trotzdem ein armen. *k'alak'* entsprechendes Wort (etwa *valav*) enthalten und ◈ mit phonetischem Complement ϙ könnte statt *Ḫati* oder *Kummuḫ*-Commagene *Ḳawe-Ḳue* im Nordosten von Cilicien bezeichnen.

Gewiss enthält der Personenname *Σάνδαχος* (s. Ed. Meyer in „ZDMG.“ XXXI, 737) den Gottesnamen *Sandan*. Wäre unsere These erwiesen, liesse sich in der Endung *-ak-os* des Namens das armenische hypokoristische Suffix *ak* sehen. An einen Zusammenhang mit der „common Persian and Greek-Endung *-ka*, *kos*“ hat auch Ball in seinem oben p. 478 (168) erwähnten Aufsatz auf p. 427 gedacht.

Dies ist alles unsicher. Es zeigt aber doch, wie wir bei gründlicher Kenntniss der Inschriften und des Armenischen, falls das Cilicische armenisch sein sollte, in kurzer Zeit den Grenzstein unserer Erkenntniss um ein Beträchtliches werden hinausrücken können.

Anmerkungen.

1) Das Original bietet ƲƲ ᛘ ⁞ ⅋, also *Khilik* + *k* + Vocal + ' (?), wie ich jetzt auf meinem Abguss erkenne. Zu p. 249 (15) und 252 (18) wollte ich bemerken, dass es doch zweifelhaft sei, ob auch Könige von *Marḳaš - Mar'aš* sich als Cilicier bezeichnen, da zwischen ᛘ und ⅋ in Mar. III, 1 noch ein Zeichen stehe. Da dies nun aber nach p. 287 f. (53 f.) schwerlich etwas Anderes als ein Vocalzeichen sein kann, vermuthlich das für *á* oder *í* (⇂ oder ⥮), die Endung des Gentilnomens aber = Vocal + Vocal ist, so fällt mein Zweifel in sich zusammen.

2) S. dagegen den Uebersetzungsversuch auf p. 349 (115).

3) S. auch Perrot, „Histoire de l'art“ IV, p. 544.

4) Möglich ist es indess, dass, wie in Mar. IV (*Tar*(!)*-z-í*?) und Mar. VI, 4 bis + 6 (?) (*Tar-z*?), so auch in Jer. III, 5, Tarsus erwähnt wird. Indess ist an letztgenannter Stelle, wie in Mar. VI, 6, eher so zu verbinden: *TAR z-tar* (s. o. p. 459 (149) und p. 480 (170)).

5) Aus anderen Gründen hat auch W. M. Müller, (in seinem „Asien und Europa“ p. 350) einen Zusammenhang zwischen „Hittitern“ und Cilicien vermuthet. Nur decken sich seine Hittiter nicht mit meinen Ciliciern.

6) Mir seitdem durch eine freundlichst zur Verfügung ge-

stellte Photographie Hayes Ward's zugänglich geworden. So beschädigt, dass sie keine Ausbeute gewährt.

7) Nicht unterlassen möchte ich es, der „Society of Biblical Archaeology“ für den bereitwilligst geliehenen Cliché der *Tar-BI-BI-u-AŠ-ŠÍ-mí*-Legende verbindlichst zu danken.

8) Unter der Presse befindet sich ein Aufsatz Hilprecht's über die Inschrift, dessen Zweck es ist nachzuweisen, dass die Legende zu lesen ist: *Tar-ḳu-u-dim-mí šar māt* (*ālu*) *Mí-tan* d. i. „*Tarḳúdimmí* (= *Tarkondi*(*e*)*mos*) König des Landes von (der Stadt) *Mítan* d. i. *Mitanni*“. Dazu in Kürze Folgendes, was ich, ohne aber zu überzeugen, dem Verfasser des Aufsatzes bereits mitgetheilt habe: 1) Selbst die Richtigkeit der Lesung *Tar-ḳu-u-dim-mí* zugegeben, könnte doch diese schwerlich einem *Tarkōndi-*(*e*)*mos* entsprechen. Das lange *ū* wäre unerklärlich. 2) aber kann statt *AŠ* + *ŠÍ* resp. *MU* nun und nimmermehr *DIM* gelesen werden. *AŠ* + *ŠÍ* sind dem Zeichen *MU* ähnlicher als das *TAR* der Legende irgend einem anderen Zeichen *TAR*, ebenso ähnlich wie sie auf der anderen Seite von dem Zeichen *DIM* ganz verschieden sind. Wenn sie wirklich zusammen- und *DIM* zu lesen wären, dann wäre in babylonischer Paläographie Alles für möglich zu halten und z. B. auch aus allen Zeichen der Bilingue Alles zu machen, so dass der Willkür ein ungeheures Feld offen stände. Glücklicherweise haben wir aber zu dieser Annahme keinen Grund. Auch Hilprecht wird uns aus der Kossäerzeit — in die er die Legende verlegt — für eine Form des Zeichens *DIM*, die wie *AŠ* + *ŠÍ* der Legende aussieht, kein Beispiel anführen können und darauf hommt es doch an, nicht darauf, ob nach gewiss auch noch kaum feststehenden „Schriftgesetzen“ Veränderungen, wie die von Hilprecht angenommen, möglich sind. Dies gilt auch fürs u. Folgende. 3) Eine Ausdrucksweise wie „König des Landes von (der Stadt) *Mítan*“ ist nicht nur im Assyrischen sondern gleichfalls im Cilicischen und Mitannischen absolut unerhört, wobei es gleichgültig ist, ob [cuneiform] = „Stadt“ nur der Schrift oder auch der Sprache angehört. 4) Von einer Hauptstadt *Mitanni* des Landes *Mitanni* verlautet sonst Nichts. Denn der Stadtname *PI-tānu*, für den zur Noth zwar *Mitānu* gelesen werden könnte, aber in erster Linie die Lesung *Pitānu* in Betracht kommt, kann diese nicht erweisen. Dazu kommt 5), dass der Landesname sonst stets *Mitan*(*ni*) mit *i* hinter dem *m* geschrieben wird, und, wenn zwar *mí* genugsam mit *mi* wechselt, hier, wo Alles auf Kirchthurmspitzen balancirt, trägt die Schreibung *mí* nicht dazu bei, das Schwanken zu vermindern. Endlich, 6), aber stützt sich die Lesung *Mí-tan* und die Datirung der Inschrift auf eine einzige Schreibung auf dem Michauxstein, wo nach der Publication in IR. das Zeichen *TAN* eine dem letzten Zeichen der Legende ähnliche Form haben soll. Aber diese Lesart

ist falsch, da nach freundlicher Mittheilung Georg Hoffmann's der Abguss in Kiel die übliche ältere Form für *TAN* aufweist. Das Zeichen nach *mí* in der Legende kann also nicht *TAN* sein. Ich glaube daher an den Einzelheiten meiner Lesung festhalten zu dürfen, auch an meiner p. 313 f. (79 f.) versuchten Altersbestimmung, da die Gründe Hilprecht's für die Kossäerzeit als die Zeit des *Tar-BI-BI-u-AŠ-ŠÍ-mí* mit der Eliminirung der falschen Form auf dem Michauxstein den Boden verlieren, indem sonst kein Zeichen eine Form hat, das gerade auf die Kossäerzeit hinwiese, auch nicht, das nach dem Zwischenraum zwischen und zu urtheilen, wahrscheinlicher *BI + BI* als *ku* zu lesen ist, ausserdem die nicht wegzuleugnenden kleinen Unregelmässigkeiten oder Abweichungen vom gewöhnlichen Typus in der Legende eine Form für neben sich vertragen können, auch wenn der Knauf aus der Zeit Sargon's ist.

9) Genauer gesagt, mit einem Zeichen bei Boghazköi, das ähnlich wie aussieht, und mit . Das Zeichen bei Boghazköi, welches man mit Sayce für das Determinativ für „Gott" halten mag, aber nicht muss, sieht indess nur ähnlich wie aus, muss aber, nach seiner Gestalt zu schliessen, davon unterschieden werden. Statt der 2 halbkreisförmigen Vertiefungen, wie sie hat, zeigt das Zeichen bei Boghazköi an beiden Seiten 2 halbkreisförmige Erhöhungen, was an den Gypsabgüssen im Berliner Museum sehr deutlich zu sehen ist (zu p. 264 (30).

9) (S. p. 275 (41) und p. 289 (55)). o|o ist nie = , daher auch nicht = o|o = „ich" und nicht = o|o = „König". steht also nur über dem einfachen und dem Doppelkegel.

10) Nämlich, wie ich einmal meinte, in Ivriz I, 2. Indess scheint das Zeichen dort hinter o|o o|o und vor von durchaus verschieden zu sein. Möglich, dass dasselbe = = „mächtig", so dass der Gott (*Sandan?*) von Ivriz als der „mächtige Syennesis" bezeichnet wäre, wahrscheinlicher aber, dass es davon verschieden und als Zeichen für ein Regens eines vorhergehenden Genitivs von Syennesis das Verhältniss des *Sandan* zum Syennesis ausdrückt.

11) Wohl kaum zu halten. Denn auf o|o $(a + z)$ folgt in Jer. II, 2 *mí-í X-* ohne *-í* dahinter. *Mí-í* wohl eher = „ich bin" und *X-* Apposition zu „ich", dagegen *Y + mí* vor o|o

hiervon abhängiger Genitiv. Siehe den Uebersetzungsversuch auf p. 349 (115).

12) Im Original scheint mir aber nach eingehendster Prüfung nicht ◦|◦ C ∩ sondern ◦|◦ ♀ ∩ zu stehen.

13) Das Wort mit der Endung ? vor *z*-? = „Sohn" könnte Attribut hiervon sein. Es liegt also keine Veranlassung vor, eine Genitivendung ? anzunehmen.

14) S. A. 11.

15) Eine Besichtigung meines Abgusses ergab, dass zwar ? wirklich in Mar. III, 2 vorliegt, dass aber davor ein anderes Zeichen als das Zeichen ? = „Land" steht. S. Anm. 13.

16) Und mit dem vor C∩ in Ḥam. I—III, 1 und vor C◦|◦∩ in Ḥam. V, 1. Ueber und unter diesem Zeichen (Hand, mit Ring am Handgelenk wenigstens in Ḥam. II + III, 1) findet sich I C, der Wortbeginner. Siehe zu dieser Lesung die erste, jedenfalls ganz unvoreingenommene Darstellung bei **Burton** und **Drake**, „Unexplored Syria" II, hinten.

17) Richtigeres siehe in dem Uebersetzungsversuch auf p. 350 (116), wo ⊓ nach p. 459 (149) o. vielleicht ein Gottesname.

18) S. A. 10.

19) Höchst wahrscheinlich sind die 2 Inschriften, was von nicht geringem historischen Interesse wäre, da dann von den bisher bekannten cilicischen Königen des neuen Reichs nachweislich nur ein König im Besitz von Karkemiš nebst Gebiet gewesen wäre, von demselben Könige, falls das Zeichen hinter ◦|◦ ? und vor ◦|◦∩ auf der Schale = d. Z. ? in Bulg. Z. 1 im Anfang hinter ? ist, und das Zeichen vor ◦|◦ ? hinter dem Bügel = ? in Bulg. 2 + 3. Falls dies, wäre ? ein **Ideogramm** für den Namen des Vaters, dessen Lautwerth nach Bulg. 2 + 3 das phonetische Complement *r* hätte.

20) *Māgōg* - מגוג kann nach dem Anordnungsprincip der Völkertafel nur etwa nördlich von Commagene gesucht werden, könnte also recht wohl in einer Inschrift bei Gürün genannt werden. Der Name käme also auch in Betracht. Vielleicht auch ein Name גוג, in dessen Verhältniss zu מגוג ich so wenig Licht bringen kann wie alle bisherigen Commentatoren mit ihren oftmals übergeistreichen Erklärungen. Man wird mir erstaunt entgegenwerfen, dass גוג doch im A. T. kein Landesname ist. Gewiss. Aber

es muss gleichwohl ein Land mit wenigstens ähnlichem Namen im Norden gegeben haben. Denn einem Könige von Assyrien, der zur Zeit Amenophis III lebte, ist nach No. I, 37 ff. der Londoner El-Amarna-tablets (edd. Bezold und Budge) Tochter eines *Gagäers* oder Eine vom Lande *Ḫanigalbat* Soviel wie die Tochter eines elenden Kerls (*muškinu* = מסכין; s. dazu meine Bemerkung in d. „Z. f. Assyr.“ IV, 271 f. und Zimmern ibid. VII, 353 f.), gilt also *Gag-* als Barbarenland. Lesen wir *Gāg-*, was durchaus erlaubt. so würde dies die Transscription eines Namens sein können, den die Hebräer als *Gōg* hörten und durch גוג wiedergeben mussten.

21) Eine andere Erklärung der hesprochenen Erscheinung s. o. p. 470 (160).

22) Dies schrieb ich, als ich vermuthete, dass der Königsname in Ḥam. I—III und V in der ersten Zeile stehe. S. aber jetzt die Uebersetzungsversuche auf p. 348 (114).

23) Das Original bietet ein anderes Zeichen, nämlich das Zeichen, das in der Schaleninschrift im Anfang zwischen ▫|▫ und ↕ steht.

24) Da › ‹, soweit ich bisher sehe, nur verwandt wird unter und an beiden Seiten von Zeichen, die als Ideogramme fungiren, so vermuthe ich, dass es ein Zeichen, unter dem oder an dessen heiden Seiten es steht, als Ideogramm kennzeichnet.

25) S. o. p. 458 (148) wo wir die Vermuthung aussprachen, dass hinter *ť-á-ť* dasselhe Zeichen zu lesen ist, das in Ivr. I, 1 zwischen ↕∩ und ↕∩ steht und vermuthlich *Sandás* zu lesen ist. Cf. griechisches *Σάνδης* hei Stephanus von Byzanz unter *Ἄδανα* für *Σάνδας*, *Σάνδην* von *Σάνδης* bei Agathias II, 24 und *Σάνδα* (Genitiv) hei Basilius, „De miraculis S. Theclae“ II, 15.

26) Doch s. Sayce in der „Academy“ vom 22. Sept. 1894, p. 217, der in Aegypten eine lydische Inschrift entdeckt zu haben glaubt. Da diese aus nicht viel Mehr als ein paar Buchstaben besteht, die nach Sayce den Namen eines Mannes und den seines Vaters mit dem die Filiation anzeigenden Suffix *l* andeuten, so ist sie für uns von keinem Werth. Uebrigens wird wohl der lydische Charakter der Inschrift vor der Hand noch in Zweifel gezogen werden dürfen.

27) S. A. 1.

Ibn al-Ḳifṭi über den Ursprung der Apaturien.

Von

Julius Lippert.

Der an Episoden aus der griechischen Geschichte reiche arabische Litterarhistoriker Ibn al-Ḳifṭi (1172—1248) hat uns in seinem „Chronicon philosophorum“ s. v. افلاطن auch einen Bericht über den sagenhaften Ursprung des athenischen oder richtiger jonischen Volksfestes der Apaturien erhalten, der um so interessanter ist, als er uns eine willkommene Gelegenheit zur Vergleichung mit den griechischen Erzählungen hierüber bietet. Ich gebe im Folgenden den Text des Berichtes mit der Uebersetzung [1]):

... لمّا حارب أهلُ بواطيا أهلَ أثينيسَ لفسادٍ جرى بينهم ودامت الحرب فيما بينهم وقاتل المقاتلةُ بين الفريقين كلّ واحد منهم ما هو فيه وكان المستولى يومئذ على مُلك بواطيا اقسانتسَ وعلى أثينيس أوموطى فطلب اقسانتس مبارزة أُوموطى فذلّ ولم يبارزْه وجبُن عن ذٰلك فخرج مالنتوس جدّ افلاطون من أُثينيس وقال أنا أُبارزه على شرطٍ إن غلبتُه مُلّكْتُ فرضى أُوموطى بذٰلك فخرج اقسانتس مَلك بواطيا وبارزه مالنتوس جدّ افلاطون فلمّا تقارب قال له مالنتوس انطلقْ ثُمّ عُدْ إلىّ فلمّا حوّل اقسانتس وجهَه ضربه مالنتوس من خلفه خدعةً فقتله ومن ذٰلك الوقت عُمِل ذٰلك اليومُ عيدًا عند أهل أُثينيس وسُمّى عيدَ الخدعة وكان يسمّى فى ذٰلك الوقت باليونانيّة أباطينوريا والآنَ يُسمّى أباطوريا وكان هٰذا الأمر سببَ هٰذا العيد ...

1) Den arabischen Text gebe ich nach der mit Varianten versehenen Abschrift A. Müller's, welche mir der Vorstand der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft zur Edition liebenswürdigst zur Verfügung gestellt hat.

Als die Böotier die Athener wegen einer ihnen zugefügten Vergewaltigung mit Krieg überzogen und der Krieg lange dauerte und die Kämpfer zwischen beiden Partheien kämpften, ein jeder, wo er sich gerade befand — König über Böotien war damals Xanthus, über Athen Umötes — da forderte Xanthus den Umötes zum Zweikampf heraus. Doch dieser war von niedriger Gesinnung und lehnte aus Feigheit den Zweikampf ab. Da trat der Athener Melanthus, Plato's Ahnherr, hervor und sagte: „Ich will den Zweikampf aufnehmen unter der Bedingung, dass ich König werde, wenn ich obsiege.“ Umötes war damit zufrieden. Da trat Xanthus, der König von Böotien, heraus, und Melanthus, Platos Ahnherr, ging ihm entgegen. Als sie sich nun einander näherten, sagte Melanthus zu seinem Gegner: „Gehe einmal fort und kehre dann wieder zu mir zurück.“ Als daraufhin Xanthus sich umwandte, schlug ihn Melanthus meuchlings von hinten und tödtete ihn. Und von dieser Zeit an wurde dieser Tag zu einem Festtage bei den Athenern und erhielt den Namen „Fest des Betruges“. Auf Griechisch wurde es zu jener Zeit Apatenorien genannt, jetzt aber Apaturien.

In der classischen Litteratur begegnen wir dem Bericht ziemlich häufig. Er findet sich mehr oder weniger vollständig bei Polyainos I, 19; Conon 39; Harpocration s. v. **Ἀπατούρια**; Scholion zu Plato's Symposion 208 D und Timaeus p. 21 b; Scholion zu Aristophanes Pac. 890 und Acharn. 146 (= Suidas s. v. **Ἀπατούρια**); Etymologicum Magnum 533, 41 und 119, 4 u. a.[1]). Keiner von allen diesen Berichten kann abgesehen vom erwähnten Scholion zu Plato's Symposion als Quelle für Ḳifṭi in Betracht kommen, da ihnen allen die für die arabische Erzählung characteristische Schlussnotiz fehlt, wonach das Fest im Griechischen zuerst **Ἀπατηνόρια** geheissen habe. Aber auch dieses Scholion kann die Quelle nicht gewesen sein, da es sicher niemals ins Arabische übersetzt worden ist, Ḳifṭi aber, wie erweislich, Griechisch nicht kannte. Doch Ḳifṭi selbst überhebt uns der Mühe des Suchens, indem er für den genealogischen Theil seiner Platobiographie, dem dieser Excurs angehört, ausdrücklich Theon als Gewährsmann bezeichnet. Gemeint ist der Smyrnäer (um 140 p. Chr.). Ueber ihn so wie über das in Frage kommende Werk giebt der Fihrist unter den „Naturphilosophen“[2]) mit folgenden Worten Auskunft: ثاون المتعصّب لفلاطن وله من الكتب كتاب مراتب قراءة فلاطن واسماء ما صنّفه *Theon der Partheigänger Platos; ihm gehört an ein Werk über die Reihenfolge der Platolectüre und über*

1) Cf. Hoefer, Konon p. 102, Anm. 120.

2) p. 255.

die Namen von dem, was er geschrieben hat[1]). Vergleichen wir nun den arabischen Bericht mit dem von den griechischen Erzählungen allein in Betracht kommenden Scholion zu Plato's Symposion, so finden wir, dass sie in allen wesentlichen Punkten übereinstimmen. Wo Discrepanzen vorliegen, da sind dieselben auf das Conto des Uebersetzers zu setzen, wie denn dieser Bericht überhaupt belehrend ist über die Art, in der Uebersetzungen von den Orientalen gemacht wurden. Sehen wir darüber im Einzelnen zu.

Im Scholion wird der Streit um den Besitz von Oinoi und Panactus (oder wie andere wollen, von Melainai) als Ursache der Fehde angegeben; bei Ḳifṭi heisst es unbestimmt *wegen einer ihnen zugefügten Vergewaltigung.* Auf diesen sich darin documentirenden horror nominum propriorum der orientalischen Uebersetzer habe ich schon an anderer Stelle hingewiesen[2]). Der arabische Bericht hat für den Athenerkönig die Namensform Umoetes. Zweifellos liegt derselben die Verlesung *Οὐμοίτης* für *Θυμοίτης* zu Grunde. Dass die Pointe der griechischen Sage gemordet sein würde, war von vornherein anzunehmen. Eine Verstümmelung aber, wie sie in der That an dieser Stelle vorliegt, kann wohl nur durch die Annahme, dass der Bericht durch Vermittelung des Syrischen in das Arabische gekommen sei, erklärt werden. Indess kann man, wenn ich mich nicht täusche, der Entstehung der Verderbniss noch auf den Grund kommen. Der von Melanthus dem Xanthus gemachte Vorwurf des *σὺν ἑτέρῳ ἥκειν* (oder *δεύτερον ἥκειν*, wie wohl nach den andern Berichten zu urtheilen, die Lesung der Primärquelle gewesen sein dürfte), was „zu Zweit kommen" bedeutet, ist vom Uebersetzer missverstanden und in der Bedeutung „zum zweiten Male kommen" aufgefasst worden. Er hat es deshalb mit عُدْ *kehre zurück* wiedergegeben und demselben, um es einigermassen verständlich zu machen, ein gänzlich unmotivirtes إِنْطَلِقْ *gehe fort* vorausgeschickt. Das *μεταστρέφεσθαι* scheint er dann wieder verstanden zu haben; er übersetzt es mit حَوَّلَ وَجْهَهُ *er wandte sich um* (um nach etwas zu sehen), während man doch in Verfolg der arabischen Aufforderung ein إِنطَلَقَ oder ذَهَبَ *er ging fort* erwarten sollte.

Nimmt man zu der Uebereinstimmung in der Gesammtdar-

1) Ueber die Anlage dieser Schrift vgl. meine „Studien auf d. Gebiete d. griech.-arab. Uebersetzungslitteratur" Heft I, p. 45 ff.

2) De epistula pseudaristotelica *περὶ βασιλείας* p. 31, Anm.

stellung noch die speciellen Eigenthümlichkeiten beider Berichte, die Nichterwähnung der Erscheinung des Dionysos und vor allem die characteristische Nachricht von der ursprünglichen Bezeichnung des Festes als Ἀπατηνόρια, so wird dadurch meines Erachtens die Identität beider Erzählungen ausser Zweifel gestellt. Dass nun Theon den Bericht aus dem Scholion entlehnt haben sollte, daran ist schon aus chronologischen Gründen nicht zu denken. Es bleibt also nur die Möglichkeit, dass beide eine gemeinsame Quelle benutzt haben. Nun beruft sich der Scholiast zu Anfang seines Berichtes für die Genealogie des Codrus auf Hellanikus als Gewährsmann [1]). Aus seiner Atthis muss also auch Theon geschöpft, in ihr werden wir somit die Primärquelle für den Bericht Ḳifṭi's zu erblicken haben.

---

1) Warum Hellanikus, wie E. Maass (Gött. Gel. Anz. 1889, p. 803) will, nur für die Anfangsworte des Scholions der Gewährsmann sein soll, sehe ich bei der engen Verbindung des Ganzen nicht ein.

Lexicalisches aus „Wīs ō Rāmīn".

Von

R. v. Stackelberg.

Die folgenden Zeilen verfolgen den Zweck, den Fachgenossen einige seltenere oder sonstwie bemerkenswerthe Wörter mit Belegstellen aus dem persischen Epos „Wīs ō Rāmīn" (11. Jrh.) vorzuführen, wobei die Calcuttaer Ausgabe von 1865 zu Grunde gelegt ist. Die an einige dieser Wörter geknüpften Bemerkungen möchten als kleiner Beitrag zur iranischen Lexicographie aufgenommen sein. Bei Zählung der Zeilen (von oben, wenn nicht ausdrücklich das Gegentheil angegeben ist) wird die Ueberschrift nicht mitgerechnet.

1) آذرگون *flos quidam* 22, 2; vgl. die Nebenform آذريون bei Salemann, Shams i Fachrîi Lexic. Pers. p. 101, 11 = ذُل خيرى (Goldlack, *cheiranthus cheiri*[1])) und Lagarde, Ges. Abhdl. p. 79, 10. Zum Uebergang von np. گ in ى vgl. Lagarde, a. a. O. p. 79, 200. Darmestéter, Ét. Ir. p. 63, § 25. Horn, Grdr. d. np. Etym. p. 77, 348, p. 238, 1063.

2) استبرق *vestis serica crassior* 300, 9. Lagarde, l. c. 13, 25. Horn, a. a. O. 158, 713. Moses Kaļankatuaçi (l. II, c. 28, p. 157, Z. 3 v. u. ed. Emin) erwähnt im Verzeichniss der Geschenke, welche der Kalif Moawija I dem Albanerfürsten Juanšēr übersendet[2]), auch ըստաւրակ „ĕstaurak", welches Wort

1) Die Blume خيرى wird häufig bei „*Wīs ō Rāmīn*" erwähnt: 218, 10 v. u.; 253, 8; 263, 4; 295, 4 v. u.; 304, 3 v. u. u. s. w. — Sie war nach dem Bundeheš dem *Sraoša* geweiht. Vgl. Lagarde, Ges. Abhdl. p. 60, 151.

2) Er sandte — „ըստաւրակս և զդիպակս" = „*ĕstauraks* und Brokatzeuge". Zu armen. դիպակ vgl. Horn, Grdr. p. 131, 591 und die arabisirte Form ديبق bei Sa'dī, Gul. II, 46, p. 91 (Eastwick). Vgl. Patkanow's russ. Uebers. d. Moses Kaļank. p. 160, Anm. 2.

sich in den armenischen Wörterbüchern nicht findet. Doch lassen sowohl die lautliche Form dieses Wortes, als auch der Zusammenhang, in welchem dasselbe steht, kaum einen Zweifel darüber aufkommen, dass ըստաւըակ durch „grober Seidenstoff“ zu übersetzen ist und sich lautlich zu استبرق (arabisirt für استبرک*) etwa ebenso verhält, wie استوار zu استطبر (Wīs ō Rāmīn 385, 6) und ستبر (Fird. 494, V. 1009).

3) اورنجن *circulus, ex auro, argento, simil., quo feminae manus et pedes ornare solent* (bei Vull. s. v. ابرنجن; dort werden auch noch die Formen ابرنجين, sowie برنجن und برنجين angeführt) in دست اورنجنی 208, 6 [1]). Armen. LW. ապարանջան ψέλλιον, χλιδών (schon in der Bibel). Vgl. Hübschmann diese Ztschr. 35, 657.

4) بزه *crimen, peccatum* 259, 2. Vgl. Fird. 329, V. 222, Anm. 10 und den „apparatus criticus“ der Vullers'schen Ausgabe p. XVIII, sowie Horn, Grdr. p. 50, 216 und p. 256. Das von Hübschmann auf ein altpers. **bažapatiti* zurückgeführte armen. բոզպայիտ (bei Elisäus; ed. Kataneanz p. 288) wird im Armenischen wohl nur Fremdwort gewesen sein und nicht unter die eigentlichen Lehnwörter gehören.

5) پرمه *Vollmond* 392, 10. Gehört also eigentlich nicht unter das „verlorne Sprachgut“. Horn, Grdr. p. 290, 169.

6) پشیزه *squama piscis* 53, 5. پشیز eine Scheidemünze (Sa'dī, Gul. III, 28, p. 124 ed. Eastwick; Bustān p. 99, V. 648 ed. Graf). Schon Lagarde hat diese Ztschr. 22, p. 330 die Ent-

---

1) Leuchtend wie „eine Armspange am Arme (des Sternbildes) der Zwillinge“ = جوزا. Der pers. Name für dieses Sternbild دوپیکر (= pehlv. *dō patkar* im *Bundeheš*) findet sich p. 107, 4. Die bei Ananias Širakaçi p. 62 in գուպաքար verstümmelte Form schlägt Patkanow vor in դուպատքար zu verbessern. — Das von Ananias (l. c., Z. 2 v. u.) als persische Bezeichnung des Zeichens des Steinbocks angeführte բզասար ist = np. „Ziegenbockskopf“ (بز + سر). Vgl. بزغاله فلک *capricornus, signum coeleste.* Lagarde, Ges. Abhdl. p. 21, 46.

stehung des Bedeutungswechsels erklärt (vgl. noch Blau diese Ztschr. 23, p. 272—273) und auch die Belegstelle aus „*Wis ō Rāmīn*". Ferner hat Lagarde — wie mir scheint, mit Recht — auch das von Ananias Širakaçi als persische Münze bezeichnete փշիտ *p'šit* [1]) zu np. پشيز gestellt (Ges. Abhdl. p. 78, 199). Als Uebergangsform von پشيز zu *p'šit* dürfte dann aber پشيد* resp. پشيذ* anzusetzen sein. — Ganz analog liegen wohl die Verhältnisse zwischen armen. աբեթ *Zunder* einerseits (Lagarde, Armen. Stud. p. 4, 3) und zwischen np. آبيز, آبيژ u. s. w. *scintilla ignis* andrerseits. Dass wir für das Neupersische als ursprünglichere Form آبيد* (resp. آبيذ*) anzunehmen haben, lehrt das georg. *abedi amadou* (Čubinow p. 2). Da die neuere Aussprache keinen Unterschied zwischen ز und ذ macht und die beiden Zeichen für diese Laute auch graphisch leicht verwechselt werden können, so glauben wir nicht fehlzugehen, wenn wir auf Grund von armen. փշիտ und աբեթ پشيذ* resp. آبيذ* als die ursprünglicheren Formen annehmen, woraus dann später — vielleicht auf rein graphischer Grundlage — پشيز* resp. آبيز* entstanden sein könnte.

7) پيشانى *frons* 27, 5; 53, 7 v. u. (häufig). Pehl. *pēšānīk*. Ich möchte das Wort als eine Zusammensetzung aus *pēš* + **ānī* („Antlitz"; vgl. skr. *anīka*, aw. *ainika*, pehlv. *ēnīk* Antlitz, Horn, Grdr. p. 274, 77; vgl. kurd. انى, *ani*, *eni*, *ȧni*, Justi-Jaba p. 23) auffassen, und etwa als „Vorderantlitz" übersetzen [2]). — Bemerkt sei noch, dass auch bei Hāfiẓ, wo Rosenzweig-Schwannau (Je 74; III, p. 213) پيشانى durch „Schlauheit" übersetzt, der Sinn wohl folgendermassen wiederzugeben ist: „Obwohl ich das Herz bewahrt habe vor der Pfeilspitze deines Auges — so zerschneidet doch deine bogenführende Braue die Stirn" [3]).

---

1) Nach Ananias entspricht ein *garehat* = 2 *dank* = 3 *p'šit*.

2) Vgl. griech. *πρόσωπον* Angesicht, *μέτωπον* Stirn.

3) دل از ناوک چشمت گوش داشتم ليكن
ابروى كماندارت ميبرّد پيشانى

Vgl. پيشانى بردرّد und شكسته پيشانى (Sa'dī, Gul. II, 43, p. 89 VIII, 45, p. 206 ed. Eastwick).

8) تنگ *cingulum, quod supra sellam equestrem devinciunt* 320, 4. Fird. I, 433, V. 14[1]). Hierzu vgl. Lagarde, Armen. Stud. p. 58, 840. Ossetisch **tong* — das ich aber selbstständig nicht nachweisen kann — lässt sich aus *ärtong* „Bauchgurt“ (aus *ar̄d* „Lende“ + **tong*) und digor. *dumëtong* „Schwanzgurt“ (*dumä* „Schwanz“ + **ëtong*) erschliessen; vgl. Hübschmann, diese Ztschr. 41, p. 572, Anm. 8. Ebenderselbe hat das Wort zu aw. *ϑañjayeiti* u. s. w. gestellt (Etym. u. Lautlehre d. oss. Spr. p. 140—141).

9) چرغ *accipiter* 112, 6 v. u. Pehl. *čark* als Synonym des aw. Vogels *karshipta* (Bundeheš).

10) خراسان *Sonnenaufgang* (im Pehlewī) 119, 3 ff. Salemann, Mél. Asiatiques IX, p. 238. Hübschmann, ZDMG. 44, p. 555. Horn, Grdr. p. 7, 23.

11) ریواج *lapathi acetosi genus* 241, 1. Die Wörterbücher geben die Formen ریباس, ریواس und ریباج. Die Pehleviform im Bundeheš (ed. Justi) durch ریواس transscribirt. Kurdisch ریباس *oseille* (*rības, rēwās, riwaz*), ریواس *riwas asperges sauvages* Justi-Jaba p. 216 und 217.

12) زیر *vox attenuata, acuta; nom. chordae instrumenti tenuissimae* 329, 10 v. u.[2]). Die Angabe der Lexicographen, dass *zīr* (nicht *zēr*) hier gesprochen wurde, wird durch den Reim auf پیر bestätigt, welch letzteres یای معروف hat (vgl. Horn, Grdr. pp. 258, 680).

13) شرزه *magnarum virium, robustus, terribilis, de bestiis,* in پیلی شرزه مست 388, 6 v. u. Vgl. شرزه پلنگ Fird. p. 1236, V. 1866 und p. 1241, V, 1958; شیر شرزه Sa'dī, Gul. VII, 16, p. 174 (Eastwick). Salemann, *Shams-i-Fachrîi* Lex. Pers. p. 93 und 127. Ich vermuthe, dass zu np. شرزه awest. *aš̌varčō* (Yt. 5, 45 Beiwort des *Kava Usa*), *ašvarčå* (Yt. 19, 57 ff., Beiwort des

1) بر اسپ قضا گر کشد مرگ تنگ

„Wenn der Tod den Sattelgurt über das Ross des Schicksals zieht“.

2) „Wenn mein Leib auch alt ward — meine Liebe ist nicht gealtert — sie kann eine neue Weise erklingen lassen auf alter Saite“.

Fraṅrasyan) gehört. Lautlich lasssen sich beide Wörter vereinigen und auch die Bedeutung stimmt, wenn Geldner's Uebersetzung des aw. Wortes durch „kühn“ (Drei Yasht p. 31 ff.) das Richtige getroffen hat.

14) شيبا *vipera* in مارِ شيبا 178, 7 v. u.; شيبا مار 123, 11; p. 274, 13 v. u. ist für مارِ شيدا wohl مارِ شيبا zu setzen. Vgl. Geiger, Etym. d. Balūčī No. 370; Hübschmann, diese Ztschr. 44, p. 560. Horn, Grdr. 178, 800.

15) كام *os* 140, 10 v. u. (كامِ اژدها Rachen des Drachen). In derselben Bedeutung [2]) finde ich كام noch an folgenden Stellen: Fird. p. 695, V. 234; 1028, V. 1155; 1672, V. 3110 (بكامِ نهنگ „im Rachen des Krokodils“); vgl. auch Sa'dī, Gul. III, 28, p. 127 (Eastwick) und J̌āmī (Erdmann, Behrām Gūr und die russ. Fürstentochter p. 127, Anm. 68). Auch möchte ich vorschlagen, den Ausdruck بكامِ شير bei Ethé, „*Rûdagî*'s Vorläufer und Zeitgenossen“ (Morgld. Forsch. p. 40) durch „im Rachen des Löwen“ statt „Begehr nach einem Löwen“ wiederzugeben. Rückert (diese Ztschr. 10, p. 158) hält كام palatum und كام appetitus“ für ursprünglich identische Wörter und in der That berühren sich die Bedeutungen oft sehr nahe [3]). Wie dem auch sei, und ob wir mit Horn (Grdr. p. 186) Rückert's Ansicht für zweifelhaft halten oder nicht, — jedenfalls sei darauf hingewiesen, dass dem np. كام „Wille, Gaumen, Rachen“ ein osset. Wort *kom* „Wille“ entspricht (Hübschmann, Osset. Etym. und Lautlehre p. 45, 161), welches auch „Rachen“ und „Mund“ (пасть, ротъ) bedeutet; vgl. Bischof Josef, russ.-osset. Wörterbuch p. 335 u. 470. Die ursprüngliche Bedeutung im Ossetischen scheint mir

---

1) شيدا *mente perturbatus* (Nöldeke, pers. Stud. II, p. 42) wird — wenn ich recht sehe — bei „Wīs ō Rāmīn“ nur im Sinne von „liebetoll“ gebraucht. Vgl. p. 91, 7; 102, 4; 236, 14; 302, 5 v. u.; 362, 6—7 v. u.

2) Für die speciellere Bedeutung „Gaumen“ seien folgende Belege angeführt: Fird. 183, V. 973 (Rückert, diese Ztschr. 10, p. 158); 195, V. 1196. Sa'dī, Gul. II, 21, p. 69 und VIII, 28, p. 199 (ed. Eastwick). Bustān, p. 66, V. 339; p. 88, V. 450 (ed. Graf).

3) Vgl. z. B. Wendungen wie بكامِ ديو (Wīs ō Rāmīn 353, 3) بكامِ دشمن (ibid. 227, ult.) und Aehnliches.

aber „Oeffnung“ überhaupt zu sein, vgl. Miller, osset. Stud. I, p. 130, Anm. 166; vgl. ibid. p. 98, Z. 5 v. u. und digor. *igon känun*, iron. *gom känün* öffnen, sowie digor. *komidzag*, iron. *komdzäg* „Bissen“, wörtlich „Mundvoll“ [1]). Da lautliche Verhältnisse sowohl wie Bedeutung vollständig stimmen, so stelle ich oss. *kom* zu np. كام Rachen, Gaumen. Vgl. afghan. *kūmai* (Horn, l. c) „Gaumen“.

16) كوسان *nom. tibicinis celebrati* 218, 2—219, 9. Patkanow [2]) hat die Vermuthung ausgesprochen, dass die Lexicographen ein in der spätern Sprache ungebräuchliches Wort „**kusan*“ (etwa Musikant) als Eigennamen aufgefasst hätten. Aus diesem persischen **kusan* leitet nun Patkanow armen. գուսան *ᾄδων* [3]) her. Auch Graf's Uebersetzung (diese Ztschr. 23, p. 419) spricht für diese Annahme. Schwierigkeit macht aber der Uebergang von pers. *k* in armen. *g* — man müsste denn annehmen, dass armen. *gusan* in sehr alter Zeit entlehnt wäre und schon an der Lautverschiebung theilgenommen hätte. Doch schwinden die Bedenken, wenn man statt كوسان : كُوسان herstellt, erstere Lesart also auf Rechnung der häufigen Verwechselungen von ک und ڰ in den Wörterbüchern — besonders bei selteneren Wörtern — setzt. Zu beachten ist, dass auch das Georgische ein Wort *mgosani* joueur de *flûte, musicien* kennt (vgl. Čubinow p. 278) wie auch, dass كوسان (resp. ڰوسان) an den citirten Stellen durch die Adjectiva نواگر (218, 2; vgl. مرغان نواگر 213, 2) und نوآئين (Fird. 102, V. 749; 289, V. 136) sowie نائی (218, 7 v. u.; vgl. 245, 10 v. u.) näher bestimmt wird.

1) Aus *kom* „Mund“ + digor. *idzag* = iron. *dzäg* „voll“. Vgl. mein digor. Glossar (fünf oss. Erzähl. 57).

2) Матеріалы для армянскаго словаря I, p. 8—9.

3) Vgl. Lagarde, Armen. Stud. p. 39, 527. Faustus Byzant. l. III, c. 19, p. 41, Z. 5 v. u.; l. IV, c. 7, p. 174, Z. 6 v. u.; l. V, c. 32, p. 196, Z. 15 v. o. (ed. Patkanow). Moses Kaḷankat. l. II, c. 34, p. 176, Z. 13 v. u. (ed. Emin). Die Form գուսանական — bei Moses Chor. l. I, c. 14, p. 33 (ed. Ven. 1865) fasst Emin in seiner russ. Uebersetzung des Moses (Moskau 1893, p. 226. Anm. 49) als Plur. zu գուսան auf. Wieviel auf die Varianten ի կուսանականէն, ի կուսնականէն zu geben ist, kann ich nicht entscheiden.

Ob sich ein Wort „*gusān*“ Musikant in der Pehlewilitteratur findet ist mir nicht bekannt; auch kann ich keine befriedigende Etymologie vorschlagen.

17) مرغ Wiese (in مرغها) 245, 10 v. u.[1]). Vgl. Hübschmann, ZDMG. 46, p. 244. Horn, Grdr. p. 219, 975 bis. Hierher gehört auch das dialectische *marg* Salzmorast (Žukovski, Матеріалы для изученія персидскихъ нарѣчій I, p. 194).

18) مرغزی „aus Merv gebürtig, Margianer“, 131, 10. Die Stelle[2]), an welcher das Wort vorkommt, lässt keinen Zweifel darüber, dass wir dasselbe in die Silben *Marg‘* + *zī*, einem Suffixe, welches Adjectiva von Länder- und Völkernamen bildete und auf ein *Pehlewīsuffix čīk* zurückgeht, zu zerlegen haben. Ein solches Suffix *zī* findet sich in سگزی „Sīstaner“ [3]), تازی „Araber“ (von طَیّ) und رازی „Bewohner von Rei“ [4]). Durch „aus Merv gebürtig“ wird مرغزی auch in Sa‘dī's *Bustan* (p. 345, V. 188 ed. Graf) zu übersetzen sein; zwar leitet der Commentar zum Bustan das Wort von einem Orte مرغز ab, welchen auch die Wörterbücher nennen. Vgl. Barbier de Meynard, *le Boustan . . . de Saadi* p. 312, Anm. 14: „Les commentateurs placent vaguement cette ville sur les frontières du Turkestan; je ne la trouve mentionnée chez aucun géographe arabe ou persan“. Wir sind also berechtigt, an der Existenz einer solchen Localität zu zweifeln. *Marg‘*, *Marg* [5]) dagegen findet sich bei Firdausī (مرغ 149, V. 359; 1410, V. 2569)

---

1) زبس در مَرغها دستان سرائی
همه مُرغان شده چنگی و نائی

„Vom vielen Gesang auf den Wiesen — wurden alle Vögel Harfenspieler und Flötenbläser“.

2) Der König *Mobed* von Merv sagt in einem Briefe, in welchem er seinem Schwager gegenüber die eigne Macht hervorhebt: „Hast du vergessen . . . . . die Hiebe der berühmten, gepriesenen flinken Reiter von Merv (مرغزی)“.

3) Vgl. diese Ztschr. 45, p. 620. Ausser den dort angeführten Stellen finde ich سگزی noch in folgenden Versen des Šāhnāme: 407, V. 401; 952, V. 1445; 980, V. 340; 1693, V. 3471—72.

4) Die beiden letzten Hinweise verdanke ich Prof. Hübschmann (briefl. Mittheilung vom 22. Jan. 1894).

5) Vgl. Patkanow, Армянская Географія VII. вѣка (Petersburg 1877) p. 75, Anm. 4.

und bei Sebēos p. 67 ed. Patkanow: Մարգն Մարգռուտ „*Marg* und *Margrot*, letzteres = مرورود z. B. Fird. 559, V. 674 und Մարւխռուտ *Marwirot* bei Lazar Pharbezi p. 233 (ed. Ven. 1873).

Die Stadt *Merv* wird in „Wīs ō Rāmīn" häufig مرو شاهجان genannt (z. B. 60, 3 v. u.; 109, 9; 119, 3 v. u.; 141, 11, 13; 194, 3 etc.), daneben auch مرو گزین (392, 3 u. 6 v. u.). Die im *Jātkār-ī-Zarērān* (vgl. Geiger's Uebersetzung Anm. 14) vorkommende Form „Murv-i-Zartuštān" musste seit der Herrschaft des Islam's natürlich in Wegfall kommen.

19) واشام *velum* 205, 3 v. u., واشامه 311, 3 v. u.; 340, 4; 356, 1. — Armen. [pehlw.] վարշամակ *σουδάριον*, *σημικίνθιον*, *κίδαρις*, *κάλυμμα*, diese Ztschr. 35, p. 662.

Zur Bharata-Sage,

māyā und *amāya.*

Von

P. v. Bradke.

Ernst Leumann bespricht in dem Aufsatz über „Die Bharata-Sage" auch den Ślōka AitBr. 8, 23, 6 = ŚatBr. 13, 5, 4, 12 (= BhāgP. 9, 17, 27 resp. 9, 20, 27), oben auf S. 80f. (cf. 82[1]). Die Gāthā in den Brāhmaṇa berichten, dass u. A. König Bharata bestimmte grosse Opfer dargebracht und, „als er so 133 Pferde geopfert hatte, die anderen Könige bemeistert habe, *amāyān māyavattaraḥ*" [1]). Ein weiterer Vers, der im AitBr. diesem unmittelbar folgt, besagt dann, dass weder frühere noch spätere Menschen Bharatas Grossthat erreicht haben, sowenig der Sterbliche den Himmel mit den Händen greifen kann. Dem letzteren Ślōka ist, wie Leumann annimmt, der erste Vers eines Citates im BhāgPur. (5, 13, 26 resp. 5, 14, 41) nachgebildet. Es handelt von dem königlichen Riṣi Bharata, der sich, als weiser Brahmane wiedergeboren, thöricht gestellt hat; Leumann giebt den Vers [2]) so wieder: „Dem Wege Bharatas folgt Keiner, So wie die Mücke nicht dem Greif". „Mag der Wortlaut auch verschieden sein, Gedanke und Vergleich sind durchaus ähnlich und beziehen sich anscheinend auf dieselbe Thatsache". Schwierigkeit machen einige Unklarheiten der Brāhmaṇastelle. Namentlich sei die Anspielung, welche im Pāda *amāyān māyavattaraḥ* liege, nicht recht deutlich; Leumann giebt ihn mit den Worten wieder: „(da überwand Bharata) die listenlosen Könige, der listenreichere". Jedenfalls aber zeige der weitere Vers, „dass es jene Ueberwindung der Listenlosen und nicht das ungewöhnliche Opferverdienst des Königs ist, was als „sein grosses Werk" oder,

---

1) *trayastriṃśacchataṃ rājā aśvān baddhvāya mēdhiān* | *Dāuḥṣantir aty agād rājñō amāyān māyavattaraḥ* ‖ ist im AitBr. z. l. Zu *māyavattaraḥ* vgl. die Aufrechtische Ausgabe S. 445. 402; die von Leumann, S. 80[7], geforderte Lesung *amāyān mā°* anstatt *māyām mā°* wird auch durch das Metrum verlangt, und der Vers ist damit in Ordnung. Das ŚatBr. liest im 3. Pāda *Śāudyumnir aty aṣṭhād anyān.*

2) Auf S. 79, vgl. dazu 81[4].

wie das BhāgPur. 5, 13, 26 sage, als „sein Weg" gepriesen werde, auf dem er keinen Nachfolger hat." Der Zusammenhang ergebe das zu deutlich, als dass man sich durch die fast wörtliche Wiederholung dieses Verses in ŚatBr. 13, 5, 4, 23 beirren lassen dürfe. Hier könne eine andere Beziehung vorliegen; der Vers folgt als vierter unmittelbar auf den zweiten, und der dritte Vers, auf den er sich beziehe, sei im Text übergangen. Die Sage von dem weisen Thoren *Bharata* habe mit der vom listenreichen Opferkönig freilich nur den Namen der Hauptperson gemein, und auch im Wesentlichen des Inhaltes lassen sich die beiden Sagen einander nicht nahe rücken, solange der Pāda *amāyān māyavattaraḥ* nicht sicher gedeutet sei; doch haben wir in der älteren Volkspoesie eine dritte *Bharata*-Erzählung, deren Held ein kluger Knabe oder Bauer ist. Diese Thatsache lege die Annahme nahe, dass „alle drei Personen nur dem Farbenspectrum ähnliche Zerlegungen derselben Lichtgestalt seien, die dem einen Stande so, dem andern anders erscheinen musste; Klugheit sei ihr Wesen, das sich auch im vedischen Abbild wiederspiegele, mag nun die bewusste Stelle vom „Listenreicheren" sich auf rein sacrale Phantasien beziehen oder nicht."

Ich möchte glauben, dass Leumann, auch mit dieser Einschränkung, die Bedeutung der Worte *amāyān māyavattaraḥ* überschätzt. *māyā́* bezeichnet das ausserordentliche Können und vorzüglich die besonderen Künste, welche über das Regelmässige und Natürliche hinausgreifen [1]); die grössere *māyā́* wird der geringeren Herr, macht sie zunichte, raubt sie ihrem Besitzer und bewirkt dessen Ohnmacht. Indra überwindet im Rigveda seinen Feind öfter *māyā́bhir māyínam* 1, 11, 7. 51, 5. 5, 30, 6. 10, 147, 2. In der TS. 6, 5, 1, 1 f. lesen wir, dass Indra wider Vṛtra seinen Donnerkeil erhob und dieser davor erschrak und ihn bat nicht zuzuschlagen, er wolle ihm dafür die in ihm wohnende Kraft geben; und er reichte ihm den Ukthya Graha dar. Ebenso beim zweiten Mal. Als Indra zum dritten Mal den Keil erhob, redete Viṣṇu ihm zu, loszuschlagen; Vṛtra bittet wieder um Schonung, und bietet und giebt ihm die in ihm wohnende Kraft, den Ukthya Graha zum dritten Mal. So ist Vṛtra *nírmāya* geworden, und Indra erschlägt ihn, nachdem er ihm seine *māyā́*, das O p f e r [2]) abgelistet hat. Wenn der Ukthya Graha geschöpft wird, so gewinnt damit der Yajamāna die Kraft seines Rivalen etc. etc. *yajñásya māyáyā* finden wir im TBr. 3, 10, 8, 2. Im Hymnus ṚV. 10, 124, V. 5 heisst es, dass die Asura *nírmāyās* geworden sind, d. h. die ihnen eigenthümliche

1) Vgl. auch *yuddhḗna — māyayā* AitBr. 6, 36, 1. Kampf und der listige Anschlag sind die Mittel des Krieges, die List für den Klugen; je jünger die Kultur, um so grösser in der Regel das Staunen über den anschlägigen Kopf, den πολύμητις und πολυμήχανος ἀνήρ.

2) *yajñó hí tásya māyā́sīt.*

Kraft und damit ihre Macht verloren haben, und zwar augenscheinlich durch den Verlust des Opfers [1]). Im Liede 10, 73 geht Indra mit seinen *māyā́s* [2]) auf den Dasyu los (V. 5), macht den Dāsa *vímāya* und erschlägt ihn (V. 7): mit seinen überlegenen Künsten und seinem gewaltigen Können nimmt er dem Gegner gleichsam dessen Künste und Können ab, ihm gegenüber vermag dieser nichts. Hierher gehört auch R̥V. 3, 34, 6, wo „sie die vielen grossen wohlgethanen Thaten des grossen Indra rühmen: [mit Hülfe der Opferstätte und durch sie =] mit dem Opfer hat er die Falschen zermalmt, mit den wunderbaren Kräften die Dasyu, der Gott erzeigte sich als ihnen überlegen. (7) Durch Kampf hat Indra mächtig freien Raum geschaffen" etc. [3]). Das Bild muthet uns heute fremdartig an; doch sind Härten dieser Art im Veda nicht selten. Schon das PW., s. 1. *vr̥jána*, scheint das Wort an unserer Stelle so aufzufassen; und wir brauchen darin weder mit Geldner, in Pischel-Geldner's Ved. Stud. I, 141, ein Fangnetz zu sehen, mit dem Indra die Hinterlistigen zerquetscht, noch *vr̥jánēna* mit Bergaigne, Rel. Véd. III, 82, in *vr̥jinḗna* zn ändern. Im 3. Verse unseres Hymnus vernichtet Indra die *māyā́s* (vgl. 1, 32, 4) und *várpāṃsi* der *māyínas* als *várpaṇīti* [4]); und im 1. V. überwindet er den Dāsa mit Hülfe der Loblieder (*arkā́is*), vgl. *bráhmajūtas* c. Der Glaube an die Kraft von Lied und Opfer ist dem vedischen Inder ja vertraut genug; vgl. z. B. gleich 3, 32, 12 f. In den Versen R̥V. 3, 34, 6 f. wird unter den Grossthaten des grossen Gottes besonders gerühmt, dass er sich dem Gegner und dessen Künsten mit Opfer und *māyā́s* als überlegen erwiesen hat, wobei wir nach dem Gesagten werden annehmen dürfen, dass die *māyā́s* wenigstens zum grossen Theil im Opfer bestanden haben oder durch das Opfer bedingt waren; und den *māyā́s* steht hier ähnlich wie in AitBr. 6, 36, 1 [5]) der Kampf gegenüber. Betrachten wir nun den Vers AitBr. 8, 23, 6 = ŚatBr. 13, 5, 4, 12 im Zusammenhang mit diesen Stellen, so ergiebt sich daraus die Auffassung der Worte *amāyān māyavattaraḥ*, wie ich glaube, fast von selbst. Die Grossthat König Bharatas [6]) besteht wie die Indras in der Ueberwältigung seiner Rivalen durch die überlegene Anschlägigkeit, das überlegene Können, womit der *māyavattaraḥ* die Gegner *amāyān*, d. h. womit er deren Anschläge und Können zunichte machte und weite Herrschaft gewann. Dass aber König Bharata den landes-

1) Vgl. meine Schrift über „Dyāus Asura", S. 97 ff., und Oldenberg. ZDMG. 39, 68 ff.

2) *ábhiḥ* (gegen den Pada-P.) ist mit *māyā́(-bhiḥ)* zu verbinden; vgl. Ludwig N. 642 und Bd. V.

3) *vr̥jánēna vr̥jinánt sám pipēṣa māyā́bhir dásyūm̐r abhíbhūtyōjāḥ* | *yudhéndrō mahnā́ várivaś cakāra dēvébhyaḥ sátpatiś carṣaṇiprā́ḥ* |

4) *prá māyínām amināď várpaṇītiḥ* |

5) Vgl. oben S. 499[1].

6) AitBr. 8, 23, 7 = ŚBr. 13, 5, 4, 14, s. o. S. 498.

kundigen Erfolg seines Geschlechtes gehabt[1]), dass er unerreichten und unerreichbaren Ruhm gewonnen[2]) hat, war für jene Ritualtheoretiker im eigentlichen und tiefsten Grunde das Ergebniss der überlegenen Opferkunde und Opferspende, worin die überlegene Anschlägigkeit (πολυμηχανίη) und die daraus resultirende Kraft und Macht wesentlich einbegriffen war. Das zeigt auch der Zusammenhang des Śloka[3]) und der Ślōken, die von Opfer und Opferlohn reden, zeigt der weitere Zusammenhang in den Brāhmaṇa. der dieselben Dinge behandelt. Die *māyā* des Königs soll, wenn auch mit anderer Färbung, im Wesentlichen nicht Anderes ausdrücken, als die *vidyā* AitBr. 8, 23, 8. 9, vgl. dazu z. B. 8, 11, 4. 9 f. Der Priester giebt das Wissen und damit das überlegene Können, die Kraft und den Erfolg, in seiner Macht steht es sie auch wieder zu nehmen; und dann verliert der König das *vīryam* und *śukram* (vgl. dazu *indriyam* — *vīryam* z. B. TS. 6, 5, 1, 2 f., s. o. S. 499), und dazu Reich und Leben, wie das betrübliche Beispiel des Atyarāti Jānaṃtapi AitBr. 8, 23, 10 f. lehrt, vgl. AitBr. 8, 15.

So ist die *māyā* in unserer Gāthā ein mehr decorativer Mittelbegriff. Ausgangspunkt der Legende ist augenscheinlich der unerreichte Ruhm Bharatas und seines Geschlechtes, welcher im Sinne der altindischen Ritualtheologen nur auf das Opfer zurückgeführt werden konnte; in ihm, in seiner Kunde und Uebung sind ja alle Künste und alles Können beschlossen. Und damit stimmt die Legende von Śatānīka Sātrājita überein, deren Ausgang derselbe Vers vom Ruhme des Bharata-Geschlechtes mit geringen Abweichungen bildet, ŚatBr. 13, 5, 4, 19—23 (vgl. AitBr. 8, 21, 5). Śatānīka vereitelt das Opfer des Kāśi-Königs und bringt sein Opfer dar; dem zweiten Verse folgt als vierter derjenige Vers, welcher die unerreichbare Herrlichkeit der Bharata feiert. Von Śatānīka hätte es ebenso wohl wie von Bharata heissen können, dass er seine Rivalen bemeistert habe *amāyān māyavattaraḥ*, denn er machte ihr Opfer und damit ihre Künste und ihr Können zunichte und erzeigte sich als ihnen überlegen; so oder ähnlich mag der ausgefallene dritte Vers auch wohl gelautet haben. Den besprochenen Gāthā in den beiden Brāhmaṇa lässt sich mit Sicherheit entnehmen, dass der Ruhm des Bharata-Geschlechtes als unerreicht, und Könige aus diesem Geschlechte als Muster rechten Opferfürstenthumes galten; wohin auch Anderes weist[4]). Von dem Pferdeopfer eines Bharaterfürsten berichtet augenscheinlich schon

1) *imām vyaṣṭim vy ānaśe yēyaṃ bharatānām*, ŚBr. 13, 5, 4, 11.

2) AitBr. 8, 23, 7 = ŚBr. 13, 5, 4, 14, s. o. S. 498.

3) „Als König Bharata so 133 Pferde geopfert hatte, da ward er der anderen Könige Meister, indem sich deren Künste und Kräfte gegenüber seinen überlegenen Künsten und Kräften als eitel und nichtig erwiesen."

4) Vgl. Oldenberg, Buddha[1], S. 414 f.

der Hymnus ṚV. 3, 53[1]); und eine alte Sage wusste, wie der letzte Pāda der Gāthā in ŚatBr. 13, 5, 4, 21[2]) lehrt, zu erzählen, dass ebenso wie Śatānīka das Opferross der Kāśi, so der Heros Eponymos des Bharatervolkes das der Satvant weggenommen und ihr Opfer vereitelt habe, — südlicher Völkerstämme[3]), mit denen die Bharata öfter in Fehde gelegen zu haben scheinen[4]). Wir werden schwerlich fehl gehen, wenn wir in der Gāthā ŚatBr. 13, 5, 4, 12 = AitBr. 8, 23, 6 die Bezeichnung der überwundenen Rivalen Bharatas als *amāyās* auf solche Vereitelung ihres Opfers beziehen.

Im Wesentlichen haben wir hier mithin 1) die landeskundige unerreichte Herrlichkeit der Bharata, ihrer Fürsten und vor Allem des Heros Eponymos, welche in einem mehrmals vorkommenden Slōka gefeiert wird; 2) Kunde und Sage von grossen Pferdeopfern und der Vereitelung des Opfers ihrer Gegner durch König Bharata und Bharaterkönige, welche im Sinne der Brāhmaṇagelehrten ihre Ueberlegenheit über die Rivalen begründeten. Daneben finden wir in einigen Purāṇa eine Bharata-Legende, die nach Leumann aus der Ueberlieferung der Parivrājaka, der brahmanischen Mönche stammt, von einem König Bharata, der sich, als weiser Brahmane wiedergeboren, thöricht stellt, und einen König über die höchsten Dinge belehrt. In dem Bericht des BhāgPur. sind einige Verse citirt, deren erster besagt, dass kein Fürst dem Wege des königlichen Riṣi Bharata, des Sohnes Ṛṣabhas, zu folgen vermöge, sowenig die Fliege es dem Vogel Garuḍa gleichthun kann; Weib und Kind, Freunde und Reich habe er aufgegeben, um sich Viṣṇu zu weihen. Gemeinsam sind beiden Bharata-Legenden ausser dem Namen die adlige Herkunft und die unerreichbare Herrlichkeit ihres Bharata. Ungeachtet der Verschiedenheit im Vaternamen ist es nicht unmöglich, dass die beiden Bharata Spiegelungen desselben Sagenbildes wären oder präciser ausgedrückt, dass der uralte Eponymos der Bharater, von deren unerreichtem Ruhm gesungen und gesagt und deren Siege und Opfer gefeiert wurden, sich dem Ritualtheoretiker als das unerreichbare Muster eines frommen und siegreichen Opferkönigs, dem Mönche als das eines königlichen Mönches darstellte. Nicht minder möglich und mir, soweit ich sehen kann, wahrscheinlicher ist es aber, dass die Mönchsgestalt des Jaḍa-Bharata[5]), welche den Namen der hochberühmten Bharata

1) Vgl. Ludwig, Der Rigveda III, 172 f. und Hillebrandt im „Festgruss an Otto von Böhtlingk", S. 43.

2) *śatānīkaḥ samantāsu mēdhyam sātrājitō hayam | ādatta yajñaṃ kāśīnāṃ bharataḥ satvatām iva* ‖

3) S. AitBr. 8, 14, 3.

4) Vgl. AitBr. 2, 25, 6, wo mit Oldenberg, Buddha[1] 414[1], wohl *satvatām* zu lesen ist.

5) Der Name *Bharata* kommt ja auch sonst vor; und *Jaḍa-Bharata* könnte ursprünglich nicht mehr als den starren oder den thörichten Bharater bezeichnet haben.

und ihres alten Sagenkönigs trug, nach deren Bilde gemodelt, und jener Śloka von der unerreichbaren Herrlichkeit König Bharatas und seines Geschlechtes ihr angepasst worden ist; dass das BhāgPur. beide Sagen, „deren ursprünglicher Zusammenhang, dessen Verfasser gänzlich unbekannt gewesen ist" [1]), überliefert, würde nicht dagegen sprechen. Vielleicht wird sich das Verhältniss dieser beiden Bharata-Sagen zu einander sicherer beurtheilen lassen, wenn wir sie mit der dritten Bharata-Erzählung vom klugen Knaben oder Bauern, deren Mittheilung uns Leumann in wenn auch entfernte Aussicht stellt, vergleichen können.

1) Leumann, oben S. 82.

Anzeigen.

Zum arischen Theil in Fick's vergleichendem Wörterbuch I, 4. Auflage.

Wh. Stokes schreibt, Academy XL, 340 b, nachdem er eine Reihe von Berichtigungen zum keltischen Theil des Fick'schen Buches gegeben: „I trust that some good Iranian scholar will do for the Zend comparisons what I have here tried to do for the Celtic". Ich will versuchen, dieser Aufforderung nachzukommen, doch dehne ich die Aufgabe auch auf die Vergleichungen aus dem Indischen aus, die ebenfalls zahlreicher Berichtigungen bedürfen: also auf den ganzen zweiten Abschnitt des Buches „Wortschatz der arischen Spracheinheit vor der Spaltung der Arier in Inder und Iranier" [1]). Gegen das Vorhaben an sich wird der Verfasser um so weniger einen Einwand erheben dürfen, als er ja selbst offen einräumt, es möge „sich im arischen Wortschatz hier und da Veraltetes finden" (S. VII). Leider ist das in ausgedehntestem Maasse der Fall. Für's Indische hat Fick Westergaard's Radices, Grassmann's Wörterbuch, das Petersburger Wörterbuch und, wie es scheint, auch Whitney's Wurzeln gebraucht. Es fehlt aber durchaus an der nöthigen Controlle, sowie an der gebotenen Vorsicht in der Benutzung von Wörtern und Formen, die lediglich bei Lexikographen oder Grammatikern bezeugt oder sonst verdächtig sind. Solche Wörter werden gerade so zur Erschliessung arischer Wörter verwerthet, wie die bestbezeugten des Rgveda; ja gelegentlich werden sie sogar für mehrwerthig angesehen; s. 202, 28 f. — Für's Altpersische ist Fick's Quelle die erste Auflage der Spiegel'schen Keilinschriften (1862). Die geringfügige Mühe, die zweite Auflage einzusehen, würde sich reichlich gelohnt haben; so wäre es Fick z. B. erspart geblieben, über den Werth der altiranischen Zischlautszeichen sich — und vermuthlich auch andere — so gründlich zu täuschen. Für die Awestasprache hat er die Glossare von Justi,

1) Nicht eingegangen bin ich auf die im ersten und dritten Theil enthaltenen arischen Wörter.

Geiger (Aogemadaêca) und Haug (Zand-Pahlavi-Glossar) benutzt. Die hier gebotenen Angaben sind fast ausnahmslos ohne jede Prüfung übernommen [1]). Nur hat er die von seinen Gewährsmännern geäusserten Bedenken zumeist unterdrückt; so z. B. zu z. ***frasna*** **258**, ***çnathenti*** **210**, ***dem*** **231**, ***daêvayaṭ*** **232**, ***nâṣâiti*** **272**, ap. ***açariyatâ*** **268**.

Um nicht Missverständnissen die Thüre zu öffnen, habe ich mich im Folgenden der von Fick gewählten Umschreibung bedienen müssen. Hierzu vorerst ein Paar Worte.

Die indischen Wörter hat Fick nach Whitney umgeschrieben (ष durch *ṣ*); die awestischen nach Justi im Handbuch, die altpersischen nach Spiegel in der ersten Auflage der Keilinschriften, nur mit der Abweichung, dass er Spiegels *tr̆* durch *ṭr*, Justi's ***sh*** und ebenso ***sh*** durch *ṣ* wiedergiebt, — letzteres z. B. in ***ânuṣac***, ***ânuṣakhs*** (**166**, **324**); ***â-hiṣakhti*** (so zu l., **324**); ***huṣakhâ*** (**324**, **331**); ***paçu-ṣaçta*** (**325**) [2]), — aber ***zh*** hat er belassen; consequenter Weise hätte es durch *ẓ* ersetzt werden müssen. Es ist nun ganz unzweifelhaft, dass Fick den wahren Werth der altiranischen Zischlautzeichen nicht kennt. So kommt es, dass er dann, wenn er das Zand-Pahlavi-Glossar benutzt, wo für Justi's ***s*** vielmehr ***sh*** erscheint, dies ebenso wie das Justi'sche ***sh*** durch *ṣ* wiedergiebt: ***aoṣtra*** (S. **1**, **160**), ***frātiṣ*** (**260**), ***namra-vâkhṣ*** (**273**), ***vakāuvaroiṣ*** (**308**), ***peretuṣ*** (**252**), „zp. *pāçanuṣ*, aog. *pāçnus*" (**255**) u. ö. [3]). Auf S. XX, 17 f. heisst es: „Bei den Ariern ist die Tenuis der *ç*-Reihe, *ç*, im Sanskrit wie bei den Iraniern unverändert erhalten"; ferner S. **174**, 7 f.: „s. ***âvís*** ‚offenbar' = z. ***âvis*** . . Von ***av*** oder ***â-vid***?"; **194**, 9: „***khṣuis*** (so!) = ***kṣvid-s***"; S. **330**, 30 wird die Frage aufgeworfen: „Wie erklärt sich die Bewahrung von ***s*** im Iranischen?" (nämlich in Aw. ***-se***, ap. ***-sâm*** u. s. w.); und S. **225**, 5 werden s. ***tiraççá*** und z. ***taraççâ*** aus einem ar. ***tiraçk'á*** abgeleitet. Fick ist, wie diese Aushebungen darthun, der Meinung, dass Justi's *ç* und ***s*** und Spiegel's *ç* und ***s*** (der 1. Aufl.) sich mit Whitney's *ç* und ***s*** phonetisch vollkommen decken. Richtig ist aber nur, dass J.'s *ç* dem *ç* von Wh. etymologisch in vielen Fällen entspricht — und gerade darum hat man es eben seiner Zeit mit *ç* umschrieben —, in ebenso

---

1) S. VII schreibt Fick: „Ohne Prüfung nnd Urtheil wollte ich die grammatiscben nnd lexikalischen Ergebnisse nenerer Forscher nicht aufnebmen". Aber die der älteren bat er doeh ancb niebt geprüft. Selbst die von Justi zu grammatischen Zwecken construirten Wörter wurden in den „Wortschatz der arischen Spracheinheit" aufgenommen; z. B. *yâtughna-* **294**, 29; *vadha-* **312**, 17.

2) S. **328** steben freilich nebeneinander *nishaurvaiti* nnd *paçuṣaurva*, **329** *visharezana*, so dass man auf den Verdacht kommen kann, Fick habe in den Fällen, wo er Justi's *sh* durcb *ṣ* giebt, bloss den Punkt über dem *h* übersehen. Es ist das freilich weitaus die Mehrheit.

3) G e i g e r im Aog. bietet für Justi's *ṅh gh*; daher **292**, 32 f. *yavāgha-* (2 Mal), nur dass der Circumflex aufs *a* vorher übertragen wurde.

vielen aber auch dem ind. *s*. Wer ohne eigene Kenntniss der arischen Lautlehre Fick's Wörterbuch benutzt, der beachte wohl, dass *ç* in indischen Wörtern einen (palatalen) *š*-Laut (slavisches *š*), in iranischen dagegen einen (dentalen) *s*-Laut (romanisches *s*) bezeichnet, während ebenda sowohl *s* als *ṣ* unsern *š*-Laut meinen. S. *asti*, z. *açti*, ap. *açtiy*, np. *ast* und gr. *ἐστί*, nhd. *ist* haben von indogermanischer Zeit her den nämlichen *s*-Laut, während s. *muṣṭi*, z. *musti* (und np. *mušt*) von arischer Zeit an einen *š*-Laut enthalten. Wie ein Sprachvergleicher von Beruf diese einfachen Thatsachen ignoriren kann, verstehe ich nicht.

Dann einige Ausstellungen allgemeinerer Art:

1) Ungleichmässigkeit der Wortansätze. Auf S. VIII spricht Fick davon, es müsste in einem Buche wie das vorliegende unter allen Umständen „die Einheit des Planes und seiner Durchführung gewahrt bleiben". Aber diese Einheit vermisse ich in zahlreichen Stücken. Z. B.: Die arischen (als arisch erschlossenen) Nomina sind bald in der Stammform gegeben oder vorausgestellt —, die als solche durch ein nachgesetztes - gekennzeichnet wird —, bald wieder in einer Casusform, gewöhnlich in der des Nom. Sing. Aber von Regelmässigkeit ist keine Rede. **198**, 12 steht *ǵîrá-s*, aber 9 wird dieselbe Form *gáyas* geschrieben. **162**, 5 steht *áçmâ(n)*, **293**, 32 *yavâ*, aber **168**, 34 *aryaman*; s. ferner *athar* **163**, *asan*, *asra* **171**, *glâu* **203**, *gau-han* **201**, *ágru*, *agrú* **161** (aber *a-gru-s* **269**), *çûka* **210**, *çiras*, *çiri*, *çṝ*, *çṝsan* **209** und so in zahlreichen Fällen. Ich muss zu meinem Bedauern gestehen, dass ich selber, trotzdem ich mich schon einigermassen mit arischer Grammatik beschäftigt habe, oft genug nicht weiss, wie Fick das Wort genommen haben will. **171**, 10 wird als arisch aufgeführt „*san*(*t*) f. *satî* seiend; gut". *áçmâ*(*n*) **162**, 5, *pitấ*(*r*) **255**, 26 u. a. lassen vermuthen, dass *san*(*t*) einen Nom. Sing. *san* meint, der durch (*t*) der *t*-Declination zugewiesen werden soll. Aber für *bhânuman*(*t*) **267**, 13 stimmt das doch wohl nicht, denn **200**, 33 steht *gaúmân* (*nt*) und **169**, 3 lesen wir: „*ṛtavan* und *ṛtavan*(*t*)". Zudem würde der ar. Nom. Sing. zu *sant-*, wenigstens nach meiner Anschauung — in Fick's Kopf malt sich die arische Grammatik freilich wesentlich anders —, **sants* lanten müssen, = z. *hãç*; vgl. **184**, 16, wo ar. *kṛnvánts* verzeichnet wird; **193**, 10 freilich steht ar. *kṣanván* und **216**, 12 *záran*; wozu die Gleichung „s. *járan* = gr. *γέρων*". Die Belege, die zu *san*(*t*) u. s. w. gegeben werden, tragen zur Aufhellung nichts bei: „s. *sán satí* = z. *hañṭ* f. *haitî* seiend, gut". Was bedeutet, frage ich also, *san*(*t*)? — **159**, 33 steht: „*auǵiyâs*, *auǵiṣtha-s*". Letzteres ist Nom. Sing. Da nun der z. Nom. Sing. *aojyâo* auf ar. °*yâs* weist, soll wohl, so lässt sich vermuthen, jenes *auǵiyâs* den Nom. vorstellen. Aber **293** haben wir *yaviyas*, *yaviṣtha-s*, **230** *tvákṣîyas*, *tvakṣiṣtha*; **335** *sthaviyân*, *stháviṣtha-s* und **260** *prâians*, *prâiṣtha-s*. Welche Form ist nun die des einheitlichen Plans? — Für's Part. Perf. Act. werden als arisch verzeichnet:

vidvâs **307**, *viçva-vidvâns* **321**, *a-vidvas* **270**, *vavanvân* **313**, *pîpivans* **247**. Da mag man sich denn aussuchen.

Das dem lat. *d* in *istud* entsprechende Suffix erscheint in arischen (erschlossenen) Wörtern bald als *t*, bald als *d*, bald als *ṭ*: *aitát* **158**, *tád* **221**, *yáṭ* **290**. Ebenso das *d* des Abl. Sing., vgl. **180**, wo wir *kásmât*, *kásmâd* und *kasmâṭ* neben einander treffen. Auch das Suffix der 3. Sing. Praet. Act. erscheint in doppelter Form: **238** *adât*, **335** *astât*, **199** *ágât* und *ágâṭ*. Es ist doch nicht üblich (und wohl auch kaum zweckmässig), dasselbe Wort bald in dieser bald in jener Sandhiform anzuführen, etwa das dem gr. τό gleiche S.-Wort als *tád*, *tát*, *táj* und *tác*. Uebrigens weiss ich auch nicht, was ich mir unter ar. *ṭ* (im Auslaut) vorstellen soll. Z. *-ṭ* ist bekanntlich eine Spirans.

Die arischen Acc. Plur. masc. der *i*- und *a*-Stämme erhalten bald den Ausgang *-ins*, *-ans*, bald wieder *-ins*, *āns*: **175**, 31 *imáns*, **180**, 6 *káns*, aber **221**, 10 *tā́ns*; **239**, 25 *dins*, aber **228**, 21 *trī́ns*.

Als pronominaler Loc. Sing. mask. wird **157**, 4 für's Arische *asmí* verzeichnet, ebenso **221**, 12 *tásmi*, **290**, 3 *yásmi*; aber **180**, 8 lautet er *kásmin*, **339**, 18 *svásmin*.

Das Inchoativsuffix wird **169**, 14 mit ar. *k'kh'* oder *sç* (dies mit ?) angesetzt, aber **176**, 14 mit *skh'*, **196**, 36 mit *sk'*, **292**, 17 und **313**, 20 mit *sç* (ohne ?). Das Indische zeigt ja doch überall *cch* und das Iranische überall *ç*!

Wo etymologisch die Verbindung einer tönenden Aspirata mit der Tenuis *t* vorliegt, da setzt Fick für's Arische alle möglichen Lautgruppen an: **235**, 3 f. *dabdhá-s* oder *dhaptá-s*; **237**, 1 *dṛbdhá-s* oder *dṛbhdá-s*; **241**, 9 *drughdá-s* (oder *dhruktá-s*); **233**, 9 *dhuktraí*; **262**, 10 *baddhá-s* (*bhattá-s*); **261**, 20 *buddhas* (und *bhutt-ás* ?); **297**, 35 *ruddhá-s*; **311**, 9 *vazhtâ(r)*; **236**, 30 *dhṛṣtá-s*. Vgl. meine Vorgeschichte der iran. Sprachen, § 52 f.

Weitere Beispiele für solche Ungleichmässigkeiten s. zu **173**, 11; **175**, 21; **197**, 1; 6; **201**, 26; **204**, 14; **212**, 15; **215**, 18; **228**, 4; **233**, 35; **237**, 19; 20 f.; **254**, 14; **291**, 3; **310**, 4; **325**, 6.

2) Mangel der Accente. Ich habe schon IdgF. I, 491, N. darauf hingewiesen, dass mir die Grundsätze, nach denen der Accent — bei arischen und indischen Wörtern — hier gesetzt und dort weggelassen ist, nicht erkennbar sind. **237**, 23 f. wird gesagt: „Die Betonung (der vorausgehenden arischen Wörter) ist nach der ursprünglichen Weise gegeben". Dabei haben von 15 Wörtern 6 gar keinen, 1 falschen Accent (s. zu **206**, 26). Auf Ergänzung muss ich verzichten. Ich werde nur jene Wörter beanstanden, die falsch accentuirt sind.

3) Die Grassmann'schen Resultate der Silbenzählung werden allzu vertrauensvoll acceptirt. So wird z. B. **157**, 8 ein s. *asiá* neben *asyá* aufgeführt, ja es muss sogar zur Erschliessung eines ar. *asiá* dienen. Vgl. aber Lanman, JAOS. X, 338, wo zum Gen.-

Suffix *-sya* mit Recht bemerkt wird: „Vocalization of the *y* .. is a thing of at best doubtful existence“. Von Gleichmässigkeit ist freilich auch hier keine Rede. **173**, 1 f. wird *âçúaçvya* verzeichnet, das sicher *açvia-* (*açviya-*) gesprochen wurde, und daraus auf ein ar. *âçuaçvya-* geschlossen; ja **169**, 9 wird ar. *ṛtvya-* angesetzt, trotzdem die überlieferte S.-Form *ṛtvíya-* lautet. Wenn ich auch nicht mit Pischel überzeugt bin, dass von „einer wissenschaftlichen Metrik des Veda noch gar nichts vorhanden“ ist, so bin ich doch der Meinung, Fick hätte besser gethan, auf die metrischen Ergebnisse völlig zu verzichten und alle indischen Wörter so zu geben, wie sie überliefert sind. Dann würde jedenfalls Niemand irregeführt werden. Wer S. **211**, 3 ff. liest, ohne eigene genauere Kenntniss des Aind., wird an der Existenz eines s. *çráyiṣṭha-* nicht zweifeln können. S. auch **275**, 25: ved. *nấras* neben *náras*.

4) Fick verkennt das Verhältniss, das zwischen dem älteren (Gatha-) und dem jüngeren Dialect des Awesta bezüglich der auslautenden Vocale besteht. Auf S. **157** wird unter ar. *útra*, *útrâ* und hinter s. *útra*, *útrâ* verzeichnet: „z. *athra*, *athrâ*“. Das muss die Meinung erwecken, dass *athra* dem ai. *útra*, aber *athrâ* dem ai. *útrâ* entspreche. Und das ist jedenfalls auch Fick's Meinung, vgl. **245**, 31, 33, wo doch nur wegen gAw. *dâmâ* (Z. 36) die ar. und ind. Form mit *dhấmâ* angeführt wird. Die Meinung ist aber irrig; *athrâ* ist die Form des Gatha's, in welcher jeder beliebige Vocal am Wortende lang geschrieben wurde; s. ZDMG. XLVIII, 143 (zu § 26). Die Anführung von *ahmî* neben *ahmi* (S. **171**) u. s. w. hat keinen Zweck.

5) Ueber einige in arischen (erschlossenen) Wörtern auftretende Lautzeichen bin ich mir nicht im klaren. Für das im Auslaut erscheinende *ṭ*, das mit *d* und *t* wechselt, wurde das schon oben bemerkt. Ebenso dunkel sind mir *ĭ* und *ŭ*. Ersteres findet sich z. B. in ar. *iṣĭrá-s* **176**, 9, aber *sthávira-s* **335**, 36, *rudhirá-s* **298**, 16 haben *i*; ferner *kravĭ́s* **191**, 6 (s. aber *barzhis* **262**, 24); *ĭnakṣ* **175**, 23: *kĭryátai* **184**, 32 (s. aber *mriyátai* **284**, 16); *k'akrĭraí* **184**, 27 (s. aber *babhrirái* **265**, 20); *k'ṣaitrĭyá-s* **192**, 22 (s. aber *kṣatriya-s* **192**, 3); *çnatha-*, *çnathĭ-* **210**, 7 (aber *çama-*, *çami* **207**, 15); *gĭnâ* **196**, 12; *arĭtra-m* **169**, 33; letzteres in *pŭrás* **256**, 4, aber nicht etwa auch in *purấ* und *purú-s* **252**, 14, s. auch *tiras* **225**, 1; ferner in *drávŭna-m* und *drávŭnas* **241**, 22, wo das Indische *i* (*dráviṇas*) gegenüberstellt; *krŭvis* **191**, 18 (wozu s. *krívir-dat*); **327**, 11 heisst es: „*sĭmáṭ* = *sŭmáṭ* = *smáṭ*“; **337**, 21 „*sphĭráti* : *sphŭráti*“. Vgl. auch IdgF. III, 14, No. 1. — Da Fick in arischen Wörtern *z* als Zeichen für den tönenden palatalen (mit *ç* correspondirenden) *ś*-Laut verwendet, so musste er zur Bezeichnung des tönenden *s*-Lauts nach einem andern Zeichen suchen und er wählte *ſ* (langes *s*). Dafür steht das Zeichen z. B. in *maſga-n*, *miyáſ-dha-s*, *raſga-* u. a. m. Es scheint nun aber, dass Fick dasselbe Zeichen auch als Ausdruck für den tönenden *ś*-Laut verwendet.

Dass ein idg. tonloser *s*-Laut nach *i, u, r* im Arischen zum *š*-Laut wird, erkennt ja Fick durch Ansätze wie *muṣti-*, *muṣka-* selber an. Entsprechendes gilt doch aber auch für den tönenden Laut, und ai. *mîḍhá-*, z. *mîzhda-* weisen mit Sicherheit auf einen arischen tönenden *š*-Laut hin. Aber Fick giebt als arisches Wort *mifdhá-s* **289**, 5, ebenso *mṛfdhîká-m* **286**, 16, *krufda* **191**, 24 u. s. f. Ist das *f* in solchen Fällen bloss Druckfehler? Auf ein Dutzend mehr kommt es ja freilich nicht an; s. unten.

Ich gehe nunmehr zu den Einzelheiten über, die ich zu beanstanden habe [1]). Auf Ergänzungen verzichte ich, ebenso unterlasse ich es, auf die Vergleichungen mit nichtarischen Wörtern einzugehen [2]). Die Verweisungen — auch auf die Neuausgabe des Awesta — werden, hoff ich, auch dem Kenner der arischen Grammatik von Nutzen sein.

157, 4 f., 8 f.: Ar. *ayáus*, *aibhís*; s. *ayós*, *ebhís*. Wegen des auslautenden *s* arischer und indischer Wörter hinter *i*-, *u*-Vocalen, Diphthongen, *r*-Lauten und *k* verweise ich ein für alle Mal auf ZDMG. XLVIII, 146. Das dem ar. *aibhís*, s. *ebhís* entsprechende z. *aêibis* hat zwar bei Fick auch *s*, aber Fick's *s* altiranischer Wörter bezeichnet ja eben einen *š*-Laut; s. oben. — 9: streiche *dyâ*. — Die normale Form des IPl. ist *âbhís*, nicht *ấbhis*. — 27 ff.: Die ar. Formen *iánti*, *ián*, *iántas*, *iántu* sind ohne Gewähr; s. IdgF. III, 36, No. Die 3. Sing. Med. *ayata* ist wohl nach s. *ayata* (**158**, 1) angesetzt. Wo aber steht die Form? Ich kenne nur *âyata*.

158, 2: Z. *ayênî* (so!) und *aênî* sind nicht etwa identisch. Ersteres entspricht dem s. *áyâni*, während *aênî* nur als eine Neubildung zu **aêmi* (= ai. *émi*) nach dem Muster *barâmi* : *barâni* angesehen werden kann. — 3: Z. *ayaṅhâ* ist Instr. Sing. zu *ayas-* „Eisen", also hier zu streichen. — 4: Z. *ayâo* ist zu streichen; s. KZ. XXIX, 561. — Die Schreibung ap. *aïsa* stammt aus Spiegel's Keilinschriften, 1. Aufl.; das *ĭ* hat gar keinen Sinn. Die 2. Aufl. hat *âisha*. — 17: Z. *frayaêrê* beruht auf einer verfehlten Korrectur Geiger's im Aog.; zu lesen *frayairê*. — 30: Ein z. *ithya* „vergänglich" existirt nicht, und wenn es existirte, würde „unverg." **anithya-* lauten müssen. Zu z. *âithya-* s. Zimmer, aind. Leben 154, Note. — 33: S. *âiṣámas* (so!) bedeutet "heuer", Adv., nicht „heurig". Derselbe Fehler auch **327**, 21.

159, 9: „z. *aêtavañt* so viel". Das *ñt* in diesem und den entsprechenden übrigen Fällen ist aus Justi herübergenommen. Es wäre Zeit, den Zopf einmal abzuthun. *ñt* ist eine schlechthin un-

1) Ich verwahre mich übrigens ausdrücklich gegen die Auffassung, dass ich alles für richtig halte, was ich unbeanstandet gelassen habe.

2) Obwohl auch hierhei vieles auszusetzen ist. So zu **167**, 30, wo arm. *amis* 'Monat' mit *mis* 'Fleisch' verwechselt; **197**, 9, wo die Gleichungen lat. *vênî* = s. *jagmé*, *vênere* = s. *jagmiré* (s. IdgF. III, 45) aufgestellt werden, und sonst.

mögliche Lautverbindung. Zu schreiben war °*n̄t*. — 31: Dem s. *ójasvant* wird z. *aojôn̄hvan̄t* gegenübergestellt, aber dem s. *apnasvant* z. *afnan̄han̄t* (**174**, 5). Richtig war, in solchen Fällen °*an̄hvant-* zu schreiben, jedenfalls aber gleichmässig. — 35: „s. *ójîyām̄s* (so!), *ójîyas*". Was hat es für einen Zweck, den Comparativ mit °*yam̄s* anzusetzen? Die Casus bilden sich nur aus °*yâm̄s* und °*yas*. Der Voc. Sing. *ójîyan* ist doch ganz jung. So auch **172**, 29.

160, 2: s. *ojodá* ist Stamm, z. *aogazdâo* Nom., welchem s. *ojodấs* entspricht. Ebenso **317**, 26 f. — 6: Wegen s. *olla* s. IdgF. III, 185. — 33: Das Wort z. *an̄ku-paçmana* ist von der Neuausgabe (Yt. 17, 10: *an̄kupaêçemnâo*) beseitigt. — 37: Z. *âka* 'offenbar' existirt nicht; s. KZ. XXVII, 577.

161, 1: (Ar.) „*ak'ṣi* n. 'Auge'". Das ar. *k'ṣ* soll nach S. XXVIII auf idg. *kj* zurückgehen, s. S. 13, wo idg. *okjí* n. verzeichnet wird. Jedenfalls hätte neben *kj* = s. *kṣ*, gr. *κτ* und z. *khṣ* auch ein *çj* angenommen werden müssen, das s. *kṣ*, aber z. *ṣ* ist. Und mit *çj* war auch das Wort für 'Auge' anzusetzen, wie z. *aṣi* zeigt. Die **160**, 36 gegebene Etymologie ist falsch; s. BB. XVIII, 226. Auch kann s. *akṣí* nicht auf ein Thema *ákṣi* bezogen werden, s. BB. XV, 37. — Auf S. XXVIII f. spricht Fick sein Bedauern darüber aus, dass er „Hübschmann's wohlbegründete Unterscheidung von innerem *ks* und *çs*, *sk* und *sç* . .[1]) für den ersten, ursprachlichen Theil seiner Arbeit noch nicht befolgt habe". Es ist, füge ich hinzu, auch im zweiten, arischen Theil noch nicht geschehen; vgl. noch unter (ar.) *kákṣa-s*, *k'akṣa-*, *makṣû*, *kṣúdh*. — 18 ff.: Eine andere Etymologie von *agru-* ist **269**, 20 f. gegeben. — 32: Für s. *çn* erscheint im z. regelmässig *ṣn*. Also ist z. *aṣnaoiti* genau gleich s. *açnóti*. S. *akṣṇóti* hat auch eine ganz andere Bedeutung ('verstümmeln').

162, 3: An ap. *açan̄bâra* (so!) 'Schleudersteinträger' glaubt Spiegel selber längst nicht mehr; s. ZDMG. XXXVI, 133.

163, 13: s. *áhati* 'fügt, rüstet' existirt nicht; vgl. ZDMG. XXV, 234 ff. — 19: Zu s. *âttha* u. s. w. s. KZ. XXX, 323; BB. XV, 187. — 36: In z. *adhka* ist *dhk* nichts anderes als ar. *tk*. Fick's Bemerkung erweckt fast den Eindruck, als ob er das z. *dh* für eine Aspirata hält. Vgl. auch **271**, 20 f. die jedenfalls nicht sehr geschickte Erklärung zu z. *zh*. — 39: Np. *âteš* ist gelehrtes Wort; s. Horn, Grundriss d. np. Etym. 3. Uebrigens stimmen ar. *athar* und z. *âtar* nicht zusammen; jenes wäre z. *athar*!

164, 35: Z. *afç* kann nicht zu s. *apsas* gestellt werden; denn s. *ps* ist z. *fṣ*.

166, 13 f.: Wenn Fick die Etymologie von s. *ânuṣák* „nach

1) Der betr. Aufsatz wurde 1876 veröffentlicht, KZ. XXIII, 385 ff.; s. ferner ZDMG. XXXVIII, 428 f. (1884).

BB. [1]) von *anu-sañj*" billigt, dann ist doch z. *ânuṣac* (richtig *ânush*⁰) wegen des *c* nicht am Platze. S. übrigens **324**, wo die Wörter mit anderer Etymologie wiederkehren.

167, 36: s. *amíthâ* und ap. *amutha* sind einander keineswegs lautlich gleich; vgl. BB. XIV, 244.

168, 7 f.: Der Artikel ist schon **158**, 15 f. erledigt.

169, 13: Wegen des germ. *rinnan*, das doch nur ar. *rinv*⁰ sein kann, s. BB. XV, 231.

170, 7: Ein s. *arghâ* f. wird im PW. nicht aufgeführt. — 11: s. *artha-* ist in älterer Zeit n., ebenso z. *aretha-*. — 35 f.: Die 2. Sg. Praet. ist nur mit *î* anzusetzen, also *âsîs*; vgl. dazu jetzt meine Studien II, 63 ff. und J. Schmidt, Festgruss an R. v. Roth 179. — Ar. *san* = s. *san*, z. *hen* ist doch Praet. und nicht Conj., welcher nur *asan* lautet; ar. *san* ist genau dieselbe Form wie *gman* **196**, 32.

171, 19: Das ar. Präsens ist *asyati* 'wirft', wie s. *ásyati* und z. *aṅhimanayâo* Y. 57, 28 (so!) zeigen. Z. *aṅhaṭ* ist für die Existenz eines ar. *asat* nicht beweisend. — 26: Ein z. *asta* kann nicht mit s. *asta* identificirt werden. Uebrigens bedeutet *asta-* (Yt. 19, 46) auch nicht 'Geschoss'. — 30: Das ap. Wort ist *anahita* zu lesen; s. mein Handbuch S. 6, Note. — 35: Z. *ahura mazdâo* ist ein Unding, insofern *ah*⁰ eine Stammform, *ma*⁰ einen NS. darstellt; entweder *ahura- mazdāh-* oder *ahurō mazdâo*. — 37: Was bedeutet „*astha(n)*"? Ein NSg. *astha* — vgl. **314**, 25 — existirt jedenfalls nicht. — 39: „z. *açti* 'Gast' = s. *átithi* (nach Bartholomae)." Aber welche lautlichen und begrifflichen Beziehungen soll das Wort zu *asthi* 'Knochen' haben, unter dem es eingestellt ist?

172, 29: Z. *açista-* 'schnellst' giebt es nicht; s. BB. XII, 99; XIII, 88.

173, 7 f.: Das Präsens s. *ấpati* ist unbelegt. — Z. *apāiti* ist zu streichen; NA., V. 4, 54 hat *apāithis*. — Wie man z. *āyaptamit* s. *āpnóti* verknüpfen soll, sehe ich nicht ein; ich verstehe es nur als Ableitung aus *yap-*, das zu *yam-* in nahen Beziehungen steht; vgl. Per Persson, Wurzelerweiterung 49, 67. — 11: *dus-âpa-s.* Aber **233**, 18 lautet das Wort *duf-âpa-s*. — 28 ff.: Wegen des Verhältnisses von s. *âptya-* zu z. *âthwya-* s. IdgF. I, 180.

174, 7 f.: Aus *â-vid* + *s* würde nur s. **âvit* und z. *âviç* hervorgehen können; s. zu **194**, 9. — 15: Str. z. *upâçti*. Die NA. hat *upâstayaêca*, Vp. 9, 3.

175, 4: Justi's Fassung von z. *iyatô* ist höchst unsicher. — 10: Wenn z. *âiniva* Yt. 15, 46 richtig überliefert ist, kann es nur ar. **âniva* vertreten, das wäre ein Nom. Sg. zu *âni-van-*. — 13: z. *ainita-* kann nicht *a-inita-* (= s. *inita-*) getheilt werden, wie schon Haug, ZPGl. 59 gewusst hat. — 16: Wie soll aus *â* + *inv* ar. *ínas* hervorgehen können? — 21 f.: Zu s. *idhmá-*: z.

1) Soll heissen PW.; ebenso **168**, 23.

aêçma- s. IdgF. IV, 123. Die Erklärung „*aêçma* = *â* + *idhma*" steht im Widerspruch zu **181**, 17 f. — 24: z. *ẽnâkhstâ* (so lautet die belegte Form) führt auf ar. *an*⁰, nicht auf *in*⁰ oder *ĭn* (?, S. 508).

176, 1 f.: s. *írâ* und z. *îrem* gehören nicht zusammen. — 5: Das ap. Wort lautet *frâisayam*, aus *fra-ais*⁰. — 8: Die Z.-Wörter sind zu streichen; s. IdgF. V. — 12: Str. ap. *içu*. Weissbach-Bang haben *isunâm*. — 17: (Ar.) „*is*, *îṣ* wünschend, f. Wunsch". Warum erst *s* und dann *ṣ*? Bloss Druckfehler? — 28 f.: Zur Bedeutung und Etymologie von z. *ĭsti* s. BB. XIII, 54; XIV, 9.

177, 12: z. *içvañt* (so zu l.) soll aus ar. *içuvan(t)* hervorgegangen sein. Das verstehe ich nicht. — 15: Die Z.-Wörter *iça* und *hām-iça* (so) sind zu str. Die NA. hat *hām ivāmca*. Yt. 10, 125.

178, 29: Str. z. *upâçti*. S. zu **174**, 15.

179, 6: Str. z. *upaçtâ-bara*. Die NA. hat *upastâ*⁰; Y. 9, 31. — 9: Die überlieferte Z.-Form lautet *ubjyâite* oder *ubaj*⁰.

180, 8: Als ar. Gen. Plur. m. zu *ka-* 'wer' wird *kā'm* geführt, auf Grund des z. *kām*. Aber diese Form ist in der That ein Instr. Sing.; s. ZDMG. XLVIII, 151. Als ar. Gen. Plur. kann nur *kaiṣâm* angesehen werden, = s. *kē'ṣâm*. — 27: z. *caiti* 'wie viel' steht ganz sicher; s. auch *yêiti catica*, Frag. Tahm. 64. — 36: Z. *côithaṭ* u. s. w. mit *th* kann doch nicht ohne Weiteres aus ar. *k'aita*⁰ abgeleitet und mit s. *cétati* gleichgestellt werden. Z. *th* ist ar. *th* und s. *th*. — S. *citté*, die Grundlage des ar. *k'ittaí*, kenne ich nicht. Ist *cité* gemeint?

181, 16 ff.: Der ganze Artikel zu str.; s. IdgF. III, 177 f. — 23 ff.: Vgl. dazu IdgF. I, 491. Zu str. — 34: Das Wort war mit *kaçsas* (s. dazu *vaçsí* **310**, 13) anzusetzen; vgl. oben 510.

182, 3: Phlv. *frākhkart* weist für z. *vourukaṣa* auf eine andere Etymologie, s. BB. VII, 187, KZ. XXVI, 605, Darmesteter, Études I, 50. — 15: Richtig *k'aṣ*⁰; s. zu **181**, 34 und BB. X, 269; IdgF. III, 1. — 33: Ar. „*k'aturs* 'viermal'" wäre im Z. **caturs*!

183, 5: „2. Du. Conj. s. *cániṣṭhat*." Die Form ist weder eine Conj.-Form noch eine 2. Du. Whitney erklärt sie, Wurzeln 44, für „augenscheinlich verdorben"; s. auch Delbrück, Verbum 240. Ich frage: Welchen Zweck hat die Anführung eines derartigen Wortes? — 13: z. *kanuka-* gehört zu s. *kanyâ*, nicht zu *kanûkayántîs*; beachte *ṇ*! — 23: Ap. *kamana* 'treu' lautet bei Spiegel ² *kamna* 'wenig'. — 26 f.: Alles sehr zweifelhaft; s. IdgF. V. — 34 und **184**, 4: s. dazu KZ. XXX, 517.

184, 12: Die citirten S.-Wörter haben wenig Werth. — 21: Ap. *akunaus* ist nicht = z. *kerenaoṭ*; s. mein Handbuch § 313, N. 2. Vgl. auch **244**, 30. — 23 f.: Ap. *parikara*⁰ gehört nicht hierher; s. Darmesteter, Études I, 209 und bal. *čarag* 'beobachten'. — 26 und **185**, 2: Zu z. *garemō.çkarana* s. Horn, Grundriss 163. — 28: Z. *cakhrayô* ist nicht = s. *cakré*, sondern Nom. Plur. — 31: Z. *côreṭ* ist nicht aus *cakhraṭ* entstanden, sondern

entspricht dem s. Aorist *a-kar.* — S. *cakrat*, aus dem auf eine ar. 3. Sg. *cakrát* geschlossen wird, kenne ich nicht. Es ist wohl *cakrán* gemeint. — 33: s. *kriyáte* und z. *kiryêtê* (NA. *kiryêiti*; Yt. 10, 109) sind nicht gleich; ersteres wäre ar. *kriy*°, letzteres *kry*°.

185, 19 f.: Als ar. Mutterform für s. *kṛtvan*, z. *kerethwan* wird *kṛtvans* angeführt. Wie ist das zu verstehen? — 28 f.: Vgl. dazu meine Studien II, 99. *kirnîtan* ist kein np. Wort. — 31: Zu ar. *kárna-s* 'Ohr' s. IdgF. III, 181, No. — 37: Das Präsens zu *kar-* 'gedenken' wird nur intensiv gebildet: s. *carkarmi*, z. *carekeremahî*.

186, 14: Phlv. *karg* 'Henne' kenne ich nicht. — 23: z. *vîkereṭ* gehört zu *kar-* 'machen', zusammen mit den IdgF. III, 194 genannten Wörtern. — 31: Streiche z. *karsta*, dessen *st* ar. *ṣt* vertritt.

187, 17 ff.: Vgl. dazu GGA. 1852, St. 12—14, 134 = Benfey, Kl. Schriften, I, 1, 149. — 31: z. *karstayê* ist aus Justi abgeschrieben; richtig *karstayaê-ca.* — 34: Z. *parakavi* ist kein Wort, vielmehr *paraka-vid*; s. BB. XV, 9, No.

188, 4 ff.: z. *kavâ* gehört zur vorhergehenden Sippe. — 7 ff.: Die iranischen Wörter der Sippe sind alle werthlos. — 26 ff.: Str. die Z.-Wörter *cagemâ, cagvâo, cagedô* und *kaitya.*

189, 15: S. *kiyedhâ* soll einen Dat. *kiye* enthalten, dessen ar. Prototyp *k'iai* als Dat. neben *k'iasya* gesetzt wird. Die Etymologie des PW. ist viel annehmbarer. — Z. *caṭ cahyâ* sollen doch nicht ar. *k'ia*° vertreten? — Z. *cyañghaṭ* wird als Abl. f. bezeichnet. Die Form ist höchst schwierig; s. KZ. XXXIII, 206. — 25, 32: Str. z. *kudô*, das nur in Zusammensetzungen vorkommt, wo *ô* für *a* steht.

190, 2: Zu z. *afrâtaṭ-kuṣis*, das mit s. *kukṣí* nichts zu schaffen hat, s. KZ. XXIV, 412 und IdgF. I, 492. Johansson, IdgF. II, 19, hat sich durch Fick verführen lassen. — 5 f.: Für s. *kumbhá-* und z. *khumba-* wird ein ar. *kumbha-* angesetzt. Fick ist offenbar der Ansicht, dass das vom Indischen her bekannte Hauchentziehungsgesetz schon in arischer Zeit gewirkt habe; daher gegenüber idg. *dhédhô* **72**, 18 ar. *dadhâ* **246**, 1 angesetzt wird. Das z. *khumba-* hätte ihm die Unrichtigkeit dieser Annahme darthun können; vgl. KZ. XXV, 327. — 34 ff.: Z. *karapan-* gehört zu s. *kalpate.* — Z. *khrafçtra-* kann nicht mit s. *akrapiṣṭa* verbunden werden; ar. *pst* wäre z. *fst.* Vielmehr zu s. *áttra-, attrá-*; urspr. „Fleischesser" (in den Gatha's noch von Menschen gebraucht); so schon Haug.

191, 26: Str. z. *khraozhdañt*; NA. hat *khraodaṭ*, 3. Sg.; Y. 46, 11. — Wie man s. *kruḍáti* (mit *ḍ*!) aus *kruddhá* : *krudh* herleiten soll, verstehe ich nicht.

192, 6: Str. z. *aṣayêiti*; s. mein air. Verbum 143, No., Geldner, Studien 143, No. Beachte *ṣ* gegen *khṣ*! — 15: Str. z. *khṣaya.* NA. hat *khṣyô*, zu *φϑίνω*; Y. 31, 20.

193, 2: Str. z. *khṣuçta*, s. ZDMG. XXXVIII, 431. — 11, 19:

Wegen der z. Wörtern mit *ghzh* s. KZ. XXXI, 428 ff.; BB. XVIII, 201 ff. Man lasse sich durch Fick's Darstellung nicht über die grossen Schwierigkeiten hinwegtäuschen. — 22: Dass z. *apakhṣ̂îra-* 'milchlos' bedeute, ist eine höchst unsichere Vermuthung. — 27 f.: NA. hat z. *fraśâupayêiti*; Yt. 8, 33. — Dass z. *akhṣaêna* nicht 'nicht mager' bedeutet, wie auch noch Collitz BB. XVIII, 218 meint, sondern 'dunkel' (blau), steht längst fest; s. ZDMG. XXXVIII, 427. — 35: Es war *çsúdh-* anzusetzen; s. zu **181**, 34.

194, 9: Ar. *kṣvid-s* würde im Z. nur *khṣuiç* ergeben können; s. zu **174**, 8. — 11 ff.: Zum Zahlwort für 6, dessen Lautverhältnisse bei Fick nicht richtig beurtheilt werden, s. IdgF. I, 185. — Die Gleichung s. *ṣaṣṭhá* = z. *khstva* ist falsch; s. meine Vorgeschichte der ir. Spr. § 211.

195, 13: Zu s. *châ'ga-s* u. s. w. s. meine Studien II, 57. — 23: *gudhra* im ZPGl. ist nichts werth; ebenso wenig *dhadhañha* **217**, 9; IdgF. II, 261, No. — 25 ff.: Vgl. hierzu KZ. XXVI, 607; IdgF. III, 103, No.

196, 2, 5: Z. *jaiti* ist nichts werth; s. NA. zu Yt. 18, 3. 4. — 10: Z. *jéni* geht auf ar. *jani-*; vgl. z. *jainis*, np. *zan*. — 16: Z. *gandarewa-* setzt eine ar. Form mit *b* oder *bh* voraus; ZDMG. XLII, 158. — 32: Die normale ar. 3. Sg. zu *agman* steckt meines Erachtens in s. *agan*, nicht in z. *agemaṭ*.

197, 1: Der Nom. Sing. Part. Perf. Act. zu *gam-* wird mit ar. *ģagavá'n* angesetzt; aber zu *ghan-*: *ģaghnvá'n* **203**, 31 und zu *van-* *vavanvân* **313**, 2, zu *san-* *sasanvâs* **325**, 18. Die S.-Formen aber, auf Grund deren doch der Ansatz erfolgt sein wird, gehen überall auf *-anvá'n* aus. Wegen z. *jaghnvâo* s. AF. II, 98. — 6: Ar. *ģagmand-s* 'gekommen'; **174**, 9 hatte das Suffix langen Vocal gehabt: *âsând-s*; ebenso *dadhrând-s* **243**, 31. — 22: Str. z. *jidyâi*. NA. hat *jaidyâi*. — 24: Str. z. *jaêṣemnô*. NA. hat *caêṣ*°; Yt. 19, 93.

198, 1: Zu z. *afrajyamna* s. AF. III, 42. — 6: Str. z. *urvaṭjayaṭ*. NA. hat °*cay*°. — 13: Str. *daêma-jîra* (so!). NA. hat *jîrō.sârô*; Yt. 14, 12. — 21: Soll ar. *gṛ̂* Stammform sein, oder Nom. Sing.? Ich denke, keins von beiden; s. IdgF. I, 183. — 23: Statt *garôibis* hat NA. *garôbis*, das zu einem *s*-Stamm zu stellen ist. — 29: S. *gîrati*; dieselbe Form auch bei Bechtel, Hauptprobleme 163. PW. bemerkt dazu „sehr befremdend". Correct ist doch nur *giráti*. — 35: Str. z. *gara-manṭ*; NA. hat *gramentâm* 'der grimmigen', Y. 9, 28; so schon in meinem Handbuch 223.

199, 12: Unter ar. *ģagṛvi-s* (so, mit *a*; aber s. *jâgṛvi-*) wird z. *jaghâurûm* eingestellt. Unklar. S. KZ. XXIX, 535. — 33: Justi's Etymologie, die *âçitô-[gâtu* mit *âçus* verbindet, ist jedenfalls unrichtig, s. KZ. XXV, 522.

200, 38: S. *góyûti* hat verzweifelt wenig Werth; s. PW.

201, 17 f.: Unter ar. *giri-s* wird s. *girí* und z. *gairi* verzeichnet, mit der Bemerkung „die starke Form wird jünger sein". Wie sollte denn das Wort anders lauten? Jedes s. *ir*, *ur* mit

unursprünglichem ***i***, ***u*** erscheint im Ir. als ***ar***; s. KZ. XXVII, 204 f. — 26 ff.: Die Angaben hier stehen denen **198**, 15 ff. stracks entgegen; s. KZ. XXXII, 378. Das z. *ô* in *jyôtûm* weist keinesfalls auf vorangehendes *v*; s. mein Handbuch § 12.

202, 15: Str. *gerezdûm*; NA. hat *°dîm*. — 21: Z. *uzgerewyâț* Yt. 13, 46 ist keinesfalls Verbalform. — 24 ff.: Die alte Form ist s. *gr̥bhâyáti*, mit *â*; *gr̥bhitá-* ist nicht viel werth, und z. *gerepta* nicht daraus hervorgegangen; s. meine Studien II, Index.

204, 14 ff.: Wegen *jaidyâi* s. **197**, 22, wo das Wort *jidyâi* lautete. Der angestellte Vergleich ist mir nicht ganz verständlich. S. übrigens BB. XV, 234 ff.; RhM. XLIII, 151 ff.

205, 1 ff.: Der Nom. Du. fem. *a*-Stämme hat den Ausgang ar. *-ai*, s. *-e*, z. *-ê*. Uebrigens vermag ich s. *çiprâ-* und z. *çrifa-* nicht zu vereinigen. Ebensowenig z. *çifaț* und s. *çépa-*; z. *f* ist ar. *ph*. — 15: Str. z. *huçaoșya*. NA. hat *his ușayâț*. — 20: Ar. *çk'ánti* ist auf Grund von z. *çcantû* hergestellt; das gehört aber zu *sak'°* **324**, 1. — S. *çákti*, 3. Sg. kenne ich nicht. — 31 ff.: Z. *çîș°* gehört nicht hierher, sondern zu **209**, 14; s. KZ. XXVIII, 36; JSchmidt, Pluralb. 319. Wegen z. *çașathâ* s. meine Studien II, 55.

206, 26: Das ai. Suffix der 1. Plur. *mahe* wird hier auf der letzten Silbe betont: *çâçadmahé* (so!); ebenso *brûmahé* **289**, 31 und ar. *dadhmadhaí* **237**, 22, *yugmadhaí* **293**, 16. Der Irrthum führt, wie es scheint, auf Delbrück, Verbum § 22, zurück, wo es heisst: „*mánâmahe* und *manâmahé* 9, 41, 2 .. *vr̥ṇîmáhe* und *vr̥ṇîmahé* 6, 15, 9; er ist auch auf Whitney, Grammar² § 554, 718, 735 übergegangen. In der That ruht der Accent überall auf dem ***a***; und an den bezeichneten Stellen steht *manâmahé 'ti* = *°mahe íti* und *âvr̥ṇîmáhé 'dha* = *°máhe ádha*! — 30: Im Dhatupatha finden wir (Westergaard, Radices 198): *çân*, *çîçâṁsati* 'acuere'. Fick macht daraus *çan çi-çâmsati* mit der Bedeutung 'stechen'. Bei Spiegel steht *vi çan* 'zerstören'. Fick ändert das in 'tödten, vernichten'. Und nun steht der Verknüpfung nichts mehr im Wege. Vgl. übrigens meine Studien II, 53 f. z. *çâna* ist zu str., s. NA.

207, 4 f.: (ar.) „*çánstâ(r)* Schätzer und part. fut.“, „s. *çaṁstar* Schätzer, auch part. fut.“ Das hätte bei jedem Nom. ag. hinzugefügt werden können. Uebrigens ist die Bedeutung 'Schätzer' rein erfunden, dem lat. *censor* zu Liebe. Nun mag ein phantasiereicher Kopf ein Buch über das „Steuereinschätzungsverfahren bei den Indogermanen“ schreiben. — 19 f.: Die Bedeutung 'verderblich' u. s. w. für z. *çima-* ist sehr fraglich; s. Geldner, Studien I, 167, No. — 29: Das Part. wird *çáyâna-* betont; s. auch eine Zeile vorher. — Statt *pâirê çâiti* hat NA. *pâiriçâitê* (Yt. 19, 1), das kaum als Verbum zu nehmen ist; s. auch KZ. XXXII, 379.

208, 5: Ap. *asariyatâ* (so!) ist nichts werth. — 6: Unter ar. *çitá-s* heisst es: „s. *çûrtá* (besser *çîrtá*?) verletzt . . . S. *çûr-* geht auf die Basis *çaru-*?“ Das verstehe ich nicht. Was ist's denn dann mit dem *ûr* in s. *sphû'rjati* **337**, 29 f.? — 35: NA. *çaêni-kaofa*.

209, 15 ff.: Die Z.-Wörter mit *çẽnh⁰*, *çẽngh⁰* gehören alle zu **207**, 1 ff. — 29: Z. *çâr* kenne ich nur als Verbum.

210, 5: Str. z. *gaosûra*, das sicher nicht 'Lanze' bedeutet.

211, 10: Z. *çrî* 'schön' existirt nicht; das Wort ist Subst. — 13: Str. z. *dûraêçrîka-*, NA. hat *⁰çûka*. — 17 ff.: Das ar. Präsens ist mit *çrnauti* anzusetzen; s. AF. II, 67; IdgF. III, 181. — 24: NA. hat *çrevîm*; BB. XV, 243. — 35: Z. *çraotar* 'Hörer' existirt nicht.

212, 15: NA. hat *çuçruṣemnō*. — Justi's *çuruçruṣemnô* wird hier als Part. Perf., aber 22 als Part. Int. erklärt. Als s. Int. wird *çúçruṣamâṇa-* geführt. Die Form lautet *çuçrûṣ⁰* und ist Desid. Auch **236**, 13 werden Desid. und Intens. verwechselt. — 38: Das Praes. s. *çléṣati* ist erfunden.

214, 11: „ap. *daustar*, np. *dost* Freund". Da muss jeder glauben, dass das ap. und np. Wort denselben Zischlaut haben. **212**, 35 war das np. *sîn* mit *ç* umschrieben; ebenso **280**, 33, 36. — 16: Die ar. Form *zazama* ist jedenfalls als Gegenstück zum gr. *γέγαμεν* aufgestellt. Gegeben hat es sie sicher niemals.

215, 10: Z. *zdi* bedeutet, wie man längst weiss, 'sei'. — 18: Als ar. 1. Sg. Perf. Act. zu *znâ* wird hier *zaznâu*, belegt durch s. *jajñâ'u* (so!) angeführt; aber **238**, 8; **246**, 1 lautet sie *dadâ*, *dadhâ'*, belegt durch s. *dadâu*, *dadhâ'u* (so!). S. oben S. 506 f. — 36: Str. z. *zafra*. NA. hat *zafare*; Yt. 11, 2, 6.

216, 25: Str. z. *frazavaiti*. NA. hat *fravâiti*. — 28: Str. z. *zakhṣathra*. Vgl. Geldner, 3 Yasht 128. — 31: Str. z. *zanva*, das zu s. *hánu* gehört; KZ. XXX, 514.

218, 15: „Ursprünglich: *zhimá*: *zhimá*." Was ist gemeint? — 18: s. *himávan* ist kein Wort. Ist *himávân* Nom. Sg. gemeint. Aber als ar. wird auch *zhimávan* gegeben. — 21: Str. z. *zaranh*. NA. hat *zraçca dâṭ*. — 33: Str. z. *zairina*, das sicher was anderes bedeutet. Das np. *zarîn* wäre z. **zaraêna-*. — 35 f.: S. *harimán-* ist masc.

219, 34: Z. *zevîm* ist nicht = s. *havyâm*; s. IdgF. III, 20, No.

220, 16: „z. *zaçtavaṅt* (so!) = zp. *zaçtavaṭ* (so!)." Welchen Zweck hat die doppelte Anführung des Wortes? S. auch **214**, 8. — 28: Z. *zyô* 'gestern'; s. auch S. 55, 437. Wenn es das Wort gäbe, würde es allerdings so lauten. — 34: „Mit z. *zarezdan* 'Herz' ist vielleicht . . s. *hârdi* n. (aus *harſdi-*?) zu vergleichen". Dann würden wir *zarezhd⁰* haben. Zu s. *hârdi* s. BB. XVII, 119, No.; das Z.-Wort aber ist längst zu den Todten gelegt; NA. hat *zeredâ* = s. *hṛdâ'*.

221, 26: z. *tizhin* ist erfunden; s. KZ. XXXI, 267.

222, 3: Hier wird einmal einer Dhatupatha-Wurzel „unbelegt" hinzugefügt; so auch **228**, 16. Das hätte noch an zahlreichen anderen Orten geschehen sollen; s. zu **206**, 30; **333**, 10. So aber kann die Bemerkung nur zu dem Glauben verleiten, dass die anderen S.-Wörter alle über jeden Zweifel erhaben sind. — 5: S. *tóçate* war der Anführung nicht werth. Mit *tuṣáyati* ist wohl *toṣáyati* ge-

meint; oder *túṣyati*? — 18: „z. *pairi-takhtô* n. sg. m. könnte auch 3. sg. med. sein, vgl. s. *atakta*." Vermuthlich weil Justi 'er läuft' übersetzt! Und *ô*? — 21: Wegen des ap. *takhs* s. meine Studien II, 22. — 34 und **223**, 8: Die Geschichte der famosen np. Wörter *tadsrev* und *thâftan* habe ich schon an anderem Ort beschrieben; IdgF. V.

223, 2: Z. *tafça-* ist nur als (junge) Inchoativbildung zu verstehen; der Aorist wäre *tafṣ*⁰. So auch z. *qafça-* **341**, 8. — 13: z. *tanva* soll = gr. *τανύω* sein. Aber die correcte Lesung ist, wie man längst weiss, *tanava* = s. *tanávâ-ni*. — Z. *fraçtanvanti* gehört zu *sthâ-*, s. BB. XIII, 63. — 36 ff.: Zur Etymologie von z. *thanvare* s. JAOS. XIV, Proc. CXXV. Mit *tan-* hat das Wort nichts zu schaffen; es gehört zu *thanjaya-*, **224**, 6.

224, 9, 11: Z. *tanjista-* ist eine werthlose Variante für *tanc*⁰. Das *g* in np. *tang* vertritt altes *k*. — 33: Bei Grassmann wird der Nom. Plur. Part. *títratas* verzeichnet. Fick benutzt dies zur Bildung eines Nom. Sing. s. *títran* (richtig wäre *títrat* [1])) und einer 3. Sing. ar. *títrati* (richtig und bezeugt ist s. *tilarti*!); und das alles steht ihm so fest, dass er hinzufügt: Im z. *titara-* ist die starke Form für die ältere s. *titra-* eingetreten. — 34: Das ap. Wort ist *viyataraγâma*.

225, 11: Z. *tarôidîti* (so) gehört zu **231**, 10. — 33: Das ar. Präs. *tṛṣati* wird offenbar aus z. *tereçeñti* erschlossen, ohne Rücksicht darauf, dass z. *ereç* unmöglich ar. *ṛṣ* wiedergeben kann. Vgl. IdgF. III, 263.

226, 36: Das ap. Wort ist *tuvam* zu lesen; BB. XIII, 70.

227, 6: Str. z. *thwôi* und *thwê*, die als Nom. Sing. fem. und masc. zu *tva-* **227**, 9 gehören; AF. II, 171, 173. — Z. *thwâ* ist nicht = s. *tuâ*, sondern nur = s. *tvâ*. — 35: NA. hat *taurvaêtôis*.

228, 4: Der s. Nom. Sing. masc. zu *tyád* wird hier mit *syás* verzeichnet: aber zu *etád* mit *eṣá* (**158**, 37) zu *tád* mit *sá* und *sás* (**322**, 18); s. oben 506 f. — 19: z. *terefyât* (NA. *trefy*⁰) bedeutet nicht 'zuwenden', sondern gerade im Gegentheil 'stehlen'; KZ. XXV, 311. — 22: Wegen ar. *tisrás* u. s. w. s. IdgF. I, 490 ff. Ebd. auch zu z. *thwiçra-* **230**, 13. — 34, 37: Z. *thrâyôidyâi* heisst nicht 'verdreifachen', sondern 'schützen', s. **229**, 20 und KZ. XXVII, 250, No.

229, 21: „s. *trâ'-dhvam* beruht auf einfachem, z. *thrâzdûm* auf verdoppeltem *dhâ*". Als Form des sigmatischen Aorists ist mir *thrâzdûm* nach wie vor verständlicher; altir. Verbum 125; Handbuch § 345. — 37 f.: Die Accente sind zu streichen; IdgF. I, 491, No.

230, 1: Z. *tum* bedeutet weder 'das' noch 'den', sondern, wie

---

1) Derselbe grammatische Fehler **231**, 12 (wo s. *didián*; richtig *di diat*), **245**, 4 (wo s. *dárıdhvan*).

längst erkannt ist, 'du'. Ich bin erstaunt, nicht auch z. *yum* 'welchen' zu finden.

231, 2 ff.: Der ganze Artikel ist nichts werth, denn z. *dem*, auf den er sich stützt, ist schlechte Lesart für *dim*; **65**, 15 und **457**, 24 hat Fick noch einen Nom. Sing. *da* 'er' dazu erfunden. — 6: Z. *da*, *ṭ* in *daibiṣ*, *ṭbiṣ* (auch **243**, 5) ist nicht Präfix, sondern Vertreter des *d* in ai. *dviṣ*; Handbuch § 133. — 9 f.: Das ar. *âdîdaim* ist vermuthlich dem z. *dîdhaêm* zu Liebe aufgestellt. Aber z. *-aêm* ist ar. *-ayam*. *-aim* ist unarisch. Im übrigen gehören die sämmtlichen angeführten Z.-Wörter ihrer Bedeutung nach zu s. *dhî-*, wie auch Justi angiebt. — 34: Str. *diṣâ* (s. KZ. XXX, 326) und *diṣyâṭ* (NA. *diçy*°).

233, 10: „z. *dugdâ*". Entweder *dugedâ* (älteres Awesta) oder *dughdha* (jüngeres); *dugdhar-* **74**, 2, **466**, 35 ist auch falsch. — 30: Str. z. *duṣiti*, das s. *duḥkṣiti* wäre; AF. II, 101; Jackson, a hymn 50. — 33: Np. *dôṣ* bedeutet 'gestern abend', nicht 'Abend'. — 35: „z. *dazh dazhaiti*"; aber **240**, 28 „z. *druj druzhaiti*". S. oben 506 f.

234, 17: Hier wird als ar. *dánçtra-s* geführt, wohl wegen des z. *dâçtra*. Es giebt aber doch kein ar. *çt*; s. **162**, 12, **235**, 5, **236**, 21; dagegen freilich wieder **316**, 11. Man weiss eben schliesslich nicht mehr, was Druckfehler — oder Versehen — sind und was nicht. Vgl. IdgF. III, 164, No. — 22: Z. *daçan* n. 'Besitzthum' ist überaus zweifelhaft.

235, 6: Str. z. *daben*; s. KZ. XXX, 528. — 8: Das ar. *dibhaú*, *dibhu* 'trügen' wird offenbar aus z. *divamnem* erschlossen; das bedeutet aber jedenfalls etwas anderes; s. Jackson, a hymn 53; BB. XIV, 13. — 10: Z. *â-debaomâ* ist Nom. Sing.; — *debenaotâ* 2. Plur., s. KZ. XXVIII, 45, 200, 257; BB. XII, 6; — *aipî-dêbâvayaṭ* (so!) ist zu str.; KZ. XXX, 528. — 14: Die arische Grundform zu s. *dipsati* (so!) und z. *diwzhaidyâi* wird mit *dips*° oder *dhips*° angesetzt. Woher dann z. *wzh*? Vgl. AF. I, 3 ff., KZ. XXXI, 434.

236, 7: „Zur Form *dadru-s* vgl. das s. Intensiv *dadṛhi*". Das lautet aber doch *dâdṛhi* (oder allenfalls *dardṛhi*), passt also nicht. — 19: Z. *dareç-ca* kann nicht Nom. Sing. zu *dareç* sein; das wäre *dares-ca*. — 29: Str. z. *dreçvan*; NA. hat *dareṣvan*. — 32: Str. z. *derestâ*, das zu *darç-* oder *dharṣ-* gehört; BB. XV, 13.

237, 1: „(Ar.) *dṛbdhá-s* oder *dṛbhdá-s*". Der zweite Ansatz scheint lediglich aus Rücksicht auf z. *derewda* (NA. *drewda*) erfolgt zu sein. Aber *wd* darin ist nur minderwerthige Variante für *wdh*, wie die besten Hdss. zu Yt. 13, 22 bieten, und das giebt ar. *bdh* wieder. — 4: „*darbha-s* : *dhṛbá-s*". Das verstehe ich nicht. Hat der Accent Einfluss auf die Aspiraten? — 10: Zu l. *dahâka* verderblich. Wegen des überlieferten *dahakâca* s. Handbuch § 69, Anm. 2. — 19: „Ar. *dadấmi*". Aber **245**, 13, 26 wird *dádhâti*, *dádhâmi* betont. S. oben S. 506 f. — 20 f.: (Ar.) „*dadatu* . . . *dadyaṭ*". Gemeint sind wohl *dadâtu*, *dadyâṭ*. Zu *dadmadhaí*

s. S. 515. **245**, 15 wird *dádhmadhai* betont. — 30: Str. z. *dadāç*; NA. *didāç*; BB. XIII, 86; XIV, 24; KZ. XXX, 329. — 31: Str. z. *dazdê*, das zu **245**, 13 f. gehört; AF. I, 12. — 32: Zu der hier gegebenen Erklärung des *th* in z. *dathaiti* u. s. w. vgl. IdgF. III, 30, N.

238, 2: Als ar. 2. Sg. Imp. Aor. Act. zu *dâ-* 'geben' figurirt hier *daidhí*; ebenso **245**, 31 zu *dhâ-* 'setzen' *dhaidhí* (aber mit ?), und **235**, 1 finden wir die 1. Plur. Perf. Act. von *sad-* 'setzen' mit *saīdimá* (beachte ī) verzeichnet. Ich habe den Eindruck, dass diese Ansätze auf missverständlicher Auffassung der Ascoli'schen Lehre, Krit. Studien 286 beruhen. Dem nichtdiphthongischen *e* des Aind. entspricht im Air. immer *az*; s. *miyedha-* : z. *myazda-* (**284**), s. *medhas-* : z. *mazdah-* (**287**) u. s. w. Also ist auch s. *dehí* 'gib' = z. *dazdi* nnd nicht, wie Fick will, = z. *dâidî* (so!), das ar. **dâdhi* wäre; s. *sed*⁰ aber ist z. *hazd*⁰ und nicht etwa got. *sêt*⁰. Man mache sich doch einmal endlich den IdgF. III, 9 f. besprochenen Streitpunkt in all seinen Consequenzen deutlich. — 5: Z. *dā*, in der NA. übrigens *dān*, ist 3. Plur. — 13: Z. *duyê* hat Roth schon vor bald 25 Jahren zu Grabe getragen; NA. hat *dîdraghzhôduyê*, 2. Plur. Med. – 20: „s. *dâtrá* . . . (anch wohl = z. *dathra* n.)". Es giebt ja auch s. *dátra*. — 36 f.: Z. *dânu-s* 'Fluss' gehört meines Erachtens mit ap. *danuvatiy* 'fliesst' zu ai. *dhanvati* 'rinnt'. In z. *kaçu-d*⁰ und *as-d*⁰ bedentet *dânu* 'Korn', zu **247**, 16.

239, 11: Zur Etymologie von z. *duzhdâo* u. s. w. s. ZDMG. XLIII, 665, Note. Zu *dâhista-* 'am meisten g e b e n d' s. Geiger, ostir. Kult. 289; IdgF. I, 311. — 29 ff.: Aus ar. *dizhvâ* lässt sich z. *hizva* auf keinen Fall ableiten; s. IdgF. II, 1 ff., wo viele Nachweise. — 35: „S. *dî-na* n. 'Flug'. Es wird *ḍîna* gemeint sein.

240, 22: Die Bedeutung 'Geier' für s. *dûredṛç-* finde ich im PW. nicht verzeichnet.

241, 8: NA. hat *drujem vanô*.

242, 7: Das ap. Wort für 'lang' hat schwerlich *dranga*, sondern *darga* gelautet. — 17: Str. z. *duyaêca*; NA. *dvaêca*. — 22: Z. *dvaya-* 'zwei' kenne ich nicht; *vaya-* aber ist längst als Gegenstück des s. *ubhaya-* erkannt; s. auch **319**, 21. — 36: Das Z.-Thema ist *daêvô-ṭbiṣ* zu **243**, 1; KZ. XXIX, 575.

243, 13: NA. hat *ṭbiṣvatãm* statt *ṭbaêṣavat*⁰. — 15: Z. *vaêṣanh* gehört nicht hierher; KZ. XXVIII, 202. — 20 ff.: (Ar.) „*dvara-m* n. und *dhvâr* : *dur* f. Thor, Thür". Warum wechselt *d* mit *dh*? Oder ist das eine oder das andere Druckfehler? — S. *durás* Acc. Plur. kommt im RV. 1 Mal, *dúras* einige 20 Male vor. Warum wird die so viel seltenere Form bevorzugt? Ap. *duvarayâ* kann nicht etwa Loc. Sing. eines *â*-Stamms sein; der wäre *-ayâ*.

244, 2: Z. *deretâ* ist 3. Sg. Aor. Med. — 29: Z. *darezhnvañti* gehört nicht hierher; s. meine Studien I, 54, II, 104.

245, 13 f.: Warum ar. *dádhâti*, aber *dadhấtu*? Druckfehler? S. **237**, 19. Entsprechend, aber falsch, betont Fick auch die gleichen

indischen Formen. — 19: „z. *daidyâṭ.*" Wenn damit, wie zu vermuthen, *daidyaṭ* gemeint sein sollte, ist das Wort zu streichen; KZ. XXIX, 292.

246, 1: „(Ar.) Perfect *dadhá'*, pt. *dadhivas* f. *dadhyusî*"; belegt durch „s. *dadhaú*, *dadhâtha*, pt. *dadhyuṣî* f." Das ar. *dadhyuṣî* (so!) stützt sich auf das im PW. III, 901 unter 1 *dhâ-* verzeichnete *dadhyuṣî*, wobei die Stellenangabe R. 2. 16, 20. Fick ist weit entfernt, die Form zu beanstanden; im Gegentheil, er benutzt sie zur Bildung von *dadhivas*, was weder am Ind. noch am Iran. Anhalt hat; *dadhivas — dadhyuṣî* zu *dhâ-* 'setzen' scheinen ihm offenbar ganz correct. Aber das PW. hat schon V, 1523 seine Aufstellung widerrufen. Auch wenn ein s. *dadhivá'n* existirte, so würde doch das Feminin dazu nur *dadhúṣî* lauten können. — 4: Z. *â-daré* (d. i. s. *a-dhur*) wird zu *â-darê* gemacht und dann gleich s. *dhiré* gesetzt!

247, 4: Zu lesen ist *drigu-dâyanh*, ein fem. Adj. in der Bedeutung 'den armen, schwachen nährend'. — 14: Die Betonung ist s. *dadhán*; s. zum ar. Wort.

248, 6: Die z. *pôithwa vehrka* sind jedenfalls keine 'Bockwölfe'; s. ZDMG. XXVIII, 83; Geldner, Studien I, 52 f. — 11: Zum Artikel *pitva-* s. noch BB. XV, 206; J. Schmidt, Pluralbildungen 399 und jetzt auch Geldner, VSt. II, 155 ff. — 25: „*pinaú*: *pinvá-* beruht auf *pîv* in *pîvan*, *pî-piv-aṁs*." Diese Theilung verstehe ich nicht. — 27 f.: NA. hat *uçpaêṣatanãm*. — 39, **249**, 4: Dass die ap. Wörter für 'schreiben' nicht eig. 'einreiben' bedeuten, sollte doch auch dem Nichtiranisten bekannt sein; s. KZ. XXV, 120. Fick's Gewährsmann hat es freilich auch in der zweiten Auflage noch nicht gewusst.

249, 29: An z. *paṣnem* ist nichts auszusetzen. *ṣn* ist ar. *çn*.

250, 2: „z. *paṭ pataiti*". Das ist auch einer von den alten, aber unverwüstlichen Zöpfen, dass man die Zend'wurzeln' statt mit *t* vielmehr mit *ṭ* ansetzt. Und warum? Weil ein arisches Auslauts-*t* im Awesta hinter Vocalen u. s. w. als *ṭ* erscheint. Nach diesem Recept bearbeitet würde das indische Wörterbuch alle 'Wurzeln' auf Aspiraten verlieren, weil ja im Wortauslaut dafür die Tenuis (oder Media) eintritt, ferner die auf *s*, *r* u. s. w. Neben „z. *paṭ pataiti*" steht „ap. *pat* fallen". Aber ai. (ar.) *abharat* ist ja ap. *abara*; also wäre doch *pa* anzusetzen. Man darf nur einmal die Consequenzen ziehen, um den Unfug einzusehen. Aber ich bin überzeugt, der Zopf wird lustig weiter baumeln. — 12: NA. kennt nur *patareta-*.

252, 18: Fick verkennt offenbar, dass z. *par-aos*, *par-avô*, *pourus* und s. *pur-us* gleichwerthig sind; s. Handbuch § 69, Anm. 1.

253, 8: Das Thema ist mit *pairi-aêtar-* anzusetzen; vgl. Jackson, Grammar § 327.

254, 14: Ar. *pask'â*. Aber **225**, 5 steht *tiraç-k'â'*.

255, 12: „z. *pâman* n. Trockenheit; eine Krankheit (Krätze).

Man vergleiche dazu, was bei Justi wirklich steht. S. übrigens Geldner, 3 Yasht 87. — 33: „s. *píbâmi* (*b* für *bh*).“ Unter welchen Umständen wird denn im Ind. intervocalisches *bh* zu *b*? Vgl. IdgF. II, 8 ff.; MSL. VII, 164.

256, 5: „z. *parô* vor (scheint = s. *purás* und *purā́*)“. Z. *-ô* ist nur = s. *-as*.

257, 30 und **287**, 26: Das ap. Wort ist *framânâ* fem.

258, 18: Z. *fraçta* kenne ich nicht. Das ap. Wort (s. auch 26) lese ich *fraçata-*, IdgF. IV, 127, No. — 34: „z. *pereçka* f. Preis (*çk* = *ç*?)“. Das verstehe ich nicht. S. Studien II, 49. — 37: Z. *fraçya* hat die NA. beseitigt.

260, 16 f.: Ar. *prâiṣtha-s* wäre im Z. *frâiṣtô*; vgl. *ṣâiṣtem*. — 23: Z. *frêna* geht auf ar. **prana*; s. Studien I, 76; II, 102. — 35: Was thut z. *pairithna-* an dieser Stelle?

261, 28 f.: Str. z. *bêndva*, das übrigens wahrscheinlich EN. ist.

262, 36: Die Zurückführung von z. *buna-* auf ar. *budhna-* halte ich für unstatthaft; s. Studien II, 94.

263, 13: „(s.) *pura-bhíd* Burgen brechend“. Im PW. steht IV, 841 „*pûrbhíd* Wehren, Burgen brechend“ und IV, 778 „*pura-bhid* m. der Spalter des Pura, Bein. Çiva's H. 10. Sch.“; vgl. dazu *púra-* 11). Fick hat vom erstern die Bedeutung, vom letztern die Wortform genommen. — 23: „z. *biṣ* 'heilend' (aus *bhiṡz*).“ Gemeint ist wohl *bhiṣz*. Aber *biṣ* ist Nom. Sg.; also aus **bhiṣzs*? Es ist doch reine Willkür, ai. *bhiṣaj* = z. *biṣaz-* (in *biṣazyâṭ*) für älter zu halten als z. *biṣ-* und für dessen Grundlage; vgl. ai. *tr̥ṣṇaj-* u. s. w.

265, 4: NA. hat *bayêintê*. — 21: „s. *jabhriré* = z. *bawrare*.“ Es ist also Fick nicht bekannt, dass jedes auslautende z. *e* hinter *r* etymologisch werthlos ist. Z. *-re* gilt ihm einfach = s. *-re*. Z. *bawrare* ist Activform! Derselbe Irrthum auch **238**, 10 zu *dâdhare* (so!), **313**, 3 zu *vaonare*. — 34: Str. z. *beretar; bereta* ist Loc. von *bereti*; WZKM. I, 163; ZDMG. XLVI, 300.

266, 15: Gemeint ist wohl Justi's *beretha*. NA. *berethi*. — 22: Streiche das ganz unsichere z. *bravara*. — 26: Die ar. 3. Plur. Aor. zu *bhavati* wird mit *bhun* gegeben, belegt durch z. *bun*. Eine solche Form ist unarisch. *bun* ist = s. *bhûvan*.

267, 20: Z. *baṅh* ist wirklich des Citirens nicht werth gewesen. s. *bhâs* wäre ja z. *bâoṅh*! NA. hat *baghem*.

268, 2, 5, 8: NA. hat *brâçaṭ*, *brâz*⁰. — 29: Bestbezeugt ist oss. *bärz*, wie aus Hübschmann, oss. Sprache 28 zu entnehmen war.

269, 18: „ap. *akhsatâ* fern zu *akṣata* unverletzt.“ Wie ist das zu verstehen? Woher die Bedeutung 'fern'? Bei Spiegel steht: „so wird das Glück für die fernste Zeit ununterbrochen bleiben“!

271, 36: Str. *fra-nudhy*⁰. Zu lesen ist *fra-budhy*⁰. — 38, **272**, 1: „*nakhturu*, *nakhtru* nächtlich.“ *khtr* ist unmöglich.

272, 1: Dass s. *nag* in *nág jihîte* auf *nagh-* gehe, ist eine durchaus willkürliche Annahme. *nág*, vor Tönenden, sonst *nák*,

ist = lat. *nox*; vgl. BB. XV, 21, JSchmidt, Pluralbild. 256. — 12 ff.: Auf Grund der erst im Epos vorkommenden Futurform *naṅkṣyati* wird ein ar. *nankṣyati* — als einzige Form neben *naçyati* 'verschwindet' — aufgeführt. Warum? Weil bei Justi steht „Fut. Conj. 3. Sg. . . . *nâṣâiti*". Aber was Justi Conj. Fut. nennt, sind doch in der That Conj. des sigm. Aorists; s. auch *vareṣâ* **316**, 9; und zudem stimmen doch auch *âṣ* und *aṅkṣ* durchaus nicht. — 28 f.: Str. *nâṣant*, *nâṣemna*, *nâṣê* und *naṣita* (so!).

273, 1: (Ar.) „*napâ* m." Was ist *nápâ*? Ich vermuthe, es soll Nom. Sing. und identisch mit z. *napâo*, ap. *napâ* sein; s. die Gleichung ahd. *nevo* = z. *napâo* = ap. *napâ*. Fick verkennt also den Werth des z. *-âo*; KZ. XXIX, 572. — 24: Z. *nemôi* ist Infinitiv; KZ. XXVIII, 18. — 38: Z. *naêṣat* ist ebenso wie ai. *nêṣat* Conj. Aor.; aber bei Justi heisst es eben „Aor. 3. Sg." — also!

274, 28: Z. *naotara-* heisst nicht 'sehr jung' und hat mit gr. *νεώτερος* nichts zu thun. — 31: S. *navîya-* 'neu, jung' kenne ich nicht. — 33 ff.: Vgl. zur Sippe *nasu-* KZ. XXIX, 483.

275, 21: Z. *narôi* wird für den Dat. Sg. des Stammes *nara-* ausgegeben. *narôi* ist vielmehr genau = *nairê* und s. *nárê*, **275**, 10, 12. Aber für Fick ist z. *-ôi* vielmehr = ar. *-âi*, in diesem Fall = gr. *-ῳ*, wie auch aus der Bestimmung von *mazôi* **280**, 6 und ganz unzweifelhaft aus **335**, 17 hervorgeht, wo z. *çtôi* aus ar. *sthâi* abgeleitet und als „Infinitiv wie s. *dâ'i mâ'i sâ'i* betrachtet" wird. Fick kennt eben die einfachsten Lautregeln des Awestischen nicht. — 22: Es ist unrichtig, ein Z.-Wort *naraê* anzuführen, *aê* steht nur im Inlaut. Uebrigens ist *naraê-ca* Nom. Plur. — 37 f.: Zu lesen ist *naire-manaṅh*, °*nâo*, das wäre ar. *narya-man*°.

276, 14: „*nâ nâ* (d. i. s. *nâ'nâ*) heisst 'so und so' zu *nâ* s. o." Was ist mit *nâ* gemeint? *nâ* 'der Mann'?

277, 24 ff.: Ar. „*mábhya* (?)", d. i. 'mir'. Die Form hatte sicher n i c h t *bh*. — 28: Str. *méṅ-cā* (so!); s. BB. XIII, 88. — 31: Str. *mâ* als Nom. Sg. fem.

280, 4: Die Z.-Form lautet *mazé* und das ist = *mahás*, s. *mahé* ist vielmehr = z. *mazôi*; aber *mazôi* gilt ja Fick für den Dat. eines *a*-Stammes; s. **280**, 6 und **275**, 21. — 11: (S.) „*mahnâ'* . . = z. *mazénâcâ* . . (besser wohl *mazenâ* geschrieben)." Ar. *mazhnâ* wäre im Z. **maṣna* oder höchstens **masna*. — 27 ff.: Das ar. Wort für 'bald' war mit *çs* einzusetzen; s. oben 510. Die Basis von z. *mimaghzhô* ist nicht *manzh*, *mazh*, sondern *magh*.

281, 19: Z. *mamanus*. Die NA. hat *mamnûs*. — 37: *mántra-* ist mask.

283, 2: Str. z. *mathâ* 'wendend'. *framîmathâ*, wie das Wort lautet, ist 2. Plur. zu 1 *mâ* (**287**). — 13: Wie soll aus ar. *mandâ* s. *mindâ* hervorgehen können? — 17 ff.: Zu *mandhâ-* u. s. w. s. BB. XIII, 80 f.; XV, 10; IdgF. II, 30. — 21: Der Ansatz eines ar. **mamsa-m* (mit *a*) ist wohl nur der fehlerhaften Abschrift s. *maṁspacana-* statt *mâṁsp*° zu danken.



284, 1: Z. *Maênakha-* EN. eines Berges lässt sich mit s. *Mênakâ-* EN. einer Apsaras nicht identificiren; s. IdgF. IV, 125. — 3: Aus ar. *mayukha-s* lässt sich weder s. *mayûkha-s* noch np. *mêkh*, oss. dig. *miekh*, tag. *mîkh* (so sind die Wörter zu schreiben) herleiten. S. *mayûkha-* ist = ar. *mayûkha-*; dagegen würde np. *mêkh* etwa ein urar. *mayikha-* voraussetzen; vgl. dazu Studien II, 179. S. übrigens Horn, Grundr. 225 f. — 20: Str. z. *mara-* 'Tod'.

285, 2: Str. z. *mâravan.* — 4: Unter ar. *mr̥yátai* wird z. *mîryaitê* aufgeführt. Soll z. *îr* dem ar. *r̥̄* entsprechen? *mîry°* ist werthlose Variante für *miry°*, welche für *meiry°* stehend ar. *mry°* vertritt. Das np. *mîrad* geht auf ar. *mair°*, mit epenthetischem *i* und gehört zu **284**, 16. — 30: Streiche z. *marsta*, dessen *st* nicht aus *d + t* hervorgegangen sein kann; das wäre *çt*.

286, 12: Für s. *mr̥data* wird ein ar. *mr̥ẓdhata* erschlossen. Woher die Aspiration? Freilich schreibt Fick zu *mr̥d* in Klammern *mr̥lh* (so!) hinzu; aber das ist erfunden. — 24: Das *l* in np. *mâlîdan* (so!) ist selbstverständlich aus älterem *rd* hervorgegangen. — 26: Unter ar. *mavi*: *mû* steht s. *mîv*, *mîvati*. Woher denn das *î*?

287, 30: Z. *demâna-*, *nmâna-* sind aus ar. *dmâna-* hervorgegangen, das zu *dama-s* 'Haus' (**235**, 22) gehört; IdgF. I, 307.

288, 4: Statt *mâyaos* — *may°* bei Justi-Fick ist Druckfehler — hat NA. *mâyus*; das bedeutet jedenfalls nicht 'Rufer'. — 8: Wie will man s. *manmana* und *minmina* vereinigen? S. **283**, 13. — 26: „Ar. *mâs* scheint aus *mas* (s. in *candra-mas*) = *mn̥s* entstanden." Wie geht das zu? Und das *ê* in ksl. *mêsęcĭ* u. s. w.

289, 8: „Mit z. *mižhda-* 'Pflock' vgl. s. *médha-* und ahd. *mast*?; Grundform *mózdho-s*." Glücklicher Weise steht ein Fragezeichen hinter dem ganzen Satz. Beachte z. *i* und *zh*!

290, 25: Zur Herkunft des z. *yêzi* s. AF. II, 8; IdgF. II, 262.

291, 3: Das ar. Part. Praes. Med. wird hier mit *yazamana-s* angesetzt, belegt durch s. *yajamâna* und z. *yazemnô*, ebenso **324**, 1; aber **212**, 21 mit *çuçruṣamâna-s*, belegt durch s. *çúçruṣamâṇa-* und z. *çuruçrusemnô*. — 25: NA. hat *yêzivî*, wozu KZ. XXVIII, 195; BB. XV, 9.

292, 2: S. *yamatê* und z. *yamaitê* sind Conj. — 19: Z. *yêçtê* bedeutet 'welcher dir'. — 37: Z. *yûs* heisst nur 'ihr', s. **295**, 15.

293, 32: Ein z. Nom. Sing. *yava*, auf Grund dessen Fick ein ar. *yavâ* aufstellt, ist höchst zweifelhaft. *av* kann *uv* vertreten. Der Acc. lautet *yvânem*, d. i. *yuv°*.

294, 10: Zu z. *yâhi* s. BB. XIV, 24. — 14 f.: Das Z.-Wort lautet *yaêṣyant°*, dessen *aê* jeden Zweifel beseitigt. — 16: „z. *yâ* .. 'gehen, caus. *yâya*." Wo steht das Kaus.?

296, 20: Unter ar. *raikhâ* 'Streifen, Linie, Reihe' wird z. *araêka* verzeichnet „nicht richtig, nicht gerade". Aber *k* und ar. *kh* stimmen doch nicht. *araêka-* ist Beiwort von Ameisen. Sollten diese Thiere nicht auf dem Strich gehen können?

297, 14: Z. *raocah-* bedeutet nur 'Licht'; KZ. XXVIII, 13.

298, 3: „Mit s. *ruruhús* 3. pl. pf. vgl. z. pf. 2. *urûrudhusa* du wuchsest." Dass die Z.-Form, wenn richtig überliefert, überaus auffällig wäre, scheint Fick entgangen zu sein. Welche Beziehungen hat die 2. Sg. Med. mit der 3. Plur. Act.? Sieht Fick in dem *s* von s. *ruruhús* altes *s*? Die Mehrzahl der Sprachvergleicher denkt doch wohl anders darüber. — 9: „Z. *apa-raodhayêiti* lässt aufwachsen". Unbekannt. — 20: Np. *ruftan* 'rauben' kenne ich nicht.

299, 10: Z. *raji* 'Reich' ist nichts werth; s. JAOS. XV, 228 f.

301, 8: Str. z. *rāna-* 'Kampf'; s. BB. XIV, 15. — 27: Str. z. *ranhâo* 'heulend'; s. KZ. XXX. 515.

303, 31 f. und 34: Die Z.-Wörter sind in der NA. sämmtlich beseitigt.

304, 15 f.: Der Accent von s. *limpáti* wird falsch abgeschrieben (*límp⁰*) und so ins Ar. übertragen: *límpâmi*. Ebenso **307**, 35 f.: *vindáti*; **302**, 29, 31: *râznā́m*, *râjñā́m*; **307**, 4, 6: *viçâ*; s. auch zu **245**, 13, **309**, 4, 9, **317**, 18 und oben S. 505, No. 2.

305, 32: Z. *evîta-* (so!) 'ungeliebt' ist werthlos.

306, 32: „pf. med. 2. sg. *viviçê*" (soll heissen *vîviçê*). Als ob das so einfach wäre. Was hat man sich nicht schon um die Form (V. 2, 4) die Köpfe zermartert! S. BB. VI, 281, KZ. XXVII, 227.

307, 3: Als ar. Nom. Sg. zu *viç* wird *viç* angeführt; ebenso **337**, 10 *spáç* zu *spaç*. Also suffixlose Bildung? Wie aber erklärt sich dann z. *çpas*, d. i. in verständiger Transskription *spaš*? Und lat. *haru-spex*? Fick weiss aber sogar, dass der ar. Nom. Sing. zu *vâk-* *vā́k* gelautet hat (**309**, 17). Lautet er doch im Indischen so. Dagegen kann z. *vâkhs* = lat. *vôx* nicht aufkommen. — 5: Als ar. Dat. Plur. zu *viç* wird *vizhbhyas* gegeben, allerdings mit ? Wohl wegen z. *vîzhibyô*? Aber hier ist *zh* doch nichts anderes als ein tönender *ż*-Laut. Dagegen in ar. Wörtern ist *zh* bei Fick die dem ai. *h* zu Grunde liegende Aspirata! Die Grundform für z. *vîzhibyô* hätte — s. S. 508 f. — mit *viſbhy⁰* angeführt werden müssen.

308, 11: „s. *vittá* = z. *viçta*... ap. *viçta-* in *Vistâçpa*." Warum denn auf einmal *s* statt *ç*? **313**, 11 heisst der Mann wieder *Viçtâçpa*. Vgl. meine Vorgeschichte § 96, 1.

309, 2: „zp. *vaākrem*.. (steht wohl für *vākrem* oder *vakrem*)." Am *kr* nimmt Fick keinen Anstoss. — 4: Die ar. 1. (3.) Sg. Perf. wird hier *vávaca* betont; sonst aber *ǵagáma* (**197**, 1). Warum? Weil sich im Mskr. ein s. *vávâca* **309**, 9 gefunden hat. — Die ar. Perf.-Formen *ûkmá*, *ûk'ai* sind mir durchaus zweifelhaft; das Iranische spricht ganz dagegen, und ebenso die übrigen Perfect-Formen. — 31: NA. hat *vaṣyêitê*.

310, 26: „Das *dh* (= *t*?) in z. *Uçadhanem* neben s. *Uçánâm* sieht wie Infigirung aus." Hoffentlich hat die Infigirungstheorie bessere Stützen; s. auch **258**, 31.

311, 9 ff.: Unter ar. „*vazhtâ*(*r*) m. der da zieht, Zugthier"

wird s. *vóḍhar* eingestellt, aber mit der Bemerkung: „beruht wie s. *vóḍhum* auf reduplicirtem *va-uh*". Wie steht es denn mit dem *o* in *soḍhum* und in *ṣoḍaça*? S. KZ. XXVII, 362. — 22 f.: NA. hat *api*⁰ statt *apa*⁰.

312, 24: Str. z. *vadhairis*, *vadharayô*; s. Geldner, 3 Yasht 69. — 27: Str. z. *vâdha*. NA. *vâ dim*. — 31 ff.: Ueber die Bildung des *s*-Aorists im Arischen hat Fick offenbar seine eigenen Ansichten. Als 3. Sg. wird ar. *vánsat*, s. *vámsat* verzeichnet; ebenso **325**, 1 ar. *asatsat*, s. *satsat* (= εἶσε); **138**, 17 f.: s. *sátsat*, *ásatsat*. Sonst gelten s. *vaṁsat* und *satsat* für Conj. des *s*-Aorists; *ásatsat* ist unbekannt und nicht glücklich erfunden.

313, 3: Unter ar. Perfekt *vavnái*, *vavnirái* wird angeführt: „z. med. *vavênê vaonare*." Wegen *vaonare* s. oben 521. *vavênê* soll offenbar eine 3. Sg. vorstellen. Man sieht daraus, wie sorgfältig Justi excerpirt ist. Dort steht: „infin.? *vanânê* yt. 24, 25. perf. *vavênê buyê* ich möge siegen A. 1, 17." Dass „infin." auch für *vav*⁰ gilt, ist übersehen. Vgl. **339**, 20. NA. hat übrigens *vavane*, d. i. Nom. Sing. — 21: Str. z. *vâç* 'Wunsch'; s. JAOS. XIV, Proc. LXII. — 29: „s. *vântá*, vgl. z. *vañta* (besser vielleicht *vâñta*)." S. *vânta-* ins Z. umgesetzt wäre aber *vâonta-*! — 35: Als 3. Sg. zu ar. *vṛnái* fungirt *vṛnâtái*. Jedenfalls wegen z. *verenâtâ*, das = *vṛṇītá* gesetzt wird. Aber *veren*⁰ ist 3. Plur.; KZ. XXVIII, 45, 199. — 37: Statt z. *vareñtâ* ist *ver*⁰ zu lesen, und das ist 3. Sg. Vgl. AF. II, 89; BB. XIV, 9 zu Y. 51, 18; KZ. XXX, 321 zu Y. 43, 16. Auch z. *varatâ* ist 3. Plur.

314, 15: NA. *verenvaiñti*. — 34: Str. z. *ûra* (so!); NA. *îrâo*.

315, 8: Zu der Aufstellung z. *vouru* (so!) = *uru* s. KZ. XXVIII, 187. — 14: Z. *varemaidî* bedeutet 'wir wählten'; KZ. XXVIII, 257 zu Y. 32, 2. — Ein Caus. *vâuraya* (übrigens nur = *vâ-vr*⁰) giebt es nicht. Wegen *vâuru-* s. KZ. XXIX, 314. Zur Bedeutung von ap. *varnav*⁰ ebd. 585. 3 *vara-* ist ganz zu streichen.

316, 16: *verentê* gehört zu *vara-* 'wählen'; s. **313**, 37. — 32: Das ar. Wort soll wohl *ûrdhvá-s* heissen?; s. **315**, 29.

317, 18: Wie kommt Fick zu dem s. Acc. Plur. *vásavas*, dem zu Liebe er sogar einen ar. Acc. Plur. gleicher Form erfindet? Der Casus lautet nur *vásûn*. S. zu **304**, 15.

318, 18: Woher weiss Fick, dass z. *vañri* (so!) Nom. Sing. ist?

319, 17 ff.: (Ar.) „*vâ* = *dvâ* zwei, *vayáus* = *dvayáus*, *uai* = *dvai*, *duái*." Alles zu streichen. Denn z. *va*, *vayâo* stehen für *uva*⁰ = s. *ubha*⁰! Z. *vâ* 'beide' existirt nicht; *duyaê* ist kein Wort; gemeint ist *duyaêca*, wofür die NA. *dvaêca* hat. S. **242**, 22. — 28: Der Plur. Dat. von z. *vîtara-* kann nur *vîtaraêibyô* lauten, und so hat die NA. in der That.

320, 2: NA. hat *vaêçadhahê*. — 15: Z. *vîzhvañc-* (so!) auf ar. *viṣvank'-* zurückzuführen ist unstatthaft; vgl. z. *vaêzhyarstis* und ai. *vigrám*; ZDMG. XLVIII, 154 f. — 39 f.: „(vgl.) mit ap. *vaçiy* *ϝεκα-* in *ϝεκα-στος*." Was hat aber *vaçiy* mit s. *víçva-* zu thun?

321, 37: Str. z. *urvâkhṣat* und *urvâṣat*, die beide sicher etwas anderes bedeuten, als angegeben.

322, 4: Str. z. *urvâz* 'mehren'. Ein sehr strittiges Wort. — 27: „z. *hazaoṣa* pl. *vé hazaoṣâoṅhô*." Was soll *vé*? Bei Justi steht allerdings „*vé haz⁰* ihr willfährigen"!

323, 27: „(z.) *hiku*, *hikvâo* und *hisku* weisen auf das pf., vgl. s. *sisicús*". Ich erwartete dann doch **hiṣiku*.

324, 10: Diese Erklärung von z. *haghdhaṅhu* (*haghdh-aṅhu* 'mit Leben') ist sicher falsch.

325, 1 f.: S. *sîdati* ist nicht = z. *hidhaiti*; BB. XVII, 117. Wegen des ar. *saùdimá* s. S. 508, 519. Warum lautet der ar. Ausgang der 1. Plur. hier *imá*? Wegen s. *sêdimá*? Aber vgl. ar. *ûkmá* **309**, 4: ai. *ûcimá*; s. ferner zu **214**, 16. — 6: „s. *sattá*; z. *niṣaçta* f. *subacta* (vielmehr s. *a-ṣâḍha* nicht überwunden?)". Der Zusatz wäre besser weggeblieben; s. *sâḍha* wäre z. **hazhda-* oder, als Neubildung, **hasta*. — 22: Z. *khṣnu* ist nicht aus *hiṣnu* entstanden, so wenig wie *frakhstata* **335**, 7 aus *frahistata*. Vgl. IdgF. II, 262, meine Vorgeschichte § 86 und *çnuç* im ZPGl., woneben *aṡavakhṣnuç*.

326, 17: Z. *hébvaṅt* wäre s. **sambhŭvant-* und hat mit s. *sabhá* gar nichts zu thun.

327, 13: S. *sumát* ist nicht = *smát*; vgl. BB. XVII, 115. [Noch anders neuerdings Geldner, VSt. II, 190; das Suffix *mant-* kommt aber doch nur hinter Nomina vor.] — 18: Z. *hama* als Stamm existirt nicht; AF. II, 111; JSchmidt, Pluralbild. 209 ff. — 26: Str. z. *pancôhya-*; s. KZ. XXX, 514.

328, 19: '*Albordz*' ist eine schreckliche Umschreibung von البرز; ز ist doch franz. z. — 27: Man beachte, dass z. *harôyûm* nur graphischer Ausdruck für **harôivem* oder **haraêvem* ist. — 36: NA. hat *herezaiti* (= np. *hilad*).

329, 2: *visharezana* heisst schwerlich 'reich an Wohnungen' [1]). Darmesteter übersetzt vielmehr „qui déserte les maisons". Ich glaube überhaupt nicht, dass *visha⁰* auf *viç-sa⁰* — so wäre anzusetzen; s. *viṣânô* = *viç-sân⁰* — zurückgeht, sondern auf *vi-ṣa⁰*. — 35: Z. *haonaoiti* Yt. 2, 11 war des Anführens nicht werth; s. die NA.

330, 7: Statt *hôim* hat NA. *hôyum*, statt *hôyă haoyăm*. Wenn *hôyum* wie sonst für urir. **haivam* steht, müsste angenommen werden, dass neben *havya-* ein *haiva-* existirte, das unter dem Einfluss eines dem lat. *scaevus* entsprechenden Wortes hervorgegangen war. — 21: Z. *hadhaṅrô* im ZPGl. steht sicher für *haz⁰* '1000'. — 30: Die Bewahrung des *s* im Iranischen bei den Formen des Pron. refl. erklärt sich aus der Thatsache, dass *s* bei Spiegel, Keilinschr.[1] und bei Justi nicht *s*, sondern *ṡ* bedeutet! — 37: „s. *Sumánas* =

1) Man beachte, dass Geiger's Schilderung des Landes Haraiva, Ostir. Kultur 72, ganz wesentlich auf dieser Uebersetzung des Beinamens beruht.

ap. *Umani 'Ουμάνης.*" Der susische Empörer führt schon in Spiegel's erster Auflage den Namen *Imani*. *Umani* scheint aus Benfey's Keilinschriften (1847) zu stammen.

331, 23: Str. z. *hupatareta-*, s. oben S. 520.

332, 21: Z. *çkenda* gehört zu *çcindayêiti*, Z. 26, welches für und neben *çcand*° steht und mit s. *chinádmi* nichts zu thun hat; s. meine Studien II, 4.

333, 10: „s. *stighnute âskandane* Dhp. unbelegt." Hier hätte das 'unbelegt' einmal ausnahmsweise bei einem Dhatupathaverbum wegbleiben können; s. ZDMG. XXXIII, 194 f.

334, 10: NA. hat *stryô mayâo.*

335, 17: Wegen z. *çtôi* s. oben S. 522. — 25: NA. hat *âkâstĕñg*, wo *stĕñg* jedenfalls nicht 'Stätten' bedeutet. — 33 und **336**, 1: NA. hat *çtâvistem.*

338, 25: Z. *hya*, *hyâ* 'welcher, welche' sind erfunden.

339, 8: Str. np. *rûd*, dessen *d* = ar. *t* ist. — 20: „z. *qé* m. f." Ich konnte mir gar nicht denken, warum *qé* Nom. masc. u n d fem. sein solle, bis ich die Lösung des Räthsels bei Justi fand, wo es heisst: „nom. masc. und fem. *qé urvâ . . qaêcâ daênâ* die eigne Seele und das eigne Selbst". 'fem.' geht auf *qaê-câ*! Vgl. **313**, 3.

340, 2: Str. z. *qaêu*; s. NA., Yt. 5, 102. — 29: Str. z. *qâçtra*; s. Darmesteter, Et. Ir. II, 187 ff.

341, 5: Z. *qĕñg* ist nicht Nom.-Acc. masc. = ar. **svâns*, sondern Gen. Sg.; KZ. XXVIII, 12 f. — 29: Str. z. *anaqareta*, s. NA.

Zum Schluss ein Druckfehlerverzeichnis; ohne Garantie der Vollständigkeit[1]). Nichtarische Wörter habe ich grundsätzlich ausgeschlossen. Wegen der Accente s. S. 507.

157, 13: l. *âbyô, aibyaçcit.* — 20: l. z. *adha, adâ.* — **158**, 2: l. *ayênî.* — 14: l. *astôvîdhôtus.* — 33: l. *âi-ṣámas.* — **159**, 17: l. s. *evá.* — 23: l. *úcyati.* — 26: l. *úcyâmi.* — 35: l. *ójîyaṁs.* — **160**, 3: l. *aogazdâçtema.* — 7: l. *aodhaêṣu.* — 11: l. *áuṣa-.* — 12 und 15: l. *uṣṭá.* — 18: l. *óṣṭha, óṣṭhâu, aostra.* — 32: l. *aṅku-çá.* — 33: l. *Hamaṅkuna.* — **161**, 19: l. *aghrvô.* — 31: l. z. *aç.* — **162**, 1: l. *açâ(n).* — 3: l. *açaṅbâra.* — 38: l. *ghâsé-ajra.* — **163**, 17: l. *âzhdyâi.* — 23: l. *açnãm.* — **164**, 29: l. *ápâṅc*; — *apâs.* — **165**, 11: l. *zaranyô-aiwidhânahê.* — 20: l. *abhî́ti.* — 37: l. *anyâthâ.* — **166**, 25: l. z. *ãçu* m. — **167**, 4: l. ap. *aṅtar.* — 8: l. *aṅtareçta.* — 21: l. *amîṣi.* — **168**, 14: l. *ayo'gra.* — 25: l. np. *arm.* — **169**, 12: l. *erenavantê.* — 25: l. *araṇa.* — **170**, 35: l. *á'sĭs.* — **171**, 15: l. *abhíṣṭi-s.* — 17: l. *abhiṣṭí, abhíṣṭi.* —

1) „Man wird anch sonst bemerken, dass der Verf. bemüht gewesen ist, die Accente und Laute der von ihm angeführten Wörter genau wiederzugeben. Einige Accentfehler und sonstige kleine Verseben freilich, die znm Theil bis auf die erste Auflage zurückgeben, sind auch jetzt noch steben geblieben." So Collitz, AJPbilol. XII, 306. Ich habe die früheren Auflagen nicht verglicben. „Einige" muss ein sehr dehnbarer Begriff sein.

35: l. ap. *Aura.* — **172**, 2: l. *aṣṭá, aṣṭá́, aṣṭá́u.* — 3: l. *aṣṭá* — 6: l. *astema.* — 10: l. *aṣṭâdaçan.* — 11: l. *aṣṭâçata.* — **173**, 2: l. s. *âçudçvya-.* — 21, 26: l. z. *apãm.* — **174**, 5: l. *afnaṅhañṭ.* — 10: l. *âoṅhana* sitzen. — 18: l. *âoṅhâ, âoṅhô.* — **175**, 4: l. *iyañṭ.* — **176**, 11: l. *íṣavas.* — 21: l. *iṣûidy, iṣûidyâmahî.* — 28: l. z. *ista*; — s. *iṣṭí.* — **177**, 1: l. *hyaṭ î, yathâ î.* — 4: l. *nû îm.* — 6: l. *îçe.* — 9: l. *îçâná-.* — 12: l. *içvañṭ.* — 15: l. *hãm-iça.* — 35: l. z. *uçca.* — **179**, 9: l. *ubjyâitê.* — 13: l. s. *ubhá́u.* — 16: l. *uṣṭra*; — *ustra.* — 19: l. *uṣṭra°*; — *ustrô°.* — **180**, 7: l. *kásmâi.* — 10: l. *kásmâi, kásyâi.* — 11: l. *ká́sâm.* — 13: l. *kaṅhê kaṅhâoç-ciṭ*; — *kaya.* — 35: l. *k'ittái.* — **181**, 2: l. *cikôiteres.* — 3: l. acc. sg. — 36: l. *kaṣaibya.* — **183**, 2: l. *Kadrvaaçpa.* — 5: l. *akâniṣam.* — **184**, 8: l. *carana.* — 16: l. *kṛnvínti.* — 19: l. *kerenavâç.* — 21: l. s. *ákṛṇot.* — **185**, 5: l. *yâç-kereṭ.* — 34: l. s. *gokarṇa.* — 37: l. *khratu-s.* — **186**, 14: l. *kahrka-tâç.* — 26: l. *kṛtvas.* — 33: l. *câkḷpre.* — **187**, 12: l. *Kereça-okhṣan.* — 13: l. *kṛçâçva-s.* — 28: l. *kṛṣṭá.* — 31: l. *Kṛṣṭis.* — **188**, 6: l. *kaoyãm.* — 14: l. z. *âkaçat.* — 16: l. *cakṣ.* — **189**, 7: l. *káç cid*; — *yáç cid.* — 34: l. s. *kvà, kúa.* — **190**, 16: l. *cıcyuṣé.* — 21: l. *cyâutná-.* — 27: l. *kṛmi*; — *stârô keremâo.* — 30: l. *kṛsná-s.* — 31: l. *kṛṣṇá.* — 34: l. *kṛpáṇanta.* — **191**, 19: l. *khrvîṣya-.* — 24: l. *kraufda* oder *krufdâ.* — 35: l. *dim khraoçôiṭ.* — **192**, 2: l. ap. *khsaṭra.* — 9: l. *kṣá́.* — 28, 31: l. ap. *siyâti.* — **193**, 4: l. *khṣaodhaṅh.* — 8: l. *kṣubhṇá́ti.* — 11: l. *a-kṣaṇvan.* — 15: l. *kṣap-ás.* — 34: l. *kṣiprá, khṣviwra, khṣôiwra.* — **194**, 4: l. *kṣṇá́uti.* — 9: l. *khṣuis-ca.* — 29: l. *ṣânzdah.* — 32: l. *ṣaṭçatâis.* — **195**, 22: l. *aguzê.* — **197**, 2: l. *ǵagmúṣî.* — 4: l. *jaghmyãm.* — 13: l. *raocaṅhãm.* — **198**, 6: l. *yavaê-ji.* — 13: l. *daêma-jîra.* — **199**, 5: l. *ájîgar.* — 9: l. *jâgṛvá́ṁsam.* — 12: l. *ǵâgṛvi-s.* — 22: l. *jartú.* — 23: l. *jaṭhára* n. — **200**, 25: l. *Gaotema.* — 34: l. *gaomañṭ.* — **201**, 12: l. *Thatagu-s.* — 15: l. *gâur°*, 4 mal. — 21: l. ap. *jivâhy.* — **202**, 20: l. *gṛbhṇá́ti.* — 22: l. *ǵagṛbhús.* — 24: l. *jâgerebustara.* — **203**, 12: l. *glâu.* — **204**, 6: l. ap. *jañtar.* — 12: l. *vadhar.* — 14: l. *vadhar.* — 34: l. z. *çrifa.* — **205**, 3: l. *çépa.* — 9: l. *çócant.* — 10: l. *çaocañṭ.* — 12: l. *çau-k'a-.* — 22: l. *çcañtû.* — 32: l. *çikṣamâṇa*; — *a-çikhṣañṭ.* — 33: l. *çakhṣâç.* — 34: l. *çakhṣenına.* — **206**, 3: l. *çatá́is.* — 4: l. *çata*, instr. *çatâis.* — 25: l. *çaçaddái.* — 26: l. *çâçadmáhê.* — 29: l. *çafâoṅhô.* — 31: l. *çîçaṁsati.* — **207**, 19: l. *çimyú.* — 33: l. *Çaurva.* — **208**, 5: l. *a-çariyatâ.* — **209**, 7: l. *ṣâkh.* — 16: l. *çâoṅh.* — 18: l. *çiṣtá-s.* — 19: l. *çiṣṭá*; — *çâçta.* — **210**, 18: l. np. *siyâh.* — **211**, 4: l. *çrá́yiṣtha-s.* — 23: l. *çrûyáte.* — **212**, 15: l. *çróṣamâṇa*; — *çuru-çr°.* — 22: l. *çúçrûṣamâṇa.* — **213**, 4: l. *açvâit.* — 13: l. *Çvâitreyá.* — 26: l. *çeçvîyamâna.* — 29: l. *çuṣâṇá.* — 35: l. *çûnãm.* — **214**, 3: l. *zusta.* — 11: l. *dôçt.* — 17: l. *jajá́na*; — *jajñús.* — 21: l. *viçpa-.* — **215**, 10: l. *jñeyá́s.* —

19: l. *jajñá'u*; — *jajñânás*. — 22: l. *jajñâu*. — 25: l. *jñâtár*. — **216**, 22: l. *azarmān*; — *zarmân*. — 27: l. *frazahîṭ*. — **219**, 12: l. *-k'akra-s*. — 14: l. *híraṇya°*; — *zaranyô°*. — **220**, 13: l. ap. *daçta*. — 16: l. *zaçtavañṭ*; — *zaçtavaṭ*. — 25: l. *zî*. — **221**, 11: l. *tásmâi*. — 13: l. *tá'is*. — 14: l. *tâoç-ciṭ*. — 16: l. *tásmâi*. — **222**, 21: l. *taṣaṭ*. — 26: l. *tákṣan*. — 29: l. *taṣṭá*. — 30: l. *táṣṭar*. — 32: l. *sutaṣṭa*. — **223**, 2: l. *tafçaṭ*; — *tafçān*. — 27: l. *tanvê*; — *tanvaç-ciṭ*. — **224**, 2: l. *uçtânâis zaçtâis*. — **225**, 10: l. *tarô.idîti*. — 15: l. *tarku-ṭâ*. — 24: l. *thrāf°* (2 mal). — 30: l. *tṛṣú*. — 32: l. *tṛṣṇáj*; — *tarṣna*. — **226**, 1: l. *tarṣ*. — 22: l. z. *tâyu*. — **227**, 12: l. *thwâvañṭ*. — 21: l. *taurvañṭ* (2 mal). — 25: l. *taurvayañṭ*. — 28: l. *tur-váṇe*. — 30: l. *vîçpa-taurv°*. — **228**, 4: l. *tiát*, *tié*; — *tieṣâm*. — 23: *trí'm̃ç-ca*. — 34 und 37: l. *thrâyô-i-dyâi*. — 38: l. *dyâi*. — **229**, 4: l. *ṭritiyam*. — 14: l. *tri-çatá-m*. — 21: l. *thrâ-zdûm*. — 28, 35: l. *Trâitaná*. — **230**, 13: l. *tvíṣ*. — 16: l. *tvakṣâṇá-s*. — 23: l. *thwakhṣista*; — *tváṣṭar*. — **231**, 3: l. z. *ta-dha*. — 11: l. *dí'dian* (richtig *°at*, S. 517 No.). — 13: l. *dôiṣî*. — 26: l. *Dyâuṣpitâ*. — 33: l. *dídeṣṭi* (ebenso **65**, 27); — *ádiṣṭa*. — 34: l. *daêdôist*. — **232**, 3: l. *daêçayêiti* — 6: l. *â-disti*. — 11: l. *aidâ* (ebenso **462**, 35). — 18 und 21: l. *â-dîvyêintî*. — 22: l. z. *dîdhi*. — 29: l. *daiva-zuṣta-s*. — 32: l. *devá-juṣṭa*; — *daêvô-zusta*. — 38: l. *daêvavañṭ*. — **234**, 16: l. *dáçati*. — 21: l. *dá'çati*. — 32: l. n. *daça*. — **235**, 15: l. *dípsati*. — 27: l. *dṛṇâti* wird . . ; — **236**, 22: l. *dṛṣṭá*; — *dṛṣṭí*. — **238**, 2: l. *adita*, *dita*. — 5: l. *dâidî*. — 10: l. *dâdhare*. — **239**, 8: l. *dîdaiñhê*. — 17: l. *dam̃siṣṭha*. — **240**, 21: l. *dûrai-dṛç*. — 25: l. *Dûreçruta*. — 31: l. *druzhyañṭ* (2 mal). — 39: l. *draoghô-vâkhs*. — **241**, 7: l. *druham̃-tará*. — 11: l. *abhi-drugdha*. — 23: l. *dráviṇ°* (2 mal). — **242**, 14: l. *daregâyu*. — **243**, 6: l. *daibiṣyañṭ* = *ṭbiṣyañṭ*; — l. *didvaêṣa*. — 7: l. *ṭ-baêṣayêiti*. — 9: l. *dviṣṭá*. — 13: l. *ṭbaêṣavañṭ*. — 18: l. *dviṣ* (2 mal). — 27: l. *dadhmá'u*. — 33 f.: l. *didhâra*. — 34: l. *dâdrê*. — **244**, 8: l. *hañ-dareman*. — 16: l. *vî-dhâr°*. — 17: l. *dhârayát°*; — *Dârayaṭ°*. — 34: l. *dhávate*. — **245**, 1: l. *fradhavata*. — 17: l. *dádhâtu*. — 19: l. *dadhām*. — 20: l. *daidîtâ*. — 23: l. 3. sg. — 37: l. *vi-dâiti*; — *dâhî*. — 38: l. *dâitê*; — *daiñti*. — **246**, 1: l. *dadhyuṣî*. — 3: l. *dadhá'u*. — 4: l. *dadha* oder *dadâ*. — 35: l. *yaozh-dâiti*; — *frâṣmô-d°*. — **248**, 22: l. *pîvañh*. — 27 f.: l. *uç-paêsta*. — **249**, 33: l. *paçú-s*. — 35: l. z. *paçûm*. — **250**, 6: l. *patayê-mi*. — 23: l. *paidhyâiti*. — 24: l. *(ni)paidhy°*. — **252**, 16 und 19: l. *purûṇá'm*. — 25: l. *píparti*. — **253**, 33: l. *parṇin*. — 35: l. *suparṇá*. — **254**, 2: l. *pá'rṣṇi*. — **255**, 5: l. *khsaṭra-pâvan*. — 19: l. np. *pâk*. — 21: l. np. *pâkî*. — 30: l. g. *piṭra*. — **256**, 9: l. *púccha*. — **257**, 17: l. *praçâstâ(r)*. — **260**, 11: l. *paprá'u*. — 37: l. *puṣṭ* (2 mal). — **261**, 14: l. *fra-bûidhyamnô*; — *bûidhyaêta*. — **262**, 16 und 29: l. *berezañṭ*. — **263**, 18: l. *bhaiṣazya-s*. — 21: l.

bhiṣáz. — 34: l. *bhojam.* — **264**, 2: l. *bazhaṭ.* — **265**, 24: l. *hàm-bâraya.* — **266**, 18: l. *bhrîṇánti.* — 23: l. *Gau-baruva.* — 33: l. *bûta.* — 39: l. *bûmîm.* — **267**, 26: l. *bâoṅha.* — **268**, 10: l. *bhrâ'tarâ.* — 19: l. *brvaṭbyām.* — 26: l. *bhṛṣṭi.* — **269**, 5: l. *nava.* — 22: l. *aghrvô* (2 mal). — **270**, 7: l. *anareta* — **271**, 3: l. *nâu.* — 25: l. m. Verächter. — **272**, 25: l. *a-nāçat.* — 26: l. *nāçat.* — 28: l. *nâṣâiti.* — 29: l. *naṣita.* — 32: l. *nadañṭ.* — 35: l. *pra-ṇud-.* — **273**, 5, 9: l. *napâoçe.* — 23: l. *námate.* — 37: l. *nayêni* (2 mal). — **275**, 3: l. *nédîyaṁs, nédiṣṭha.* — 14: l. *narām.* — 37: l. *nṛmáṇas.* — **276**, 3: l. *suár-ṇara.* — 16: l. *nâ'bhâu.* — 26: l. *nâ'mnâm.* — **278**, 32: l. *°mithwañṭ.* — **279**, 35: l. *maçyas.* — 36: l. *mathista.* — **280**, 17: l. *mahâ'm.* — 23: l. *mazhiṣtha-s.* — **281**, 9: l. *madhumañṭ.* — 18: l. *méṅhî.* — 32: l. *Manus-cithra.* — **282**, 30: l. *maṇí.* — **285**, 8: l. *merencaiti.* — 23: l. *marz-bân.* — **286**, 9: l. *marṣa-.* — 13: l. (*mṛḷ*): — *mṛḍatâ.* — 14: l. *merezhdâtâ.* — 17: l. *mṛḷîka.* — 18: l. *°marezhdikô.* — 24: l. *mâlîdan.* — **287**, 10: l. *maçt°* (2 mal). — 14: l. *Ahurô m°.* — **288**, 13: l. *mâterās-câ.* — 25: l. *mâoṅh*; — *mâoç-ca.* — 31: l. *mâhyâ*; — *mâhahyâ.* — **289**, 13: l. *muṣṭí.* — 16: l. *mûṣ.* — 25: l. *mraocañṭ.* — 30: l. *brávâṇi.* — 31: l. *brûmáhe.* — 32: l. *mrûtâ.* — **290**, 2: l. *yám yâ'm.* — 8: l. *yim yām yaṭ.* — 9: l. *yahmâṭ yahmaṭ.* — 10: l. *yahmi.* — 11: l. *yaêibyaç-ca.* — 12: l. *yâhu* (*yâhva*). — 28: l. *yâ'vat*; — *yavaṭ.* — 31: l. *yákṛt.* — 34: l. *yakhsti*; — *yakhstis-ca.* — **291**, 5: l. *yazaitê.* — 20: l. *yastar.* — 21: l. *iṣṭá-s.* — **292**, 32 f.: l. *yavaṅh°* (2 mal). — 36: l. *yoç ca.* — **293**, 2: l. *hâmyûta.* — 4: l. *yutí.* — 21: l. *Yûkhtâçpa.* — 35: l. *yvânem*; — *yûnô.* — **294**, 15: l. *yêṣyañṭ* = *yasyant.* — **295**, 19: l. *yûṣmaṭ.* — 20: l. *yûṣmâkem.* — 24: l. *yûṣmâkahyâ.* — 34: l. *riṇákti.* — **296**, 34: l. *râ'uti.* — **297**, 32: l. *nyuruzda.* — 38: l. *°pâka.* — **298**, 24: l. np. *rôbâh.* — **299**, 2: l. *rakṣamâṇa-s.* — 12: l. *raṅga.* — 14 und 17: l. *ereghañṭ.* — 22: l. *raziṣtha-s.* — **300**, 16: l. *rathai-ṣthâ.* — 23: l. *râh.* — 30: l. *eredañṭ.* — **302**, 2: l. *a-râontê.* — 18: l. *râyáâm.* — 31: l. *râ'jnâm.* — 32: l. *râṣnām.* — 39: l. *°vaghañṭ.* — **303**, 13: l. *avahya-râdiy.* — **304**, 2: l. *ṛṣṭá.* — 4: l. *ṛṣṭayas.* — 5: l. *ṛṣṭí*; — *ṛṣṭís.* — 16: l. *limpáti.* — 22: l. *lókate.* — 28: l. *lumpáti.* — 30: l. *raupaçás.* — **305**, 2: l. *laṅgh.* — 32: l. *e-vîta.* — **306**, 2 und 5: l. *vaêiti.* — 29: l. *viçái, viçátai.* — **307**, 4 und 6: l. *viçâ'.* — 8: l. *vîzhibyô.* — 22: l. *vaêidhi.* — 24: l. *védiṣṭha.* — 35, 36 und **308**, 1: l. *vindáti.* — 32: l. *vaṅcati.* — 35 f.: l. *vakāuvarôis, °ri.* — **309**, 4, 5: l. *vak'a-, ávauk'aṭ, vávak'a, ávâk'i, vâk'i.* — 9: l. *vavâ'ca* (oder *vavâca?*). — 15: l. *vakhedhra.* — 17, 18: l. *vâ'k'am, vak'â', vâ'k'as.* — 19: l. *vâkhs.* — 26: l. z. *añtare-ukhti.* — 38: l. *ukṣâ'ṇam, ukṣáṇam.* — **310**, 1: l. *ukṣṇás*; — *ukhṣânem.* — 3: l. *ukṣṇâ'm*; — *ukṣṇáâm.* — 5: l. *vakhṣañṭ*; — *°ṣentê.* — 11: l. *ukhṣyañṭ.* — 13: l. *váṣṭi*, 15: l. *váṣṭi* (statt *váçti*!). — 16: l. *uçen*; — *vaçaṭ.* — 20:

l. *an-uçañṭ.* — **311**, 18: l. *vâzista.* — 25: l. *vâtéyâmahî.* — **312**, 9: l. *vademnô.* — 17 und 27: l. *vâdâya.* — **313**, 2: l. *vavnúṣâm.* — 6: l. *gir-vaṇas.* — 11: l. *Vîstâçpa.* — **314**, 34: l. *ûra.* — **315**, 8: l. z. *vouru* breit. — 33: l. *varâhâis.* — **316**, 9: l. *vâverezâtaré.* — 11: l. *vṛṣtá-s, vṛṣtí-s.* — **317**, 16: l. *vásâu.* — 19: l. *vásâu.* — 20: l. *vaṅhéus.* — 30: l. *vásyas.* — **318**, 13: l. *vyùṣṭi.* — 30: l. *uṣaṅhãm.* — **320**, 10: l. *víṣu.* — 11, 15: l. *vîzhvañc.* — **322**, 26: l. °*zauṣ*° (2 mal). — **323**, 1: l. *hazaṅra-vâo.* — 14: l. *asá'u.* — **324**, 2: l. *âhishakhti.* — 23: l. *haṣi-ṭbiṣ.* — 25: l. *frâ-hañjam.* — 29: l. *sakthí'.* — 36 f.: l. *hazaçnãm.* — **325**, 15: l. *hanaêmâ-câ.* — 18: l. *haṅhanuṣê.* — 21: l. „reichlich spendend". — **326**, 34: l. *saṅkṛti*; — l. *haṅkereti.* — **327**, 2: l. *hãmçtâiti.* — 13: l. *sumát*; — *smát.* — 21: l. *âi-ṣámas.* — 32: l. ap. *hainâ.* — **328**, 27: l. *Saráyû.* — **329**, 19: l. °*hunvañṭ.* — 24: l. *haomavañṭ.* — **330**, 20: l. *hadhen.* — 21: l. °*ṅhâdha* (2 mal). — 25: l. °*ṅhâdha.* — **331**, 26: l. *sâumanasá*; — *haozãthwa.* — 31: l. *hûkhte-m.* — **332**, 1: l. *Sâuçravasá.* — 29: l. *stavá'n.* — **333**, 12: l. *sták'ati.* — 19: l. °*ṣṭaná.* — 30: l. *çterenuyâo.* — **334**, 3: l. *çtareta.* — 9: l. *çterebyô.* — 17: l. *ástâut*; — l. °*çtavaṅuha.* — **335**, 5: l. *asthât.* — 6: l. *tasthá'u.* — 14: l. *rathai-ṣthâ.* — **336**, 9: l. °*sthûṇa.* — 19: l. *sná'uti.* — **337**, 5: l. *çperedânî.* — 11: l. *spáçam*; — *çpaçem.* — 16: l. *spaṣṭá*; — l. *çpastar.* — 33: l. *sphṛgá-s.* — **338**, 8: l. *siṣmiyâṇá.* — **339**, 12: l. *srâ* = *srâi.* — 20: l. *svá'is.* — 22: l. *uvâi-pasiya.* — **340**, 21: l. *svá'diṣtha.* — 22: l. *svá'dîyas.* — 35: l. °*ṣvaṇi* (2 mal).

Münster i. W. Bartholomae.

The life of Rabban Hôrmîzd and the foundation of his Monastery at Al-Ḳôsh. A metrical discourse by Waḥlê, surnamed Sergius of Âdhôrbâigân. The Syriac Text edited with glosses, etc., from a rare Manuscript by E. A. Wallis Budge. Berlin 1894 (VIII und 168 S. 8). — T. a: *Semitische Studien. Ergänzungshefte zur Zeitschrift für Assyriologie. Hg. von Carl Bezold.* Heft 2/3.

Das Leben des heiligen Hormizd [1]), dessen Kloster bei Alqôš nicht sehr weit nördlich von Mosul unter den Nestorianern hoch angesehen ist, wird in einer prosaischen Schrift erzählt, welche von Simeon, einem Schüler des Jôzadaq und persönlichen Bekannten seines Helden, verfasst sein will. Von dieser hat uns Budge in der Ausgabe des Thomas von Margâ (I, CLVII ff.) eine Inhaltsübersicht und verschiedne Auszüge mitgetheilt, aus denen wir mit Sicherheit erkennen, dass die beiden metrischen Darstellungen, die bei Cardahi, Liber Thesauri 142 ff. und die hier vorliegende, ganz

1) Nicht bloss das *o*, sondern auch das *i* ist trotz der Plenarschreibung kurz. Besser hätte Budge also *Hormizd* geschrieben statt *Hôrmîzd*.

und gar darauf beruhen. Alles, was Georg Hoffmann, Pers. Märtyrer 179 f. zu Ungunsten des Gedichtes bei Cardahi sagt, ist daher auf dessen prosaische Grundlage zurückzuschieben. Nur diese ist als freche Fälschung zu bezeichnen mit dem Zweck, den Ruhm (vielleicht auch das Einkommen?) des Klosters zu mehren. Hoffmann hat nachgewiesen, dass die Exemtion desselben von der Bischofsgewalt, welche diese Legende einem fabelhaften Patriarchen Tômarṣâ II zuschreibt, erst im Anfang des 11. Jahrhunderts stattgefunden hat. Die Erzählung mag sehr bald nachher geschrieben sein; aber die kurze metrische Bearbeitung kann nicht von einem schon 1008 verstorbenen Verfasser herrühren; wir haben hier also wieder eine unrichtige Jahresangabe bei Cardahi. Das Vorbild des Erzählers waren die späten und fabelhaften Legenden von dem h. Eugenius und dem h. Jacob von Nisibis (s. Bedjan III und IV).

Die jetzt durch Budge herausgegebne ausführliche Bearbeitung in Versen von einem gewissen Waḥlê Sergios aus Adorbâigân ist gewiss noch weit später. Sie zeigt, wenn nicht alles trügt, Nachahmung des „Eden-Paradieses" von Ebedjesu und gehört wohl erst dem 15. oder einem noch späteren Jahrhundert an. Das andre bei Cardahi 102 ff. gegebne Gedicht auf Hormizd, das ganz allgemein gehalten ist, wird kaum viel früher sein. Wenn der Inhalt der einfachen metrischen Bearbeitung auf Hoffmann einen recht ungünstigen Eindruck machte, so bekommen wir durch die nähere Bekanntschaft mit der Grundlage wahrlich keinen besseren. Wir haben hier die beschränkteste Mönchsgesinnung, welche sich u. a. zur Ehre des eignen Klosters und zur Verunglimpfung der Ketzer jede Lüge erlaubt. Der Heilige thut die unglaublichsten Wunder, aber Geschichtliches erfahren wir über ihn so gut wie gar nicht. Höchstens mag auf einige Eigennamen Verlass sein. So möchte ich in dem mehrfach als Statthalter von Mosul erwähnten — freilich zu dem Heiligen in ganz undenkbare Beziehung gesetzten — ʻOqba ܥܘܩܒܐ den ʻOqba b. Muḥammed al Chuzâʻî sehen, der 886 n. Ch. wirklich Wâlî dieser Stadt war [1]). Dadurch würde die Lebenszeit des Hormizd mit einiger Wahrscheinlichkeit festgelegt. Nach ʻAmr b. Mattai hat er allerdings schon unter Išôʻjabh von Gdhâlâ (628—646/7) geblüht (Assem. 2, 418 b).

Das von Budge herausgegebne Gedicht ist, wie man erwarten kann, durchaus ohne poetischen Werth. Es ist eine breite, eintönige Versificierung, der die Künstelei mit entlegenen Wörtern und Formen und das Reimspiel noch keinen Reiz verleihen. Wie schon bemerkt, ahmt der Verfasser wahrscheinlich den Ebedjesu nach [2]). Er stellt sich zwar nicht so schwierige Aufgaben, wie es

---

1) Ibn Athir 7, 117. Nicht nach Ṭabari, sondern etwa nach einer Specialgeschichte von Ibn Athir's Wohnort Mosul, oder, wie Brockelmann, Verh. des Ibn Athir zu Tab. 38 annimmt, nach einer Geschichte der Châridschiten.

2) S. diese Ztschr. 43, 675 ff.

dieser mehrfach thut, aber dafür geht er mit der Sprache noch viel gewaltsamer um. Alle Verstösse gegen die Regeln der alten, damals längst nicht mehr lebenden, Sprache, welche wir bei den spätern Nestorianern zu finden gewohnt sind, häufen sich hier, und dazu kommen manche neue. Zunächst fällt auch bei Waḇlê der sehr häufige Gebrauch des st. abs. an Stellen auf, wo die classische Sprache nur den st. emph. kennt. Die Beispiele ܗܿܘ ܐܬܠܝܛ ܡܘܕܥ „dieser anerkannte Kämpfer“ 64, 1333; ܐܬܠܝܛܐ ܡܫܒܚ „der berühmte Kämpfer“ 56, 1175; ܪܝܚ ܡܦܝܓܐ „erquickender Duft“ 56, 1189 mögen genügen! Und nun werden die Formen des St. abs. und St. cstr. zum Theil ganz falsch gebildet. ܥܘܠ zu ܥܘܠܐ „Frevel“ 15, 257 und sonst ist schon recht bedenklich, aber das ܐ in ܒܒܪܝܬ ܚܙܝܬܐ [1]) „in der gesehnen Schöpfung“ 9, 130; ܝܪܬܘܬܐ ܒܝܫܐ „böse Erbschaft“ 10, 163; ܐܡܗܬ ܘܩܢܝܢܐ „Mägde und Vieh“ 72, 1510; ܕܡܝܘܬܘܬܐ „Aehnlichkeit“ und ܐܣܘܦ „Beispiel“ 9, 124; ܚܦܝܪܬ „die Grube“ (alle St. abs.) 152, 3131 ist ärger, und fast noch ärger sind die St.-abs.-Formen ܩܛܝܢ 14, 231, 235 und ܪܒܢ 14, 231. 130, 2699. 147, 3027, woneben allerdings auch die richtigen vorkommen: ܩܛܝܢܐ 123, 2553; ܪܒܢܐ 123, 2540. 14. Auch ܚܕܘ „Freude“ 78, 1635 ist falsch; im folgenden Verse steht das richtige ܚܕܘܐ. Fehlerhafte Formen des St. cstr. sind ܬܒܝܠ (3silbig) *οἰκουμένη* 136, 2816; ܕܝܠܝܬ „Eigenschaft“ 7, 82 (zu ܕܝܠܝܬܐ); ܡܕܝܢܬ „Stadt“ 60, 1262. Nun gar ܡܝܬܪܬ ܐܒܘܢ die Tugenden unsers Vaters“ 126, 2617! Reine Willkür ist es, wenn als St. cstr. von ܓܘܕܐ „Rotte“ einmal ܓܘܕܬ gebraucht wird 127, 2639 und einmal ܓܘܕ (im Verse vorher) [2]). Falsch gebildet ist auch ܘܡܢܝܐ „und Minen“ 60, 1261 statt ܘܡܢܝ̈ܐ. —

1) Ich gebe nicht alle Puncte wieder.

2) Vermuthlich wäre die erstere Form richtig, wenn das Wort überhaupt im St. cstr. gebraucht würde, aber sicher ist das nicht.

Ganz regelwidrig gebaute Verbalformen wie ܢܥܦܚܘܢ 82, 1714 (mit der nur bei der 2. Pers. zulässigen Vocalisierung) und ܐܬܬܦܝܣ „liess sich überreden“ 134, 2775 zu ܐܦܝܣ [1]) sind dagegen vereinzelt.

Der Verf. bildet nun aber oft nach Belieben allerlei Verbalformen, die an sich denkbar, aber grade von dem betreffenden Verbum nicht vorkommen. So darf man sich nie darauf verlassen, dass ein von ihm gebrauchtes Ethpeel, Ethpaal oder Ettaphal in der Sprache auch wirklich vorkam. Neben ܚܡ „vom Wurm zerfressen sein“ (s. namentlich Efr. [Lamy] 1, 37 str. 18, wo falsch ܚܡܣ gedruckt) wäre ܐܬܚܡܡ 151, 3114 wohl möglich, aber gewiss nicht ܐܬܬܚܡܡ 149, 3075. Ebenso wenig ist ܐܬܬܢܩܝ „gereinigt werden“ 64, 1332 zulässig für ܐܬܢܩܝ oder ܐܬܬܥܡܠ „gelb werden“ 137, 2827 u. s. w. u. s. w. Das seltne Ettaphal liebt der Mann sehr, und besondre Freude findet er an der willkürlichen Bildung von Formen wie ܡܬܬܦܬܠ; s. S. 94. 114. 124 und sonst. Nach Analogie von ܐܬܬܥܝܪܪ [2]) (eigentlich „sich recht sehn lassen“) „sich brüsten“, das er aber falsch für einfaches ܐܬܥܝܪ setzt 99, 2050, erlaubt er sich S. 99 noch ܐܬܬܥܘܪܪ = ܐܬܬܥܝܪ u. a. m. — So hat er auch eine ganze Anzahl von theils verdächtigen, theils sicher unrichtigen ܦܥܝܠܐ (Part. od. Adj.). Dahin gehören ܗܓܝܓܐ „meditans“ 61, 1289 und die Mehrzahl der Reimwörter in den 8 folgenden Versen. Das von einem solchen Adjectiv abgeleitete ܡܠܝܠܘܬܐ „Beredtsamkeit“ 20, 379. 32, 651 beruht vielleicht nur auf einem verlesenen ܡܠܠܘܬܐ (ܡܰܠܠܘܬܐ).

1) Von ܐܦܝܣ „erlauben“ wäre es natürlich theoretisch zulässig; man sagt dafür jedoch ܐܬܦܣܦܣ.

2) Es ist Reflexiv zu اِفْعَوْعَلَ. Von tert. و so اِحْلَوْلَى Ḥam. 451 v. 3 etc.

Die Bildung der Nomina ag. auf *ân* ist hier zwar durchweg correct, nicht aber ihr Gebrauch. Sie stehn manchmal, wo die gute Sprache Participien brauchte.

Dass das Sprachgefühl des Verfassers sehr gering war, zeigen namentlich auch folgende Verbindungen: ܠܥܘܒܗ ܕܡܪܗ „an den Busen seines Herrn" 56, 1186; ܒܐܒܘܢ ܐܣܟܡܐ „mit der Gestalt unsers Vaters" 49, 1035, wozu wir auch ܠܓܒܝܗ ܓܒܝܐ „seinen Erwählten" 31, 618 fügen müssen. Schlimm sind ferner ܝܗܒܬܘܢ ܚܝܐ ܠܒܪ: ܐܪܡܠܬܐ „du hast dem Sohne der Wittwe das Leben gegeben" 36, 782 (für ܝܗܒܬ ܠܗ) und ܟܠ ܡܟܣܝ̈ܢܬܐ ܕܥܬܝܕ ܕܢܗܘܘܢ „alles verborgene, das geschehn sollte" (für ܕܥܬܝ̈ܕܢ) 127, 2633. Dass das logische Object beim Passiv mit ܠ versehen wird wie 105, 2174, 2176, kommt in späten nestorianischen Schriften öfter vor [1]).

Auch das theilt unser Autor mit anderen jüngeren Syrern, dass er etliche kurze Partikeln ganz bedeutungslos einschiebt, um eine Silbe zu gewinnen: am häufigsten so ܕܝܢ, ferner ܟܝܬ, ܬܘܒ, ܠܡ. Dagegen kommen bei ihm einige der sonst gebräuchlichsten Partikeln gar nicht oder nur ganz selten vor; irre ich mich nicht, so fehlt z. B. ܓܝܪ ganz bei ihm; ein seltsamer negativer Zug! Gesucht ist der mehrfache Gebrauch der Präposition ܟܐ „bei", mit Suffixen ܟܐܝ u. s. w. Das Wort, welches Severus von Tagrit (Göttinger Handschrift 153 b) und Barhebraeus (Gr. 1, 84, 20. 86, 7, 8) anführen, ist allerdings echt [2]). Dagegen ist blosses ܗܪ

1) Zu dem, was ich Neusyr. Gramm. 318 Anm. 1 gegeben habe, füge noch Rosen, Catal. 4 b, 2 (ܐܬܟܬܒ ܠܟܬܒܐ ܗܢܐ); Wright, Cat. 1179 a, 1 und ganz nach neusyrischer Art Wright's Kal. w Dimna 9, 16. 45, 26. 59, 10.

2) Es wird aus ܐܝܟܐ verkürzt sein. Aehnlich im Christlich-Palästinischen ܗܘ ܕ und im Fellihi ܐܟܝ (= ܐܝܟܐ ܕ) „wo (da ist)" = „bei". ܐܟܐܘܗܝ u. s. w. nach Analogie von ܬܪܘܗܝ.

für ܪ̈ܘܚܐ 67, 1391 trotz des angeblichen Beispiels bei PSm. 1048 kaum erlaubt.

Aus dem Gesagten geht zum Theil schon hervor, dass auch der Wortschatz dieses Buches allerlei bedenkliches enthält. Der Herausgeber macht darauf aufmerksam, dass das Lexikon durch dasselbe viele Bereicherung empfängt und dass manche Ausdrücke, die wir nur aus den einheimischen Wörterbüchern (richtiger „Glossensammlungen") kennen, hier belegt werden. Leider sind aber solche Belege nichts werth, denn es leidet keinen Zweifel, dass der Verf. nicht aus lebendiger Kenntniss der Sprache, auch nicht aus eifrigem Studium der alten syrischen Litteratur, sondern eben besonders (direct oder indirect) aus einem Glossar geschöpft hat. Alte Entstellungen, wie sie in solchen nur zu häufig vorkommen, werden also dadurch nicht besser, dass sie auch hier auftreten. Dahin gehört ܢܟܘܒ „Dornen" 57, 1192. 63, 1308 (s. PSm. 2762) aus ܢܟܘܒ (oder vielmehr ܢܟܘܒܐ), عَكُوب (s. Dozy) = עַכָּבִית „eine Distelart"[1]) und gewiss auch ܢܠܝܠ „schnell" 89, 1856 (s. PSm. 2283) aus ܢܠܝܠ. Ein derartiges Wort ist auch ܦܗܡܝܢ „Verführer" 90, 127 und oft, das schon in der prosaischen Grundlage Thom. Marg. I, CLXVI vorkommt, aber aus verlesenem ܦܗܡܢܐ entstanden sein muss. Besonders werden natürlich griechische Wörter von solchen Verderbnissen betroffen. Gering ist es noch zu achten, wenn die Nestorianer, denen die Kenntniss des Griechischen schon früh verloren ging, nur in der Vocalisation kleine Irrthümer begingen, die sich dann natürlich auch bei unserm Verfasser wieder finden, wie ܦܠܩܐ 157, 3235 für πλάκα (Acc.); ܐܣܘܡܛܐ ἀσώματα 145, 2983[2]). Schöner ist schon ܩܘܢܕܪܘܢ „Weihrauch" 61, 1269 (s. PSm. 3659) aus ܩܘܢܕܪܘܢ oder vielmehr ܟܘܢܕܪܘܢ χόνδρον (Acc.); ܐܘܝܘܣ 8, 112. 12, 187 aus υἱός; ܐܝܘܢ „Netze"

1) Löw S. 292. Vgl. äthiop. *'aqab* oder *'aqāb* „Dorn". — Ich bemerke, dass schon Payne-Smith die meisten der hier behandelten Formen richtig gestellt hat.

2) So bei Ebedj. Parad. XLII ܢ (Ghismondi p. 96).

44, 925 Pl. von ܐܪܟܘܣ̈ statt ܐܪܟܘܣ ἄρχυς (PSm. 40); ܩܝܬܪܘܕ̈ 157, 3246 statt ܩܝܬܪܘܕ κιθαρῳδός [1]); ܣܩܘܠܩܣ 71, 1489 σκώληκες [2]) u. s. w. Der Verfasser schwelgt in griechischen Ausdrücken, die er aus dem Glossar oder aus Vorgängern, die nicht viel mehr Sprachgefühl hatten als er selbst, aufgelesen hat, die aber niemals wirklich in der Sprache gebraucht waren. Dass er dabei gelegentlich gegen die Flexionsregeln verstösst, zeigen schon einige der oben angeführten Beispiele; vgl. noch ܦܐܬܘ 71, 1495 Pl. von πάθος; ܐܘܪܘ 73, 1521 Pl. von ὄρος; ܐܪܝܛܘ̈ 91, 1893 Pl. von ἀρετή. — Den griechischen Wörtern giebt er zuweilen Bedeutungen, die sie nie gehabt haben, z. B. wenn bei ihm ܐܦܘܦܬܓܡܣ̈ 95, 1958. 137, 2831 schlechtweg „Worte“ heisst. Auch kühne Verbalableitung von griechischen Wörtern kommt bei ihm vor z. B. ܗܘܕܪܠܘ „sangen Lob“ 111, 2311 von ܗܘܕܪܠܐ; von der wahren Beschaffenheit der ὕδραυλις hatte der Verfasser keine Ahnung [3]).

Characteristisch ist Folgendes. In welch naiver Art man schon früh den Sinn der biblischen Eigennamen meinte deuten zu können, ist aus Lagarde's Onomastica sacra jetzt leicht zu ersehen. Diese oder ähnliche Deutungen sind zum Theil auch in die syrischen Glossarien aufgenommen, und unser Verfasser meint nun, solche Namen ganz in den da angenommenen Bedeutungen als Appellativa gebrauchen zu dürfen. Der Name Joab ܝܘܐܒ wird (richtig!) [4]) erklärt ܡܪܝܐ ܐܒܐ; daher heisst Gott 57, 1198 ܡܪܝܐ ܝܘܐܒ, als könnte ܝܘܐܒ als Attribut Gottes gebraucht werden. ܐܪܓܘܒ (Deut. 3, 4 u. s. w.) wird gedeutet ܠܝܛܐ ܪܘܡܐ [5]) und steht nun 55, 1168

1) Vgl. Cardahi 108, 16.

2) Andere Entstellungen des Worts s. PSm. 2713. 2715; dazu Löw in dieser Ztschr. 41, 360.

3) Schon die Glossare rathen hin und her.

4) Dagegen Πάτηρ κυρίου Lag. 193, 17.

5) Von ארר und גבה. Lag. 21, 19. 40, 23 *maledicta sublimitas*, 44, 17 *maledicens excelsum* (ארר).

für „Offenbarung“ [1]). ܪ̈ܥܡܣܣ (Ex. 1, 11 u. s. w.) soll „Erschütterung“ bedeuten und wird so gebraucht 131, 2705 [2]). So steht ܡܘܐܝܠ (למואל Prov. 31, 1, 4) für „gotterfüllt“ 110, 2290; ܩܕܪ (Gen. 25, 13 u. s. w.) für „Ort der Finsterniss“ 155, 3193; ܥܙܐܙܝܠ (Lev. 16, 8 u. s. w.) für „Kraft Gottes“ 111, 2294; ܡܗܠܠܐܝܠ (Gen. 5, 12 u. s. w.) für „Preis Gottes“ [3]); ܪܥܘ (Gen. 11, 20 u. s. w.) für „Eitelkeit“ 60, 1268 [4]). Solche Wörter wird denn doch niemand für Bestandtheile der syrischen Sprache halten!

Ich könnte noch viele weitere Beweise dafür geben, dass wir hier mit einer argen Verunstaltung des Syrischen zu thun haben, die aus ungenügender Bekanntschaft mit der echten Sprache und aus Lust zu Künsteleien fliesst. Spuren von Einwirkung jüngerer Dialecte, die für uns sehr interessant sein könnten, fehlen aber beinahe völlig [5]). Freilich kann die sorgfältig vocalisierte Schrift uns in einzelnen Fällen die nestorianische sprachliche Ueberlieferung sicher stellen, mag diese gut begründet sein oder auf alten Fehlern beruhn, aber wir dürfen sie auch in diesem Sinne nur verwerthen, wo sie ältere Belege bestätigt. Ueberhaupt gilt, wie ich nicht eindringlich genug aussprechen kann, der Satz: die Schrift Wahlê's darf für sich allein weder grammatisch noch lexicalisch benutzt werden; kein Wort, das ausschliesslich durch sie zu belegen ist, hat man als echt zu betrachten. Statt des Sternchen, womit der Herausgeber die neuen oder doch noch nicht genügend belegten Wörter bezeichnet, ist m. E. also eine grosse Warnungstafel zu errichten!

Die Glossen, welche die schwierigen Wörter erklären, rühren wahrscheinlich, wie bei Ebedjesu, vom Verfasser selbst her. Ist diese Annahme richtig, so verwerthete er also die aus einem Glossare geschöpfte Weisheit sowohl für den Text wie für die Erklärungen.

Der Text der Ausgabe ist recht gut. Vielleicht ist die Handschrift des Hormizdklosters, nach welcher die Mönche die Copie

---

1) ܘܠܪ̈ܚܝܩܐ ܐܝܟ ܩܪ̈ܝܒܐ ܚܙܐ ܗܘܐ ܒܐܪ̈ܘܝܘܢ „und sah das Ferne wie das Nahe durch göttliche Offenbarung“.

2) Ebenso Cardahi 103, 14 (רעם). Vgl. Lag. 14, 20.

3) ܐܣܩܘ ܡܗܠܠܐܝܠ „sie brachten Gott Preis dar“.

4) Aber 143, 295 ist es n. pr.

5) Dahin gehört allerdings ܠ beim logischen Object des Passivs, s. oben S. 535.

für Budge machten, das Original des Verfassers. Auf keinen Fall liegen zwischen diesem und jenem viele Glieder; übrigens auch ein Zeichen für die Jugend der Schrift. Allerdings haben sich hier und da kleine Fehler in den Consonanten oder in den Vocalen eingeschlichen, aber lassen sich meist leicht verbessern; zum Theil sind es bloss Druckfehler. Auch in den nach Budge's Angabe nicht immer bequem zu lesenden Glossen ist noch einiges wenige zu ändern z. B. 91, 7 ܐܒܥܘ *abba'(u)* für ܐܒܠܘ; 150, 2 ܙܪ̈ für ܝܪ̈.

Wenn sich also gleich die Schrift zum Preise des heiligen Hormizd mit den sonst von dem unermüdlich thätigen Budge herausgegebnen syrischen Werken an Wichtigkeit durchaus nicht messen kann, so ist sie doch ein interessantes Curiosum, das, mit der gehörigen Vorsicht benutzt, auch mancherlei Belehrung giebt.

Strassburg i. E.

Th. Nöldeke.

Zur Berichtigung.

Von

C. F. Lehmann.

Wenn Jensen (S. 252 des vorliegenden Bandes) äussert, ich hätte „mich anheischig gemacht, den zwingenden Beweis dafür zu liefern, dass Solinus noch aus Hecataeus geschöpft hat", so wird dadurch der Eindruck hervorgerufen, als hätte ich eine unmittelbare und directe Benutzung des Hecataeus (oder eines anderen Logographen: ich hatte für die besprochene Nachricht ausdrücklich auch auf Xanthus hingewiesen[1])) durch Solinus in Betracht gezogen. Dies entspricht aber durchaus nicht der von mir vertretenen Ansicht. Vielmehr habe ich als Resultat meiner Untersuchungen die Erkenntniss bezeichnet, dass bei den römischen Chorographen, u. A. auch bei Solinus, sich hecatäisches Gut, durch eine (oder mehrere) gemeinsame Mittelquellen überkommen, vorfindet, und, wenigstens zum Theil, noch ausscheiden lässt.

Ich begnüge mich hier, nach Zeit und Raum beschränkt, mit dieser kurzen Notiz und behalte mir vor, in einem folgenden Hefte dieser Zeitschrift auf diesen wie auf einige andere mit der „Cilicier"-Frage verknüpfte Punkte zurückzukommen.

Prof. Jensen, mit dessen Vorwissen diese Berichtigung erfolgt, hat, wie ich hinzuzufügen nicht verfehlen will, mir sein Bedauern ausgesprochen, dass er versäumt habe, an geeigneter Stelle ein „mittelbar" einzufügen.

1) Vgl. a. Zeitschrift für Assyriologie VIII, S. 243.

Erklärung.

Zu der Bemerkung von Jensen oben S. 310, Anm., über meine Gleichsetzung von Jaudi bei Tiglat-Pileser III und יאדי der Sendschirli-Inschriften habe ich folgendes richtig zu stellen: Das Verdienst die Inschriften Tiglat-Pileser's mit Bezug auf diese Frage zuerst „ohne die Brille der Tradition“ gelesen zu haben, möchte ich für mich in Anspruch nehmen. — Wer Jaudi westlich am Meere und im Gebiete von Hamath sucht, kann weder die Inschriften noch meinen Aufsatz (Altorientalische Forschungen I, S. 1 ff.) gelesen haben. Einer Wiederholung des dort gegebenen Beweises bin ich wohl um so mehr enthoben, als J. selbst seine Aufstellung in keiner Weise begründet. — Dass יאדי von שמאל in einem Sinne, wie es für diese Frage in Betracht kommt, verschieden sei, ist, soviel mir bekannt, von Niemand ausgesprochen worden. Jedenfalls sei betont, dass die betreffende Bemerkung J.'s, wie es Uneingeweihten erscheinen könnte, sich nicht gegen meine bezüglichen Ausführungen richten kann. Seiner Meinung, dass יאדי die Landschaft und שמאל die Hauptstadt sei, kann ich aus den a. a. O. angeführten Gründen nicht beistimmen.

Hugo Winckler.

Bemerkung zu Band 48, Seite 84—85.

Von

G. Thibaut.

Ich sehe, dass O. Franke in der ersten seiner „Miscellen“ auf einige Verbalformen mit *a* privativum Bezug nimmt, welche von Deussen in seinem „Systeme des Vedânta“ aus Śaṅkara's Commentar zu den Brahmasûtras mitgetheilt werden. Franke legt auf diese Formen kein Gewicht; es wäre aber immerhin möglich, dass Andere über diesen Punkt anderer Ansicht wären, und es lohnt sich daher wohl der Mühe zu bemerken, dass die von Deussen angeführten Formen keine wirkliche Existenz haben, sondern nur auf Druckfehlern der sehr incorrecten Bibliotheca Indica Ausgabe Śaṅkara's beruhen. *A-kalpate* ist an beiden Stellen, wo es vorkommt, ein Druckfehler für *avakalpate*, and *avyācakṣita* steht irrig für *apy ācakṣita*. Dass dem so ist, zeigt sowohl die Betrachtung des Zusammenhangs als ein Einblick in irgend welche Handschrift von Śaṅkara's Commentar.

Auf Kosten der D. M. G ist gedruckt worden:

Dr. Georg Huth, Die Inschriften von Tsaghan Baišiṅ. Tibetisch-Mongolischer Text mit einer Uebersetzung sowie sprachlichen und historischen Erläuterungen. Leipzig. In Commission bei F. A. Brockhaus. 1894. — Preis 3 Mark. (Für Mitglieder der D. M. G. 2 Mark.)

Zur Beachtung.

Die Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft werden von den Geschäftsführern ersucht:

1) eine *Buchhandlung* zu bezeichnen, durch welche sie die Zusendungen der Gesellschaft zu erhalten wünschen, — falls sie nicht vorziehen, dieselben auf ihre Kosten durch die *Post* zu beziehen;
2) die resp. Jahresbeiträge an unsere Commissions-Buchhandlung *F. A. Brockhaus* in *Leipzig* entweder direct portofrei oder durch Vermittelung einer Buchhandlung regelmässig zur Auszahlung bringen zu lassen;
3) Veränderungen und Zusätze für das Mitgliederverzeichniss, namentlich auch Anzeigen vom Wechsel des Wohnortes nach *Halle a. d. Saale*, an den Schriftführer der Gesellschaft, Prof. *Praetorius* (Lafontainestrasse 17), einzuschicken;
4) Briefe und Sendungen, welche die *Bibliothek* und die anderweitigen Sammlungen der Gesellschaft betreffen, an die „*Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Halle a. d. Saale*“ (Friedrichstrasse 50) ohne Hinzufügung einer weiteren Adresse zu richten;
5) Mittheilungen für die *Zeitschrift* und für die *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* an den Redacteur, Prof. Dr. *Windisch* in *Leipzig* (Universitätsstr. 15) zu senden.

☞ Freunde der Wissenschaft des Orients, welche durch ihren Beitritt die Zwecke der D. M. Gesellschaft zu fördern wünschen, wollen sich deshalb an einen der Geschäftsführer in *Halle* oder *Leipzig* wenden. Der jährliche Beitrag ist 15 *M.*, wofür die Zeitschrift *gratis* geliefert wird.

Die Mitgliedschaft für Lebenszeit wird durch einmalige Zahlung von 240 *M* (= £. 12 = 300 frcs.) erworben.

Druck von O. Kreysing in Leipzig.

Zeitschrift

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Herausgegeben

von den Geschäftsführern,

in Halle Dr. **Pischel,** Dr. **Praetorius,** in Leipzig Dr. **Krehl,** Dr. **Windisch,**

unter der verantwortlichen Redaction

des Prof. Dr. E. Windisch.

Acht und vierzigster Band.

IV. Heft.

Leipzig 1894,

in Commission bei F. A. Brockhaus.

Zur Vereinfachung der Berechnung werden die verehrlichen Mitglieder d. D. M. G., welche ihr Exemplar der Zeitschrift **direct durch die Post** *beziehen, ersucht, bei der Zahlung ihres Jahresbeitrags zugleich das* **Porto** *für freie Einsendung der vier Hefte zu bezahlen, und zwar mit 1 Mark in Deutschland und Oestreich, mit 2 Mark im übrigen Auslande.*

Inhalt.

Heft IV.

Contributions to the interpretation of the Veda.

Sixth Series [1]).

By

Maurice Bloomfield.

1. The legend of Mudgala and Mudgalānī.

The recognition of the truth — as such it may be regarded for all time — that there are elements in the Veda which are not humanized natural events, but of a purely narrative or tale-

---

1) For the convenience of scholars who are not familiar with the American Journals I add here a table of contents of the preceding series.

The first series was pnhlished nnter the title 'Soven Hymns of the Atharva-Veda', American Journal of Philology VII. 466—488:

1. Formnla against diarrhoea (AV. I. 2).
2. Prayer to lightning concelved as the cause of fever, head-ache, and conghs (AV. I. 12).
3. A womans Incantation against a rival (AV. I. 14).
4. The *srāktya-maṇi*, an amulet from the *sraktya*-tree (AV. II. 11).
5. Charm against an opponent ln dehate (AV. II. 27).
6. Ants as antidote against poison (AV. VI. 100).
7. Propitiation of the weather-prophet (AV. VI. 128).

The second and the subsequent serles appeared under the same title as the present one; the second series, Am. Journ. Phil. XI. 319—356:

1. On the *jāyanya*-charm, AV. VII. 76. 3—5, and the *apacit*-hymns (VI. 83; VII. 74. 1—2; VII. 76. 1—2) of the Atharva-Veda.
2. On the *ἁπ. λεγ. taīdyà*, AV. VII. 76. 3.
3. On the so-called fire-ordeal hymn, Atharva-Veda II. 12.
4. Women as mourners In the Atharva-Veda.
5. On a Vedlc group of charms for extinguishing fire by means of water-plants and a frog.
6. On the Vedlc lnstrumental *paḍbhís* and the word *páḍbīśa*.

The third series was pnblished ln the Journal of the American Oriental Soclety XV. 143—188:

1. The story of Indra and Namuci.
2. The two dogs of Yama ln a new rôle.
3. The marriage of Saraṇyū, Tvaṣṭar's danghter.

The fourth series appeared agsin in the Am. Journ. Phil. XII. 414—443:

1. The meaning of the root *yup*.
2. On *jalāṣaḥ*, *jalāṣa-bheṣajaḥ*, *jalāṣam*, and *jālāṣam*.
3. On the thirteenth hook of the Atharva-Veda.

telling character, is surely destined to play a deservedly important part in the investigation of the ancient sacred writings of the Hindus. But the protean possibilities in the presentation among men upon earth of a physical fact of nature, and the specious semblance of many an ordinary fable to the dramatic events of the physical universe, alike render it difficult to discriminate between anthropomorphic myth and the fanciful lucubrations of poets, philosophers and old women. How shall we tell whether we have before us a myth or a tale? And further, one of the most pervasive conditions in this kind of literature is this that a myth is started quite legitimately upon physical materials, but, as soon as the first touches of personification set in, the myth descends, as it were, to ordinary citizenship upon earth among men, and is then worked up with other purely human or semi-divine conceptions which happen to be at hand, on stock. Those whose business it is to deal with such matters, namely the priests, or those whose natural inclination attracts them to their contemplation and extension, namely the bards, are free agents, at times distressingly free agents, and they go whither they will and the tracks of their roamings are too frequently obliterated. I am tempted to repeat what I have once said in a different connection namely 'that a species of instinctive judgment or, perhaps better, tact, which is certain to develop in the investigator with the continuous handling of such materials, will be the safest guide in this mode of criticism'. There can be no question that the older investigators of mythological subjects have been too prone to interpret every feature of every sort of tale as a natural phenomenon anthropomorphically stated. It is equally clear that the blunt *a priori* decision that a certain narrative in a text, so preponderatingly mythical as the Rig-Veda, is nothing and never was anything but a story, a fairy-tale, is subject to snspicion on the very face of it. When this assumes by dint of constant repetition the character and pretentiousness of a doctrine, a method, it needs to be watched with even greater care than the opposite proceeding, since it is by its very nature obstructive, pessimistic, and hopeless. Needless to say, no judgment may be rendered in any case without an exhaustive assemblage of all the reports on a given point contained in the docnments themselves. The first duty of the Vedic investigator — upon this we cannot insist too often — is to have all the

---

The fifth series was published in the J. A. O. S. XVI. 1—42:

1. The legend of Soma and the eagle.
2. On the group of Vedic words ending in *-pitvá* (*sapitvá*, *prapitvá*, *abhipitvá*, *apapitvá*).

The present series contains the following articles:

1. The legend of Mudgala and Mudgalānī.
2. On the meanings of the word *śúṣma*.
3. On certain aorists in *-āi-* in the Veda.

statements of Hindu literature before him; he must not allow his constructions to assume shape sooner, since any new set of facts may subvert the edifice, nay is certain to do so.

The authors of the Vedische Studien are notoriously inclined to the belief that a considerable part of the Rig-Veda consists of fairy-tales, and in that spirit Professor Geldner has recently undertaken the interpretation of the hymn on Mudgala and Mudgalānī, RV. X. 102. I can not spare him a friendly indictment in connection with both of the points stated above. He has, it seems to me, been too ready to assume that the hymn in question is merely a fanciful tale, what we should call a capital story, and he has not been careful enough to concentrate all the dicta of the literature, and to subject them to close criticism before entering upon his task as an interpreter. According to Professor Geldner we have in RV. X. 102 the following story: Mudgala, an old gentleman, enters upon a chariot-race, although he is not possessed of a racing-chariot, but has only an ordinary ox-cart. Also, he has only a single steer, though two are necessary. He disguises the cart so as to make it look like a race-chariot and in place of the second ox he yokes a *drughaṇa*, a block of wood, or a wooden ox, which performs the double function of completing the span, and smashing up the competitors. Since Mudgala himself is too old his young and courageous wife, Indrasenā or Mudgalānī, drives, and wins the race [1]).

This fabric of fiction is based upon two reports of the story, of the sort called *itihāsa*. One is that of Ṣaḍguruśiṣya in his commentary on Kātyāyana's Sarvānukramaṇī, p. 158 [2]), which reads as follows: 'Mudgala's cattle was stolen by thieves, with the ex-

1) Prof. Geldner, Ved. Stud. I. 138, had previously advanced a construction of the hymn which also involved a race, but the word *drughaṇa* was translated by 'hammer'. The passage *kūṭaṃ sma tṛṅhád abhímātim eti* is rendered by 'der Hammer eilt, das Hinderniss zerschmetternd'. Prof. Pischel, ibid. p. 124, offered a very different restoration of the legend: Mudgala and Mudgalānī take part in a race, in which buffaloes were yoked to the chariots. The charioteer Kośin who inspired his buffaloes by loud cries was their competitor. Mudgala won because one of the animals of their opponent, having drunk too much water, stopped in the middle to relieve himself, and the other fell down. One cannot refrain from calling attention to the extraordinary change of view which has come over these scholars, and to emphasize that, after all, subjective interpretations of materials, plastic on account of their very obscurity, need be advanced with the utmost caution, rather in the manner of light cavalry than that of heavy dragoons who undertake to bear down everything before them. It is of course far from me to reproach these learned and ingenious scholars for an honest change of opinion, be it ever so rapid; I merely desire to characterize the degree of finality which may be claimed by constructions which are not supported by fairly distinct utterances on the part of the texts themselves. Confident assertion is surely out of place in such cases.

2) The same account is quoted by the commentator at Nir. IX. 23 (Bibliotheca Indica) vol. IV, p. 35, foot-note.

ception of an old steer. Having yoked this steer to one side of his cart, and the *drughaṇa* to the other, he pursued the thieves leaving the guidance of the cart to the *drughaṇa*, and regained the cattle'. Sāyaṇa in his commentary varies this by making Mudgala undertake the pursuit with his ox singly. The *drughaṇa* comes in later: Mudgala finds it on the way throws it and regains possession of his herd. Geldner omits the mention of this version of the tale; it will help us later to disprove his translation of the word *drughaṇa* which is incorrect on the face of it. Yāska, Nirukta IX. 23, reports the *itihāsa* as follows: 'Mudgala, the son of Bhṛmyaśva took part in a contest (*saṃgrāma*) and won the race (*āji*). Durga on Nirukta (edition of the Bibl. Ind. vol. IV. p. 35) adds the following: 'Engaging in a contest with the king, owing to the absence of a second ox he yoked the *drughaṇa* with the bull, directing him with his divine power, ran a race with the king, and conquered him: *sa kila dvitīyagor abhāvāt rājñā saha pratispardhamānaḥ āiśvaryād anvādiśya drughaṇaṃ vṛṣabheṇa saha yuktvā rājñā sahā "jim sasarpa sa ca taṃ jigāya*. It is evident that the later treatment of the story, while much diversified, exhibits certain features with sufficient constancy to make them worthy of close attention.

Upon this basis Geldner construes the hymn as a glorification of a fabulous chariot-race, and he garnishes the narrative of the event with all the environments of modern sporting life. Turfmen, devoted to women and a loose life, converse in knowing slang full of leering *double ententes*; the tricksters of the stable employ every expedient within their power to interfere with legitimate success; jocose remarks abound on the lusty but illmated Mudgalānı, and her old and impotent [1]) husband; all these circumstances are combined into a decidedly spicy concoction. They do indeed make up a picture of civilization so advanced, as to suggest the enquiry whether there is anything quite as advanced in the classical literature of Sanskrit. Both Profs. Pischel und Geldner, being anxious to accentuate the genuine Hindu character of the earliest Brahmanical scriptures — an effort which has my cordial sympathy — are not a little prone to erase the especial features of the Veda as a distinctively religious collection, to lose sight of the *vedatvam* of the Veda, as it were. On the other hand they incline also to underestimate the rodent qualities of the tooth of time, when it comes to a matter of a thousand years or so. The spirit of Beowulf and Saxon institutions may crop out here and there in the literary products of the English muse in the nineteenth century, but the interpreter of the cruces of the ancient Anglo-Saxon documents must needs employ great caution when he

1) So according to Professor Geldner. But it will appear below that this is an unfounded assumption.

desires to solve these difficulties by aid of the diction of the Victorian poets [1]). I for my part cannot help believing that the lively *chic* modernness which these clever scholars endeavour to impose upon the Mantras of the Veda is at least as far from the truth as the earlier tendency to detect everywhere a primitive hoariness, appropriate to the 'Aryan bible', or the energetic efforts of the late lamented Abel Bergaigne to transplant to heaven the ordinary terrestrial events which crop out incidentally in the songs of the Rishis. In general nothing is so certain to avenge itself in Vedic research as operations undertaken with the aid of a single formula or 'principle'.

In the first place, I am disposed to doubt strongly that the hymn has in view any kind of a race at all. There are, to be sure, a number of words which lend themselves readily to such a construction, indicating as they do some kind of contest, but such words are notoriously of double meaning. Thus *ājí* certainly has both meanings of the English 'contest': it is the struggle for a prize, race, but certainly also the clash of arms. We need but remember that Indra alone is designated as *āji-kṛ́t* (VIII. 45. 7), *āji-túr* (Vāl. 5. 6), *āji-pati* (Vāl. 6. 6) in order to realize that the words may refer to something more serious than a race or a bet. In our hymn there is one stanza which puts to silence all doubt that serious contest for booty is referred to. Stanza 3 reads:

antár yacha jíghāṅsato
vájram indrā 'bhidā́sataḥ:
dā́sasya vā maghavann ā́ryasya vā
sanutár yavayā vadhám.

'Ward off, O Indra, the bolt of the enemy who desires to slay; keep afar the missile of the barbarian or the Arya'. Geldner translates: 'Halt auf, o Indra, den Keil des Feindes, welcher sie verderben will, etc.', and in his notes he remarks: 'The verse shows that the parties contesting (the race) prepared hindrances of a peculiar sort against one another', 'dass man sich im wahren Sinne des Worts Knüppel zwischen die Beine warf'. Where is there anything of the sort to be found in this verse whose meaning is so manifestly what we have offered above?

We cannot fail to notice the word *pṛtanā́jyeṣu* in st. 9 d (cf. *jaghnáthur pṛtanā́jyeṣu* in VII. 99. 4), nor the terminology pertaining to a contest, more serious than a race, in stanza 8 cd. I fancy that very few will be found to admit the propriety of Geldner's translation of the last-mentioned passage: *nṛmṇā́ni kṛṇván bahúve jánāya gā́ḥ paspaśānás táviṣīr adhatta*, rendered by 'Er

1) For an interesting instance of a survival, or rather resuscitation, of Anglo-Saxon style and diction in the nineteenth century see the essay of my colleague Prof. H. Wood: T. L. Beddoes, a survival in style, American Journal of Philology IV pp. 445 ff.

verrichtete Mannesthaten vor vielem Volk; da er die Kühe erblickte, ward er hitzig'. I know of no warrant in Vedic usage for such a rendering; I do not see but what we must translate pāda c by 'performing heroic deeds in behalf of many people', not 'before many people'. And the expression *gā́ḥ paspaśānás távīṣīr adhatta* fairly clamors for certain parallels which involve the ordinary myth of Indra and cloud-cattle. Thus I. 33. 10: *yújaṃ vájraṃ vṛṣabháś cakra índro nír jyótiṣā támaso gā́ adhukṣat*; V. 14. 4: *ávindad gā́ apáḥ svàḥ*; cf. V. 29. 3.; VIII. 96. 17; IX. 87. 8; X. 103. 6, 7, etc. It seems to me impossible to separate the *vṛṣabhá* in this hymn from Indra, as I shall show below from a somewhat different point of view. Here we may ask, at any rate, for some support of Geldner's translation of *távīṣīr adhatta* by 'er ward hitzig', i. e. 'he became ruttish'. This seems to me as completely devoid of support as the translation of *bahuve jánāya* by 'before many people'. It is clearly disproved by RV. V. 32. 2, where, of course, it refers to Indra's manifestation of strength.

Again, the expression *kū́ṭaṃ sma tṛṅhád abhímātim eti* in st. 4 is certainly not redolent of the turf. This brings us to another point, the meaning of *drughaṇa*. The translation of this word by 'wooden block', 'machine', 'automaton' is indefensible and deprives the hymn of its most characteristic point. The commentators and scholiasts define the word as 'hammer', or 'axe', i. e. *ghana* for *dru* 'hewer of wood'. So Amarasiṅha, AK. II. 8. 91; the scholiast at Pāṇ. III. 3. 82, and Sāyaṇa at RV. X. 102. 9. Sāyaṇa at AV. VII. 28. 1 explains it as follows: *druḥ drumo hanyate aneneti drughaṇaḥ lavitrādiḥ.* In TS. III. 2. 4. 1; Āp. Śr. XI. 5. 2 *vighaná* takes the place of *drughaṇa* and both Sāyaṇa and Rudradatta regard it as a 'hammer'. Rudradatta in the latter place glosses it by *mudgaraḥ tena loṣṭāni ghnanti.* Above all the passage Kāuś. 46. 2, 3 puts it out of the question to regard *drughaṇa* as a *karmadhāraya*-compound meaning 'a *ghana* made of wood', since it is stated in sūtra 3 that the head of the *drughaṇa* which is employed as an amulet to ward off calumny may be either of *palāśa*-wood, iron, copper, or gold: sū. 2. *drughaṇaśiro rajjvā badhnāti.* sū. 3. *pratirūpaṃ palāśāyolohahiraṇyānām.* Cf. both Dārila and Keśava. In the fourth stanza of our hymn the word *kū́ṭa* is the synonym of *drughaṇá*; *kū́ṭa* has the meaning of 'hammer' in every Vedic passage which is accessible at present, even at AV. VIII. 8. 16 (cf. Ved. Stud. I. 138—9) where Geldner renders it by 'trap':

imā́ uptā́ mṛtyupāśā́ yā́n ākrámya na mucyáse
amúṣyā hantu sénāyā idáṃ kū́ṭam sahasraśáḥ.

The temptation to render *kū́ṭa* by 'trap' here is very great owing to the seeming parallelism of the two halves of the stanza, and I myself had this translation in mind in the treatment of the expression *āśvatthāni kūṭāni* in Kāuś. 16. 16, which represents the

Atharvan word in the ritual [1]). But the word *hantu* is decidedly unfavorable to this construction, and I prefer to rely upon the expression *tasya na kūṭena praghnanti* in ŚB. III. 8. 1. 15; Āit. Br. VI. 24, rather than the general parallelism. There can be no doubt in my opinion that the name *mudgala* is identical with the later *mudgara* 'hammer' and that there is present in the mind of the poet a more or less clear knowledge of the inter-relation of *drughaṇa*, *kūṭa* and *mudgala*; cf. Ṣaḍguruśiṣya's gloss *drughaṇa* = *mudgara*, ibid., and Sāyaṇa's statement in the introduction to the hymn: *drughaṇo nāma mudgaraḥ*, *taddevatyam idam indradevatyaṃ vā*. The word *drughaṇa* is also the equivalent of *dru-ghnī* 'axe', Kāuś. 14. 13; 25. 17; 26. 3.

As far as Yāska's gloss, Nir. IX. 23, is concerned, the Pet. Lex. and Geldner attach undue importance to it. He says *drughaṇo drumamayo ghanaḥ* [2]), i. e. '*drughaṇa* is a hammer consisting of wood'. As may be gathered from Kāuś. 46. 3, cited above hammers could be made of wood, as well as other substances, and it is natural enough that one etymologist should allow this fact to determine his analysis erroneously.

In the ninth stanza of the hymn the expression *kāṣṭhāyā madhye drughaṇaṃ śayānām* is explained by Durga on Nir. IX. 23 as *drughaṇaṃ śayānam apaviddham*, and *drughaṇam ājyante ... apaviddham*. Sāyaṇa in the introduction to the hymn has the following stanza:

drughaṇaṃ yuyuje 'nyatra ca cāuramārgānusārakaḥ
drughaṇam cāgrataḥ kṣiptvā cāurebhyo jagṛhe svagāḥ.

The words *apaviddham* and *kṣiptvā* show that in their opinion the *drughaṇa* was hurled at the enemy. On this supposition the word *śayānam* becomes more pointed: the *drughaṇa* fulfils two functions, that of being yoke-fellow of the bull and at the same time the weapon of the combatant.

These two items therefore seem to me to be fairly well established; the theme of the hymn is a battle and in the course of it a hammer plays an important and singular rôle.

Another point, capable of nearly exact demonstration, is that the word *indrasenā* is not simply the plain name of a Hindu lady, the wife of one Mudgala, and hence called Mudgalānī. The texts

1) Dārila says, unintelligibly: *kūṭaṃ khādānām*, and my comparison of the word *khadā* (according to Dārila at Kāuś. 38. 7 equal to *svabhāvajaḥ gartaḥ*) was undertaken in the belief that the word means something like 'pitfall'. Possibly Dārila's corrupt gloss may receive some light from AV. VIII. 8. 3: *amūn aśvattha niḥ śṛṇīhi khādāmūn khadirājirám.* Note the word *āśvatthāni* in Kāuś. 16. 16.

2) Cf. the *ṭīkā* at Nāigh. 5. 3 in the edition of the Bibl. Ind.: *drughaṇaḥ, druśabdo drumaśabdaparyāyaḥ drumavikāraḥ kāṣṭhakhaṇḍo 'tra druśabdeno 'cyate.*

help us clearly in advance of such a position. Prof. Geldner, following Sāyaṇa und Ludwig, takes the same sort of view in reference to *śácī*: the latter is the personal name of Indra's wife, and is therefore called Indrāṇī just as *indrasenā́* is called Mudgalānī. He rejects the current view that the word *śácī* means 'might', that *śácīpáti* means primarily 'lord of might' and that the personal Śacī was falsely abstracted from this compound, the ambiguous word *páti* being falsely construed to mean 'husband'. He goes so far as to assert that whenever there is mention of Śacīs in the plural, as is the case very frequently, even then there is no mention of Indra's 'mights' but simply of Indra's wives. The Śacīs are simply the harem of Indra. The full consequence of such a view is that the pāda: *śíkṣā śacivas táva naḥ śácībhis*, RV. I. 62. 12, is to be translated: 'help us, o you who posses Śacī (or Śacīs), with the Śacīs' instead of 'help us, mighty one, with thy mights'. Geldner cites RV. I. 82. 6 to show that there is mention of a wife of Indra (*pátnī*), and III. 60. 6, *matsvehá no 'smín sávane śácyā puruṣṭuta*, which he doubtless intends to be translated 'drink here at our soma-pressure, o much lauded one, in company with Śacī' to show that Śacī is sufficiently corporeal to take part in Indra's drinking-bouts. The latter passage is by no means conclusive; one misses the word *sahá* which would clinch matters. A mother of Indra by the name of Śavas, an old lady, innocent of all mythological complications, might with equal propriety be derived from RV. IV. 24. 1; VIII. 81. 14, where Indra is designated as *śávasaḥ sūnúḥ* and *putráḥ śávasaḥ* 'the son of strength', and it does seem indeed that the Ṛig-Veda has personified *śávas* upon this basis into a female *Śavasī* (with obligato feminine ending) in VIII. 45. 4, 5; 77. 1, 2, just as we have a *devī́ táviṣī* in I. 56. 4. I am far from believing that the personification of *śácī* was not dimly felt and hesitatingly expressed in the Rig-Veda, as well as in the later literature, and we may hold ourselves open to conviction case by case. But to assume resolutely that it so in every case is equivalent to dropping the curtain on the history of the conception just at the point when it passes, as we look backward, from idle romancing into significant and organic mythological history. The virile and universally human element in the entire growth is sacrificed, apparently for no other cause than the one that the primitive organic stage is less easily held fast, analyzed, and described, for the very reason that it is organic and still alive and in a state of growth. Few will be found willing to ignore this very condition in the word *śácī* in the Rig-Veda.

As if intended for the express purpose of illustrating our position in this matter is the history of the word *prāsáh* 'force'. In TS. II. 4. 12. 1; 5. 2. 1; ŚB. XII. 7. 1. 1; 8. 3. 1 we have the statement: *sa* (sc. *indro*) *yajñaveśasaṃ kṛtvā prāsahā somam*

apibat 'he (Indra) intruding upon the sacrifice drank the soma by force'. Cf. also MS. II. 4. 1; TS. II. 3. 2. 6; VI. 5. 11. 3. Just as Indra is called *śácipáti* so also is he designated in RV. X. 74. 6 as *prāsáhaspáti*. Naturally, the Brāhmaṇas operate with a wife of Indra by the name of Prāsahā (cf. for the feminine ending Śavasī, above), and Sāyaṇa is to be praised for his abstinence in not introducing this breezily constructed female in his commentary on the passage, as he does uniformly in the case of Śacī. At this point however their construction becomes valuable in the extreme, since they identify this personification of Indra's violence, Prāsahā, with a female called Senā who is clearly the equivalent of Indrasenā or Mudgalānī, the heroine of RV. X. 102. Further this Prāsahā, or Senā, is by implication identified with Indrāṇī, and thus we have, naturally enough, the result that most of the females associated with Indra are personifications of his arms, his force, his violence. In other words, as we shall endeavor to show Indrasenā, or Senā, or Mudgalānī, the personified missile [1]) of Indra, along with their more abstract later personification Prāsahā are separated by no distinct line from Śacī or Indrāṇī.

In Vāit. Sū. 15. 3; Gop. Br. II. 2. 9; Āp. Śr. XI. 3. 14; Tāit. Ār. III. 9. 1 [2]), in a list of the wives of the gods, we have the plain statement, *sene 'ndrasya patnī*. Senā here takes the place of the *devapatnī* Indrāṇī in RV. V. 46. 8 = AV. VII. 49. 2 = TB. III. 5. 12. 1 (cf. Nir. XII. 46). See also Rig-vidhāna III. 23. 5. In ŚB. XIV. 5. 1. 6 = Bṛh. Ār. Up. II. 1. 6, and Kāuṣ. Up. IV. 7 Indra Vāikuṇṭha and Senā Aparājitā are mentioned together, propagating the same idea: *indro vāikuṇṭho 'parājitā sene 'ti vā aham etam upāsa iti sa ya etam evam upāste jiṣṇur hā 'parājiṣṇur bhavaty anyatastyajāyī* 'I meditate upon him (sc. Brahman) as Indra Vāikuṇṭha (the impetuous), as Senā Aparājitā (the unconquerable). He who meditates upon him thus becomes victorious, unconquerable, and overcomes his enemies'. This juxtaposition is the more interesting, as the same combination is re-

1) Professor Pischel in Vedische Studien, I, p. 231, note 2, asserts that *sénā* never means 'missile'. In one passage at least, RV. X. 108. 6 the sense of 'missile' seems unavoidable: *asenyá vaḥ paṇayo vácāṅsy aniṣavyās tanvàḥ santu pāpíḥ*. It seems thoroughly unnatural to translate 'not gifted with armies are your words, O Paṇis'; we must translate 'not sharp as missiles (hurtful), O Paṇis, are your words', and this justifies the obvious parallelism with *aniṣavyās* 'inaccessible to arrows'. The expression *séne 'va sṛṣṭā* in I. 66. 7 is to be compared with *íṣum sṛjata* in I. 39. 10, and *dsṛjanta íṣum* in AV. I. 13. 4 in further support of this parallelism. So also *senājū́* in *senājúvā ráthena* RV. I. 116. 1 can mean nothing else than 'with the chariot swift as a missile'. *sénā* and *íṣu* seem in fact to be synonymous in the RV.— Cf. now also von Bradke ZDMG. XLVI, p. 456.

2) Upon this the commentator in TS. IV. 1. 6. 2 (vol. III, p. 82 of the Bibl. Ind. edition) bases his gloss: *sene 'ndrasya ityādyanuvākeno 'ktā devapatnyo janayaḥ*. Reference is made to it also in TB. II. 3. 10. 2; Āp. Śr. XIV. 15. 3 with the word *patnībhiḥ*.

presented in the Kāṭh. S. by Indra, Indrāṇī and Vāikuṇṭha; see Ind. Stud. III. 45. 8 [1]).

In TS. II. 2. 8. 1 we have, *indrāṇyāi carum nir vaped yasya senā 'saṃśite 'va syād, indrāṇī vāi senāyāi devate 'ndrāṇīm eva svena bhāgadheyeno 'pa dhāvati, sāi vā 'sya senāṃ saṃ śyati* [2]) 'He whose missile is, as it were, not sharpened, let him offer a pot of porridge to Indrāṇī. Indrānī, you know, is the goddess of the missile; to Indrāṇī, indeed, does he resort with her own share (of the sacrifice): she indeed sharpens his missile'. In Āit. Br. III. 22. 1 we have: *iyaṃ vā indrasya priyā jāyā vāvātā prāsahā nāma* 'this one here is the beloved wife of Indra of the *vāvātā*-class (of wives), Prāsahā by name'. And immediately below (III. 22. 7) there is the statement: *senā vā indrasya priyā jāyā* [3]) *vāvātā prāsahā nāma, ko nāma prajāpatiḥ śvaśuraḥ* 'Senā (the missile) is Indra's beloved wive, a *vāvātā*, Prāsahā by name [4]). Prajāpati, Ka by name, is his fatter-in-law.' The last clause is manifestly misinterpreted by the commentator. He assumes in the face of construction that Prajāpati is here represented as the father-in-law of Senā, that is, the father of Indra: *prajāpatis tasyā indrajāyāyāḥ śvaśuraḥ prajāpater indrotpādakatvāt, tathā ca*

1) In the lists of the 32 heavenly women, embodied as statues in the fairy-tales of the Siṅhāsanadvātriṅśikā, the names Senā and Aparājitā occur, the former with a variety of modifications. In the Tübingen MS., designated by Weber as V, occurs as fourth of the list Indrasenā; see Ind. Stud. XV. 233. 241, note 2. In the London MS. designated by Weber as T we find Kandarpasenā; see ibid. pp. 226, 232, note 1. In a MS. of the East India House, designated by Weber as S, occur Aparājitā, Jayasenā, and Madanasenā; see ib. pp. 208, 222, note 2 (see also index s. v. *aparājitā*). In the Jāina recension of the same work the same three names occur; see ibid. p. 444. The tenacious continuity of Hindu development is well illustrated by these names whose fundamental identity with the mythological conception Indrasenā, Senā Aparājitā is obvious as soon as we remember the passages Vāit. Sū. 15. 3; Gop. Br. II. 2. 9, etc., cited above.—I regret that I cannot look into the unpublished Nṛsiṅhapūrvatāpanī-Upaniṣad 3. 1 from which the passage *yām indrasene 'ty uta āhuḥ* is quoted in Jacob's Concordance to the principal Upaniṣads p. 211a. Who is the female referred to in the word *yām*?

2) Cf. TB. I. 7. 3. 4, *āgneyam aṣṭākapālaṃ senānyo gṛhe, senām evā 'sya saṃśyati.* The passage raises the question whether the Brāhmaṇas do not rather take *senā* in the sense of 'army'. The meaning 'missile' is securely established, we believe, for the RV.; see Pet. Lex. s. v., and our note 1 p. 549. See also the expression *senāmukham eva tat saṃśyati*, TB. III. 8. 23. 1; ŚB. XIII. 2. 2. 2: in both places the translation by 'army' is quite acceptable, and it is suggested by the scholiast at TB: *senāyām purogāminaḥ puruṣān śūrān karoti.*

3) Cf. with this ŚB. XIV. 2. 1. 8: *indrāṇī ha vāi indrasya priyā patnī, tasyā uṣṇīṣo viśvarūpatamaḥ.*

4) Sāyaṇa in his comment on the passage recognizes very properly its correlation with the statement of the TS. above: ... *indrajāyāyāḥ senābhimānitvāt, tat ca śākhāntare samāmnātam: indrāṇī vāi senāyāi devatā.* Note also ŚB. XIV. 2. 1. 8: *indrāṇī ha vā indrasya priya patnī*, which is closely parallel to the second passage from the Āit. Br.

'nyatra śrūyate, prajāpatir indram asṛjatā "nujāvaram devānām (TB. II. 2. 10. 1). The text here does not say this, but on the contrary implies that Senā is the daughter of Prajāpati. This may possibly explain the patronymic of Indrasenā, Nārāyaṇī, in Mahābh. III. 10093; IV. 651; Hariv. 6713. Just as the Puruṣa is called Nārāyaṇa, as being descended from Brahman, the primordial man (see e. g. ŚB. XII. 3. 4. 1; Gop. I. 5. 11; Manu I. 9. 10), so Senā (Indrasenā) being conceived as the daughter of Prajāpati is designated as Nārāyaṇī. For Prajāpati, Ka, is Brahman [1]). We have here perhaps a variant of the conception that Tvaṣṭar forges Indra's thunderbolt: RV. I. 52. 7; VI. 17. 10, etc. The missile being Indra's wife must be the daughter of it fashioner, and the fashioner the father-in-law of Indra [2]).

The clearest evidence of the identification of Senā, Prāsahā, and Indrāṇī is contained in a passage of two stanzas in TB. II. 4. 2. 7—8 which is repeated with variants in MS. III. 8. 4; IV. 12. 1. The former has:

indrāṇī devī subhagā supatnī
ud aṅśena patividye jigāya:
triṅśad asyā jaghanaṃ yojanāni
upastha indraṃ sthaviraṃ bibharti.
senā ha nāma pṛthivī dhanaṃjayā
viśvavyacā aditiḥ sūryatvak:
indrāṇī devī prāsahā dadānā
sā no devī suhavā śarma yachatu.

'Indrāṇī, the lovely goddess, who has an excellent husband, was victorious in obtaining a husband by means of her charms. Thirty leagues long is her hind part; in her vulva she holds strong Indra' [3]).

'Senā by name, the wealth-winning earth, all-embracing Aditi, having the sun for her covering, the goddess Indrāṇī giving mightily [4]), may this goddess who listens to (our) call protect us.'

---

1) Nārāyaṇa, usually a designation of Viṣṇu, occurs even in the Viṣṇuite Viṣṇu-purāṇa (Wilson's translation, vol. 5, p. 307) as a name of Brahma.

2) I may add however that this explanation of the epithet Nārāyaṇī, as applied to Indrasenā is none too certain. Primarily Nārāyaṇa in the Mahābhārata is Viṣṇu, and the overwhelming Viṣṇuism of that huge compilation may by itself account for the honorific epithet, bestowed perhaps quite gratuitously. I would recall in this connection the fact that Urvaśī is Nārāyaṇī 'the daughter of Nārāyaṇa' according to the well-known legend; see, e. g. Vikramorvaśī (ed. Bollensen) 9 (p. 8); 15 (p. 11). Now Urvaśī is spoken of as *sukumāraṃ paharaṇaṃ mahendassa* (ib. 4, p. 5), and it is not impossible that the epithet Nārāyaṇī as applied to Indrasenā is due to a syncretism based upon the idea that both are weapons of Indra.

3) *subhagā* in this stanza with double entente (*bhaga* = vulva); *aṅśa* = *bhaga* is used in the same sense.

4) It is difficult to say whether *prāsahā* is here felt in its original value, as is assumed in our translation, or whether we have here the word-created goddess Prāsahā, in the true sense of the word mythos, as she appears in the Ait. Br. III. 22.

In MS. III. 8. 4 the first of these two stanzas occurs in the following form:

indrāṇī patyā sujitaṃ jigāya
ud aṅśena patividye bibheda:
triṅśad yasyā jaghanaṃ yojanāni
upasthā indraṃ sthaviraṃ bibharti.

The second stanza occurs at MS. IV. 12. 1 with several variants, and the first pāda of the first stanza prefixed, as follows:

indrāṇī patyā sujitaṃ jigāya
senā ha nāma pṛthivī dhanaṃjayā
viśvavyacā aditiḥ [1]) *sūryatvak:*
indrāṇī prāsahā saṃjayantī
tasyāi ta enā haviṣā vidhema.

The array of evidence which thus binds Indrasenā to Indra is almost startling, and I cannot, therefore, help believing that the hymn X. 102 has a genuine mythological background, the aggressive force of Indra, his missile [2]), personified as a female, who then shades off into and blends with other female personifications of Indra's salient quality, his warlike might. Mantra, Brāhmaṇa, Upaniṣad, and Sūtra all unite in treating the conception familiarly, and the tenth book of the RV. is surely not surrounded by a Chinese wall which shuts these out as 'later'. On the other hand the name Mudgalānı binds Indrasenā to Mudgala, in whom we cannot help recognizing Indra's force personified as the male 'hammer',

1) The association of Aditi with Indrāṇī is note-worthy. It takes place also in the familiar Yajus-formula, *adityā rāsnā 'si 'ndrāṇyāḥ saṃnahanam:* MS. I. 1. 2; IV. 1. 2; TS. I. 1. 2; TB. III. 2. 2. 7; VS. (Kāṇvaśākhā) I. 30; VS. (Mādhyaṃdina-śākhā) XXXVIII. 3; ŚB. XIV. 2. 1. 8; Āp. Śr. I. 4. 12. Cf. also TS. V. 5. 20. 1; 6. 18. 1; 19. 1; 7. 16. 1; 22. 1; TB. III. 7. 5. 10, and Śāṅkh. Gṛ. I. 12. 6, quoted below. The passage, *senā ha nāma pṛthivī dhanaṃjayā viśvavyacā aditiḥ sūryatvak*, seems in fact to contain a clearly expressed identification, first of Indrāṇī and Aditi; secondly of both with Pṛthivī, the earth — as for as I know the only plain utterance in the Mantras as to the physical origin of Aditi. If we compare AV. XII. 1. 61 where Aditi is designated as *āvápanī jánānām . . . paprathānā* with VS. XXIII. 9. 10, *bhúmir āvápanaṃ mahát*, the same conclusion results. See also MS. II. 11. 6 (143. 12) and cf. Naigh. I. 1; III. 30, and the Hindu tradition (Hillebrandt, Aditi, p. 39 ff.). The epithets *dhanaṃjayā*, *viśvavyacāḥ*, and *sūryatvak* are too clear to question; they refer to the earth. Yet, if we consider e. g. AV. VII. 6, Aditi must represent a broader conception like 'universe, space' and her definition as 'earth' must represent a specialization, a narrowing of the term, somewhat as we in modern languages make the terms 'world' and 'earth' synonymous. But by what grievous mixture is Indrāṇī-Senā introduced into this company? The commentary at Gobh. Gr. IV. 4. 33 claims that Indrāṇī is Indra's mother, not his wife (see Knauer's translation, notes, p. 205). But ordinarily Aditi is the mother, Indrāṇī the wife. The two are the prominent females in his life, in addition to others of a more sporadic character; cf. Muir OST. V, pp. 77 ff.

2) The only doubt is whether *senā* is not after all to be regarded as 'army'; the nature of the mythological conception would remain much the same; in either case there is a female personification of Indra's quality as a warrior.

the *drughaṇa-kūṭa-mudgara*. This amounts in fact to Indra's *vajra* [1]), and the coupling of the forces *senā* and *vajrá* as male and female embodiments of Indra's forces is the rock-bed upon which the legend in X. 102 has grown up.

There is yet another tie which connects the scattered utterances which we have assembled and the hymn itself. The expression *patividye jigāya* (*bibheda*) with its descriptive personal adjuncts in TB. II. 4. 2. 7; MS. III. 8. 4 aims certainly at the same utterance as *patividyam ānaṭ pipyānā* in RV. X. 102. 11. In Āit. Br. III. 22 Senā is described as Indra's *priyā vāvātā*; in RV. X. 102. 11 as *parivṛktā*. The *parivṛktā* is one of the three or four wives of the king (TB. I. 7. 3. 3 ff.; III. 9. 4. 5; ŚB. XIII. 2. 6. 5; 4. 1. 8: *mahiṣī, vāvātā, parivṛktā, pālāgalī*) and the *parivṛktā* is always found next to the *vāvātā*, e. g. in AV. XX. 128. 10. 11, and in the diatribes of the Aśvamedha; cf. Lāṭy. IX. 10. 1; ŚB. XIII. 5. 2. 6 ff., and Mahīdhara at VS. XXIII. 26 fg. The employment of *vāvātā* in Āit. Br. III. 22 may be due to the desire to pun on the word *vāvāna* in RV. X. 74. 6, a stanza which assumes a prominent part in the story of Prāsahā-Senā because it contains the expression *prāsáhas páti*. Even without this the interchange of two terms so closely contiguous is natural enough. The same conception is represented also, in a somewhat veiled fashion, by TB. III. 7. 5. 10; Āp. Śr. II. 5. 9: *indrāṇī 'vā 'vidhavā* [2]) *bhūyāsam aditir iva suputrā* (cf. also TB. III. 6. 13. 3), and Śāṅkh. Gṛ. I. 12. 6:

---

1) Cf. *vajrakūṭa* in Bhāg. P. III. 13. 29, etc., and hetter still cf. *vāg-vajram* in Rām. (Gorr.) II. 63. 4; 111. 9; Bhāg. P. I. 18. 36 with *vācaḥ kūṭam* in Āit. Br. VI. 24.

2) In Śāṅkh. Gṛ. I. 11, in the course of the wedding-ceremonies occurs a rite designated as *indrāṇī-karma* by the scholiast. Haas, Ind. Stud. V. 293, observes that the scholiast himself was ignorant of the reason for this name, and expresses the belief that the protection of the bousehold was tho function of the goddess, and, therefore, the ceremony was named after her. Oldenberg in his notes on the passage, Ind. Stud. XV. 126, remarks that the divinities Indra and Indrāṇī, the highest heavenly pair were, of conrse, indispensable in rites preparatory to marriage, but that Indrāṇī seems not to have played an important part in the ceremony, although it was named after her. Winternitz in his treatise 'Das altindische Hochzeitsrituell nach dem Āpastambīya-Gṛbyasūtra, p. 31 (Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, vol. XL) translates *indrāṇīkarma* by 'Indrāṇīfest', and thus misses the point of the ceremony; it is not a festival. If we compare the words *indrāṇī 'vā 'vidhavā bhūyāsam* in TB. III. 7. 5. 10 with sūtra 5: *catasro 'ṣṭāu vā 'vidhavāḥ śākapiṇḍībhiḥ surayā 'nnena ca tarpayitvā* it becomes perfectly obvious that the *indrāṇīkarma* is a practice undertaken by hoth hride and groom to prevent her becoming a widow, that most dreaded of misfortunes which befals the Hindu family. And hoth statements are founded ultimately upon RV. X. 86. 11 = AV. XX. 126. 11 = TS. I. 7. 13. 1: *nahy àsyā* (sc. *indrāṇyāḥ*) *aparám cana jarásā marate pátiḥ*. Cf. also the expressions *avidhavā bhava*, and *indrasya tu yathe 'ndrāṇī* in the *khāilikam sūktam*, RV. X. 85. 1. 4 (Aufrecht II, p. 682).

yathe 'yaṃ śacīṃ vāvātāṃ suputrāṃ ca yāthā 'ditiṃ
avidhavāṃ cā 'pālām evam tvām iha rakṣatād imām

'This (boar's prick) may protect this maiden here as it did protect Śacī (Indra's) *vāvātā*, Aditi, the mother of noble sons, and Apālā, so that she did not become a widow'. Here Śacī is designated as a *vāvātā* just as Prāsahā-Senā in Āit. Br. III. 22.

The reader may now ask: 'How is it possible that Mudgala and Mudgalānī (Indrasenā) are both personifications of Indra's weapons, and yet Mudgala himself operates in our legend with a *drughaṇa-kūṭa-mudgara* a 'hammer'? What sense is there in such a person's appeal to Indra, and is there not a suspicious likeness to Indra himself in the *vṛṣabha* who is joined to the *drughaṇa* and with him wins the battle? These questions are pertinent, and others of similar import might be added. The answer is that we have not before us a myth pure and simple, but a legend which has grown out of certain mythical conceptions, whose precise character was no longer present to the mind of the narrator, though there was left a blurred consciousness of the nature of the mythical elements which kept the legend on the whole within the limits of the original real properties of the myth. Indra and the *vṛṣabha* are after all both Indra; Mudgala, Mudgalānī, and the *drughaṇa* after all nothing but Indra's weapons; and finally the enemy. This is the list of the *dramatis personae* when viewed from the mythological point of view. But the hymn of the Ṛig-Veda nevertheless contains a narrative built up with these timbers, and the precise degree to which the personification has been carried is doubtless to be regarded as a somewhat independent chapter in the investigation of the hymn. For this purpose we may well ignore for the present — as Professor Geldner has done altogether — the translucent character of the figures arrayed in the narrative and ask ourselves what it is precisely that is told in these verse-lines. And the answer in the first place is that the diverting *itihāsa* which Geldner has construed, though it would doubtless have rejoiced the heart of the story-tellers of the type of Somadeva, is not in the text.

After reminding our readers once more that stanza 3, and the expression *kū́ṭam sma tṛṇhád abhímātim eti* etc. (cf. above, p. 546), render it quite certain that a battle and not a race is the subject of the poem we next turn our attention to the assumption that the chariot mentioned in st. 1 is not a true chariot, but an ordinary cart, fitted up with cunning device to resemble a chariot. Prof. Geldner thinks that the first stanza is spoken by Mudgala to Mudgalānī as she starts out upon the race. But it seems to me that an unprejudiced reader of the opening stanza will rather incline to a more general construction; the tale of Mudgala and Mudgalānī being a warlike one the hymn was doubtless employed in connection with some warlike performances, and the opening

stanza is an invocation of the most general sort directed to Indra, the god of war, to aid the chariot of the warrior, the *rājā*, who was entering upon war: 'May Indra bravely help your . . . chariot. In this battle do you, who are called by many, aid us to the enjoyment of booty'. I have deferred the translation of the word ***mithūkṛtam*** because it needs to be discussed by itself. Professor Geldner is unquestionably right in posititing (as does Böhtlingk in the smaller lexicon) a stem ***mithūkṛt*** for the word not ***mithūkṛta*** as the larger lexicon has it. But in order to found his theory he translates the word by 'täuschend'.

In the foot-note on p. 6 he remarks that the dual ***mithūdṛśā*** attributed in RV. II. 31. 5 to ***uṣā́sānáktā*** is not quite clear, and suggests that the word may mean 'leering' being used 'to indicate the well-known side-glances of bawds and amorous maidens'. But RV. I. 29. 3, ***ní ṣvāpayā mithūdṛ́śā*** (Sāy. ***yamadūtyāu***) ***sastā́m ábudhyamāne*** 'put to sleep the two (female messengers of Yama) who are visible by turns (or who look by turns); let them sleep without waking' shows clearly what is meant by ***mithūdṛ́śā uṣā́sānáktā***. In the third series of these studies, J. A. O. S. XV. 171, note, I have shown that the former passage refers to sun and moon (here perhaps, secondarily, day and night) which are regarded in the Veda as the two dogs of Yama. The dual ***uṣā́sānáktā*** is palpably but another variant of the same idea, and ***mithūdṛ́ś*** means everywhere 'looking alternately', i. e. 'visible by turns'. In RV. X. 127. 3 we have a statement which reads like a commentary upon ***mithūdṛ́śā***, namely: ***nír u svásāram askṛto 'ṣásaṃ devy āyatí*** 'the goddess (night), having come on, has driven her sister Uṣas out'. The adverb ***mithū*** in ***mithūkṛ́t*** in the same way expresses the idea of 'change', not, however, in the sense of 'disguising', but rather in the sense of 'upsetting, disturbing, injuring, destroying'. The word ***mithūkṛ́t*** as epithet of ***rátha*** means 'destructive'; cf. ***rátho . . . tveṣáḥ samátsu*** in RV. I. 66. 6. Just as ***mithūcar***[1]) in MS. III. 16. 5 (190. 16) = ***mithuś car*** in TS. IV. 7. 15. 2 = ***mithuyā car*** in AV. IV. 29. 7 means 'to go wrong', 'to sin'[2]), so ***mithū kṛ*** means 'to do wrong', 'to injure' in RV. I. 162. 20, a stanza which is addressed to the horse at the Aśvamedha:

mā́ te gṛdhnúr aviśastā́ 'tihā́ya
chidrā́ gā́trāṇy asínā míthū kaḥ.

This passage has not, it seems to me, as yet been placed into the right angle of vision. Ludwig (903) translates: 'nicht soll ein begieriger, ungeschickter zerleger verfehlend die glieder unrichtig mit dem messer zerhauen'. The words 'unrichtig zerhauen' render

1) This reading seems to me preferable to that accepted in the text, ***mithucar***, since the padapāṭha has *mathūcarantam* iti *mathū carantam* (!).

2) ***mithur*** *bhū* in TB. 3. 7. 5. 12; Āp. Śr. II. 19. 6 means 'to be wrong': *mame 'dam iṣṭaṃ na mithur bhavāti.*

mithū kaḥ, and Grassmann's 'auf verkehrte art spalten' is of the same import. But the same combination of verb and adverb (*kriyate mithu*) occurs in another connection, Āp. Śr. III. 12. 1; TB. III. 7. 11. 5 where this meaning is totally inapplicable. The meaning 'do wrong', 'injure', 'damage', 'destroy' suits both of these cases. Every Hindu sacrifice of cattle is overlaid with the fiction that the proper execution of the animal can be performed without injury to it, and even with its consent. In stanza 18 of the same hymn (I. 162) the demand is made outright that the limbs of the animal shall not be cut: *áchidrā gā́trā vayúnā kṛṇota*. Hence the euphemisms *śamitar* 'he who makes quiet' for 'butcher', *saṃjñapayati* 'to make resigned (to its fate)', 'to obtain consent' for 'to kill' [1]), and the like. Hence the very common formula at the *paśubandha*, and kindred performances: *svadhite māi 'naṃ hiṅsīḥ* 'O axe do not hurt him (the animal) [2]). The expression *mā́ te . . . gā́trāṇy asínā míthū kaḥ* 'may he not injure your limbs with the knife' seems to me closely related with this. A greedy unskilled butcher might violate the etiquette established at the sacrifice and offend the 'consenting' animal [3]).

Even more certain proof of the essential correctness of this conclusion is afforded by the expression *mā́ devā́nām mithuyā́ karma bhāgám* in AV. IV. 39. 9 = TS. I. 3. 7. 2, where *mithuyā́ kar* is the equivalent of *mithū kar* just as *mithūyā car* is of *mithū car*, above. The closest parallel to this expression is to be found at MS. I. 2. 7 (16. 11): *mā́ devā́nāṃ yūyupāma bhāgadhéyam* 'let us not efface (or destroy) the share of the gods; cf. the fourth series of these 'Contributions', American Journal of Philology XII, p. 424. Still another variant of the expression occurs in Āśv. Śr. VIII. 14. 4: *mā devānām momuhad bhāgadheyam* 'may he not confuse the share of the gods'. This must not be taken as an absolute equivalent of *mithū kar*, since both *muh* and *mithū* occur together in RV. VI. 18. 8: *sá yó ná muhé ná míthū jáno bhū́t*. Ludwig translates it (542): 'der nicht zur enttäuschung und nicht umsonst war', which is approximately correct. But here again the true parallel of the passage *míthū jáno bhū́t* seems to call in the root *yup*; the expression *janayópana* (sc. *mṛgaḥ*) in RV. X. 86. 22 seems to express the same idea (cf. 'Contributions', ibid. p. 423) and I would therefore translate 'he who is not to be confused, and

1) Cf. Roth in the introduction to the Nirukta, p. XXXIX, and Pet. Lex. under *jñā* + *sam*, causative 3.

2) Cf. VS. IV. 1; V. 42; Kāty. Śr. V. 2. 15; Āśv. Gṛ. I. 17. 8; Śāṅkh. Gṛ. I. 28. 12; Pār. II. 1. 10; Gobh. II. 9. 14; Mantrabr. I. 6. 5; Kāuś. 44. 30; 92. 18.

3) I have expressed elsewhere the belief that these very salient conceptions in connection with the sacrifice of animals are the precursors of the Buddhistic *ahiṅsā*; see my article, entitled 'The foundation of Buddhism' in the *The New World*, vol. I, nr. 2, p. 262.

not to be injured'. Or the expression *ná míthū jáno bhūt* means 'the person who is not wrong, who does not fail', if we compare in preference a passage like Āp. Śr. II. 19. 6, *mame 'dam iṣṭam na mithur bhavāti* 'may this sacrifice not be wrong'. If we scan all these passages the impression is strenghthened that the *rátha mithūkṛ́t* in the opening stanza of X. 102 is a designation of the destructive war-chariot and not 'a fictitious chariot', 'ein aufgeputzter Lastkarren'.

Prof. Geldner is so firmly convinced of this feature as to fancy hoth the *drughaṇa* and the chariot to have been artificially made up to resemble other things than what they really are. Thus he emphasizes unduly the fact that the cart is called *anas* in st. 6. The *anas* is in his view a *śakaṭa* hut not a real *ratha*, as we have just seen. This conception recurs persistently in his commentary; see the notes on 1 a, 6 a, 7 a in addition to the more systematic remarks in the introduction, p. 4. But, if we consider the first stanza as an introductory invocation to Indra to bestow victory upon a king, the occurrence there of the word *ratha* by no means indicates a close connection with *anas* in st. 6, and we may ask at once what other word hut *anas* is to be expected in the story where a *bull* and not a *horse* draws the wagon. The words *vṛṣabha* and *anas* are precisely as congenial as *aśva* and *ratha*, and that is all there is to be said about it: Mudgalānī in the story drives a bull in front of a cart. To have driven a *ratha* behind a bull, that would have been singular, not the act depicted by the text.

Similarly, the notion that the *drughaṇa* is a wooden horse leads to a misconception of the word *niṣpad* in st. 6. Professor Geldner thinks that Mudgala fitted up this Trojan heast with mane and tail, in order to strengthen the delusion that he was racing with the orthodox pair instead of with a single bull, and that the swift course of the team caused the hair to fall off and flaunt itself into the face of Mudgalānī (see p. 11). But does *niṣpad* mean 'hair'? See Āp. Śr. XV. 3. 17, *vṛṣṇo aśvasya niṣpad asi*, where *niṣpad* is obviously the equivalent of *vṛṣṇo 'śvasya śakṛt* in the sūtra. And it does not seem at all certain that this particular stanza mentions the *drughaṇa* at all: *kakárdave* is a ἁπ. λεγ. and may possibly refer to the cart itself[1]). The interpretation

1) See now, however, the interesting suggestion of Prof. von Bradke, ZDMG. XLVI, pp. 452, 459. He would read *kapardavé*, and make it equal to *kapardíne*, In st. 8. The suggestion is fascinating; it may not be necessary to change the text, since the interchange between *k* and *p* is not unknown elsewhere, e. g. In *nicuñkuṇa* in MS. I. 3. 39 (45. 11) = *nicumpuṇa* In Mān. Śr. II. 5. 4 (also Kap. S.; see von Schroeder's note); cf. the two words in the Pet. Lex. In Gobh. III. 3. 34 *sūryābhinimlupta* 'he whom the setting sun finds sleeping' contains the participle *mlupta* = *mrukta* in *sūryābhinimrukta* at TB. III. 2. 8. 11. Cf. also *karkara*, and *karphara* 'mirror', and *ulūka* = *ulupa* (*ulapa*) 'a certain kind of grass,' both reported by the lexicographers.

of *dúdhi*, though Prof. Geldner has expended a great deal of care upon it, seems to me to be one of the least convincing in the entire article. Having in mind his wooden horse, he arrives in due course at the value 'stiff' for this adjective. But an unprejudiced look at the perfect parallel in RV. VI. 36. 2: *syūmagŗbhe dúdhayé 'rvate*, and a consideration of the traditional translations of *dúdhi*, *dudhrá*, and *dúdhita* (see p. 9) point irresistibly to a secondary reduplicated stem *dudh* from *dhū*, similar in every respect to *dad* from *dā* and *dadh* from *dhā*. Just as RV. V. 56. 3 speaks of a *dudhró gāúr iva bhīmayúḥ* [1]) so the hull in stanza 6 c is said to be 'the impetuous one who having been yoked runs with the cart [2]). His *niṣpádaḥ* 'excrements' might fly even as far as the charioteer owing to the swiftness of his course.

We conclude therefore that the cart is an undisguised simple ox-cart, being the vehicle which a bull might naturally draw, just as the *drughaṇa* was a simple axe or hammer.

Another feature which Prof. Geldner introduces into the story, and from which he derives serious consequences in his reconstruction of the tale, is the alleged old age of Mudgala. The only statement

---

The relation of the root *sap* with *sac* has also been frequently suggested, e. g. Ascoli, Vorlesungen, p. 65, note. In *śībha: śīghra* 'swift', if they are indeed etymologically related, the interchange between *bh* and *gh* is due to the fading out of the pronounciation of the aspirates, which makes the substitution of one for the other an undetermined attempt at rendering a sound equal to or approaching *h*. The root *sabh* in *prasabham* 'violent' owes its origin to a similar confusion in the prounounciation of the aspirates: *grah: grabh* = *sah*: X, i. e. *sabh*. Cf. TS. II. 3. 10. 1: *yad adhriyata tad ghṛtam abhavat* for the similarity of *dh* and *gh*.

1) Note the parallelism with RV. X. 103. 1: *āśúḥ śíśāno vṛṣabhó ná bhīmáḥ*, where *āśúḥ* and *śíśānaḥ* take the place of *dúdhi*.

2) That there is no independent root *dudh* may be seen with especial clearness in the tentative participle *dódhat* (not *dódhant*) which occurs not infrequently in RV. and AV. The absence of the *n* in the stem proves that it was felt to be a participle from a reduplicated stem. Prof. Geldner's exegesis of the passages in which this form occurs seems to me anything but convincing. The expression *vā́tā dódhataḥ* in RV. X. 119. 2 means 'impetuous winds', and the German expression 'steifer Wind', English 'stiff wind' represents a special figure of speech, nautical in origin, I believe, which depicts one phase of the wind's action, but proves nothing for attributes of the wind in general. In RV. I. 80. 5; VIII. 6. 6 the expression *vṛtrásya dódhataḥ* is obviously the equivalent of *vṛtrásya śvasáthād* in VIII. 96. 7; cf. *tvám* (sc. *indra*) *makhásya dódhataḥ śíró 'va tvacó bharaḥ* in X. 171. 2. And in RV. II. 21. 4 *dódhato vadháḥ* is supposed by our author (p. 10) to mean 'the weapon of the stingy', because of *ásunvato vadháḥ* in I. 101. 4; VIII. 62. 12. But is this a verbal parallel? *ásunvato vadháḥ* means simply the weapon of the impious, of those who are not Somic or Brahmanical, i. e. of the enemy. From another point of view these same people may be designated as rushing impetuously against the Brahmans and their gods (Indra). Hence *śátrūn dódhataḥ* in AV. III. 6. 2. The cloven foot of Prof. Geldner's misinterpretation of the word *drughaṇa* is especially evident in his discussion of the words based upon this secondary stem *dudh, dodh*. Cf. also *dudhir hiṅsakarma* in the Pet. Lex. *s. v. dhū* p. 974, and Weber, Ind. Stud. XVI. 177; XVII. 205.

to that effect is to be found in Mahābh. IV. 651: *nārāyaṇī ce 'ndrasenā rūpeṇa yadi te śrutā patim anvacarad vṛddham purā varṣasahasriṇam.* On p. 1 our author expresses the belief that the last two stanzas of the hymn, 11 and 12, are quite nnintelligible without this personal quality of Mudgala's. In the hymn no word for 'old' occurs; it is noticeable that the ślokas of the *itihāsas* do contain the word *jarat*, not, however, as an attribute of Mudgala, but of the *vṛṣabha*; see Ṣaḍguruśiṣya p. 158; Sāyaṇa in the indroduction; Bṛhaddevatā, as cited by the commentator at Nir. IX. 23 (Bibl. Ind. vol. IV, p. 35, foot-note). The existence of this word in the later tradition is rather striking at first sight, but only at first sight. Its occurrence in the *itihāsa* is a natural outgrowth of the form of the story as there narrated. Mudgala is left with a single bull; in order to enhance his acchievement in the pursuit of the thieves or in the contest the bull is turned into an old bull: his performance thus becomes more striking. Certainly the impression made by the bull in the hymn is that of a lusty animal rather than an old one; cf. the expressions *muṣkábhāraḥ* and *táviṣīr adhatta* in sts. 4 and 8, both of which are part of the phraseology customary in the Indra-myths. I do not believe that there is any better reason for relying upon the authenticity of the word *varṣasahasrin* in the Mahābhārata. Mndgala and his wife are cited there as model conples along with Cyavana and Sukanyā, Rāma and Sītā, Agastya and Lopamndrā, Dyumatsena and Sāvitrī, all heroic personages. Mudgala, Cyavana, and Agastya are sages of remote antiquity, and Cyavana, especially, is notorious for his old age; cf. ŚB. IV. 1. 5. 1—15. The transfer of his old age to Mndgala is obviously very easy. In the later literature the free manipulation of qualities, and, for that matter, entire lines of narration from one mythical personage to another is too well known to need any special exposition.

Professor Geldner supposes now that stanza 11 contains the cynical witticisms of those bad sportsmen who are present at the race; they cannot refrain from commiserating the fair, courageous Mudgalānī, the heroine of the event, for having to be content with old impotent Mudgala, and, as is natural under such exceedingly suggestive circumstances, they do not refrain from alluding to their own uncommonly superior facilities, in case they should be put to the test. It is not altogether easy to reproduce in English the full intent of Geldner's translation: 'She has obtained a marital life like one who is slighted, she, voluptuous, has obtained one who sprinkles with a wretched pump (i. e. sexual organ). We should like to be victorious with the impetuous one as a rider (i. e. 'we should like to try a ride with her', in the most pregnant sense); the game would then yield rewardful happiness'. I have indicated previously my belief that the interpretation of this stanza must not be separated from certain stanzas of the MS. and TB.,

and the more incidental allusions to a *vāvātā* of Indra, designated variously as Senā or Prāsahā, and Indrāṇī or Śacī; see above p. 551 ff. It does not seem possible to doubt that the statement MS. III. 8. 4:

indrāṇī patyā sujitam jigāya
ud aṅśena patividye bibheda [1])

or TB. II. 4. 2. 7:

indrāṇī devī subhagā supatnī
ud aṅśena patividye jigāya

are of the same sphere of conceptions as stanza 11 of RV. X. 102. Furthermore, looked at by itself, it is not at all likely that the narrative of this exploit in which Mudgalānī plays so prominent a part should end in a sarcastic account of her discomfiture. If we may permit ourselves at all to draw upon the accumulations of our experience in the literature, we should in the light of all that experience protest that such a view is not Vedic. On the contrary, it seems to me that the entire stanza breathes the spirit of gratification: Mudgalānī has obtained a reward altogether in proportion to her merit. Prof. Geldner (p. 14) assumes that the words *kūcakreṇe 'va siñcán* stand for ***kūcakreṇe 'va siñcántam*** and refer to Mudgala who 'sprinkles with a poor pump [2]). But ***siñcán*** may be the equivalent of ***siñcánti***, and *kūcakreṇa* is a ***ἁπ. λεγ.*** The Pet. Lex. translates it: wohl 'die weibliche brust'; Ludwig (974): 'sie die strotzend wie aus einem kruge milch goss'; Böhtlingk in the smaller lexicon compares the word with ***kūpacakra*** 'pump-wheel'. I think it quite possible that the word is derived by some secondary etymologizing process from something else; possibly Böhtlingk's suggestion will be sustained [3]). But I am for my part convinced that the entire pāda expresses approval of Mudgalānī's femininity in the spirit of the passage: ***indrāṇī devī subhagā supatnī*** in TB. II. 4. 2. 7. I do not venture to decide finally whether *parivṛktā* is used here without disparagement merely as one of the designations of royal wife-hood, or whether it expresses the idea that her lower marital condition [4]) was obliterated by her signal acchievement. I incline however to the former view; in RV. VII. 18. 2 we have the unequivocal statement that kings had several

1) Cf. perhaps with *bibheda* the word *aṅhubhedī* in AV. XX. 136. 1; VS. XXIII. 28 (cf. Lāṭy. IX. 10. 5), a stansa which is addressed by the *udgātar* to the *parivṛktā* at the horse-sacrifice, Śāṅkh. Śr. XVI. 4. 3; Lāṭy. IX. 10. 5.

2) Cf. also Bergaigne, II. 281, note 6.

3) Cf. also ***kuca*** 'female breast', and the unquotable *kūca* 'milk' in the lexicons, and see Grassmann's lexicon *s. v.*

4) *parivṛktá* either in the sense of 'rejected' or 'husbandless', as *avīrā* is used in RV. X. 86. 9 in contrast with *vīriṇī*. Or in the sense of *aputrā patnī* (*parivṛttī*), ŚB. V. 3. 1. 13. Or, again, in the sense of *anapacitā* (*apūjitā*) Lāṭy. IX. 10. 2.

wives: *rā́je 'va hí jánibhiḥ kṣeṣi*[1]), and it is perfectly possible that *parivṛktā* is used here without disparagement as a name for 'queen', just as *vāvātā* in the passages assembled above. Such a view relieves the word *iva* of every strain. In any case there is a connection between *parivṛktā* here and *vāvātā* in the passages of the Yajus-texts, and the general sense of the stanza must be that Mudgalānī was rewarded for her performance.

For the same reason it is quite incredible that the last stanza expresses the veiled prayer of Mudgala that he, a *vádhri*, may yet be rendered capable. Prof. Geldner's translation on p. 6, and his comment on p. 16, are fraught with an intense suggestiveness, so surcharged as to render the transfer into English exceedingly difficult. The point is that Indra who can win with *one steer*, stimulating him with a eunuch (the *drughaṇa*) as a companion, is similarly capable of causing victory to perch upon the banner of the sexual warriors Mudgala and Mudgalānī, the former being symbolically the impotent wooden machine (*drughaṇa*) of the story, and the latter the fiery *vṛṣabha*. I do not understand why Ludwig, Grassmann, Bergaigne (II. 281, note 6), and Geldner construe *vṛ́ṣaṇā* as an instrumental singular from *vṛ́ṣan* without a word of comment, as though such a form were of the commonest[2]). The form *vṛ́ṣaṇā* (unaccented *vṛṣaṇā*) is of very frequent occurrence in the RV. and AV., and I have taken the trouble to verify Grassmann's classification of the forms: there is not one which can lay the slightest claim to consideration as an oblique case[3]). The form is always a dual, and Sāyana, thus impressed, translates chiastically: *vadhriṇā pāśena yujā yujāu yuktāu vṛṣaṇā vṛṣaṇāu varṣakāv aśvāu rathe yojayitvā codayañ śatruṣu prerayan siṣāsasi ājiṃ sambhaktum ichasi.* Inasmuch as I do not believe that the *drughaṇa* is a wooden horse, but a hammer, the application of the epithet *vádhri* 'eunuch' to the *drughaṇa* is most problematic[4]), and I confess that I do not quite trust myself to translate the second half of the last

1) Cf. also RV. I. 62. 11; 71. 1; 105. 8; VII. 26. 3: TS. VI. 5. 1. 4 (*eko bahvīr jāyā vindate*).

2) So also von Bradke, ibid. 453, 465 who does not fail to take note of the irregularity.

3) To be sure, substitutions of the strong stem for the weak occur in the case of the accusative plural and the genitive singular. In RV. IV. 2. 2 *vṛ́ṣaṇaḥ* is acc. plur.; in AV. XI. 2. 22 it is gen. sing. (Sāyaṇa: *secanasamarthasya*); so also in RV. IV. 41. 6 = X. 92. 7. So also possibly in RV. I. 165. 1, (*marútaḥ*) *árcanti śúṣmaṃ vṛ́ṣaṇaḥ* (sc. *índrasya*) *vasūyā́*, which seems inseparable from III. 32. 3, *yé te śúṣmaṃ yé táviṣīm ávardhann árcanta indra marútas ta ójaḥ* (cf. also II. 17. 1). If we translate *vṛ́ṣaṇaḥ* in I. 165. 1 as nom. plur., referring to the Maruts, *árcanti śúṣmam* (note the active(!)) hangs in mid-air, and there is in fact no sense in the Maruts praising their own fire, even if the text permitted any such rendering.

4) Neither do I see any reason for admitting that words *dáru* in st. 8 refers to the *drughaṇa*; it refers to some part of the wagon. So Sāyana: *varatrāyāṃ vadhryāṃ dāru kāṣṭhaṃ rathāṃgabhūtam ānahyamānaḥ.*

stanza [1]). The assumption that Mudgala is a *vádhri* is also in open discord with 5 c d: *śatávat sahásram gávām múdgalaḥ pradhánе jigāya*, and there is nothing in the hymn to show, as Prof. Geldner implies, that Mudgala did not participate in the battle along with Mudgalānī. In fact the words *rathī́* in st. 2, and especially *sā́rathī* in st. 6 (if indeed the words *sā́rathir . . . keśī́* refer to Mudgalānī) imply the presence of Mudgala on the cart and in the contest, and there needs be no stigma upon his manhood for having accepted on a pinch the aid of his wife. The *itihāsa*-versions, certainly, do not deny him a place in the little drama.

Frankly, I do not see that Prof. Geldner's exceedingly clever construction is anything but a figment of his imagination. And with equal frankness I confess that I have not succeeded in reconstructing either the exact situation from which these lines have sprung, or their meaning stanza by stanza. The *mise-en-scène* is wanting; the *itihāsas* are meagre and discordant [2]). The hymn abounds in *ἀπ. λεγ.* and difficult words, and the tendency in dealing with these is notoriously to press them into the service of preconceived notions. A few points however have established themselves pretty firmly in my mind and these I may now state in connection.

Stanzas 1, 3, and 12 are composed in bṛhatī-metre, the rest of the hymn being in triṣṭubh. These verses are not spoken by Mudgala as Prof. Geldner assumes, nor, in my opinion, by any personage of the story but by some outsider, perhaps a *purohita*,

---

1) The passage in qnestion, *vṛ́ṣā yád ājíṃ vṛ́ṣaṇā síṣāsasi codayan vádhriṇā yujā́*, seems to me inseparahle from the second half of st. 4, *prá muṣkábhāraḥ śráva ichámāno 'jirám bāhū́ abharat síṣāsan*; the words *vṛ́ṣaṇā* in 12 c and *bāhū́* may he parallel, and *bāhū́* does not, in my opinion here mean 'fore-feet', as all translators assume, hut 'the two arms (of Indra)'. See Āp. Śr. I. 4. 15, *indrasya tvā bāhubhyām udyache*, and especially AV. XIX. 13. 1: *índrasya bāhū́ sthavirā́u vṛ́ṣāṇāu* (so the text; *vṛ́ṣaṇāu* in the index verborum). This stanza stands at the head of a hymn which is essentially identical with RV. X. 103, and AV. XIX. 13. 2. 3 = RV. X. 103. 1. 2 also show noteworthy points of contact with our hymn (cf. especially *vṛṣabhó . . . saṃkrándanaḥ* with *ny àkrandayan . . . vṛṣabhám* in 102. 5). The impression grows under all this testimony that the *vṛṣabhá* in the last resort is Indra, that the *bāhū́* are Indra's arms; cf. also *āśúḥ śíśāno vṛṣabhó . . . bhīmáḥ* in 103. 2 which may well remind ns of the *dúdher . . . drávataḥ* (sc. *vṛṣabhásya*) in 102. 6, and even *ghanāghanáḥ* seems to express the quality inherent in the *drughaṇa*. The inter-relation of these stanzas in some sense or other seems to me nnquestionable.

2) We ought not to omit in this connection to report the entire treatment of the Bṛhatdevatā, VIII. 11. 12, which, though very obscure, contains one or two suggestive points: *pre 'ti 'tihāsasūktaṃ tu manyate śākaṭāyanaḥ: yāskendrāu ghanam āindram vā vāiśvadevaṃ tu śāunakaḥ. ājāv anena bhārmyaṃ ca indrāsomāu tu mudgalaḥ: ajayad vṛṣabhaṃ yuktvā āindraṃ ca drughaṇaṃ rathe.* Note that the *drughaṇa* is designated as *āindra*, and that Śāunaka in distinction from Śākaṭāyana regards the hymn as mythological rather than narrative.

who has in charge the management of war for some king. The hymn is essentially a war-hymn, and the priest employs in part an invocation of Indra, whose name occurs in all three of the bṛhatī-stanzas, and in part of the account of Mudgala's performances. The exact *viniyoga* of the hymn I have not at hand [1]) nor is there any connected account of the occurrence which will pass muster.

The person who figures in the hymn most prominently, Indrasenā, is clearly a personification of Indra's weapon, or army. Note the oxytone accent which marks the word as a *tatpuruṣa*: the *sénā* of Indra [2]). The veiled statements about her in the hymn connect her clearly with a group of equally incidental statements in regard to Indrāṇī or Śacī, and no solution is possible which does not take these into acconnt.

The entire set of ***dramatis personae*** in the poem savor of the Indra-myth. Indrasenā (Mudgalānī) is the female of Mudgala, and the latter must therefore represent Indra's weapon personified as a male. The natural etymology of the name ***múdgala* = *mudgara*** 'hammer' is supported by the ***drughaṇá*** which plays an important part hy the side of the hull, ***vṛṣabhá***, and the latter is again obviously Indra in transparent disguise. The second half of stanza 8 is to my mind clearly derived from the cycle of conceptions which make Indra liberate the waters from the clouds. No interpretation of the hymn can claim any final hearing which does not point out the manner in which all these more or less faint reverherations from this inexhaustible theme have been blended into a story, although, of course, we need not demand of every detail that it shall stand forth in its pristine naturalistic qualities in a composition which is on the face of it an *ākhyāna*. So far I agree with Professor Geldner.

Mudgala as well as Mndgalānī are represented in heroic aspects; there is no disparagement of the former, nor pitying innuendo as regards the latter. The ***drughaṇá***, althongh it seems to appear indeed in the unusual function of yoke-fellow of the ***vṛṣabhá*** in sts. 9 and 10, performs also the natural function of a weapon; hence the words ***kā́ṣṭhāyā mádhye drughaṇám śáyānam*** in st. 9, which depict its condition after the battle.

We may safely assert that this hymn will figure in the final irresolvable remnant of the Veda, unless a new accession of materials should enrich our present apparatus for its reconstruction.

Some time after these pages were ready for the press there appeared from the pen of Professor von Bradke another essay,

1) Sāyaṇa in the introduction: *gato viniyogaḥ* (where?).

2) So also Sāyaṇa at st. 2: *indrasya senā*, and *sene 'ndrasya* in the passages quoted above (p. 549).

devoted to the elucidation of RV. X. 102, in the Journal of the German Oriental Society, vol. XLVI, pp. 445 ff. It is entitled 'A jolly race in ancient India', and the author's view of its purport may be given in his own introductory words: 'The song, RV. X, 102, about Mr. and Mrs. Mudgala, their peculiar wagon with the steer in front is a diatribe, that is, a personal satire on the heroine and the hero of the mock-heroic hymn, their equipage, their span, their lucky and unlucky escapades'. The essay consists of an introduction, a translation, and extended notes, and it need hardly to be stated that a pains-taking treatment of a Vedic hymn from the pen of this scholar is certain to yield some valuable results. A few of these I have utilized in a number of foot-notes above. But I cannot, for my part, place any trust in his construction any more than in that proposed by Prof. Geldner. Prof. von Bradke's analysis does not profess to give a hearing to any allusions to the hymn in the later literature; his treatment is entirely from within. This leads him not only to ignore the relation of Senā to Indrasenā, but he sets aside the explicit statement of the epic literature that Indrasenā was the wife of Mudgala, in other words that Indrasenā and Mudgalānī are identical; he translates *indrasenā́* by 'Indras Waffe'. He does not fail to note from time to time that the stanzas of the hymn are honeycombed with the language of the Indra myths, but he explains this (p. 450) by assuming that the author is as it were the slave of mythological forms, and that, in fact, his poetic power (his standing as a poet?) is manifest in the way in which he adheres to this form — 'sein Können zeigt sich darin, wie er sich in dieser Hülle bewegt'. Thus he does not fail to note that the expressions *hradám apibaj járhṛṣāṇaḥ* in st. 4, and *gā́ḥ paspaśānā́ḥ* in st. 8, might be quoted as extracts from an Indra-hymn (see pp. 458, 462), but this is due, if I understand the author aright, either to the poets incontrolable lapse into this kind of diction, or it is due to conscious mock-heroic exploiting of the language of the Indra-hymns. In either case, however, the phrase *bahúve jánāya* in st. 8 falls flat. The author suggests in his note p. 462 that *bahúve jánāya* may refer to 'Mudgala's adherents among the spectators', but *nṛmṇā́ni kṛṇván bahúve jánāya* can mean but one thing, 'performing valorous deeds in behalf of many people'. And where is there any mention of Mudgala's adherents before whom he is making a display? And again we may ask, what is the justification of st. 3 in any kind of a race; this in Prof. v. Bradke's translation means: 'Halt, Indra, ab den Donnerkeil des Mannes, der uns nachstellt und uns morden will; lass fern uns sein, o Maghavan, die Waffe seis des Dāsa seis des Āriers'. Cf. on the three bṛhatī-stanzas our remark above, p. 562 ff. It would, too, be passing strange to find that the sage Mudgala, AV. IV. 29. 6, Kāṭh. Ṣ. (cf. Ind. Stud. III. 460), Mahābh. III. 15441 ff., in whose honor an Upaniṣad is named, owes his origin to the country-clown

or 'Bauern-Edelmann' who together with his wife steps in 'where angels fear to tread' and in a foolishly dazed way surprises himself and everybody else by winning the race, handicapped though he is by every imaginable obstacle. Nothing is more difficult and at the same time more important than the elimination of foreign 'folk-psychology' from the interpretation of the ancient Hindu documents; the wholesale importation of impressions derived from modern European life needs to be hedged in with especial precautions. I do not find it possible at all to believe that any such are applicable to the mixed myth and story of which RV. X. 102 presents tantalizing snatches.

2. On the meanings of the word śuṣma.

The traditional interpretations of this word are not much diversified. In the Nighaṇṭavas (Yāska II. 9; Kāutsavaya 53), the word occurs among the ***balanāmāni***; and in Nirukta II. 24 Yāska explains ***śuṣmebhiḥ*** by ***śoṣanāiḥ śuṣmam iti balanāma śoṣayati 'ti*** (cf. also Nir. X. 10). The commentator on the Nighaṇṭavas II. 9 in the edition of the Bibliotheca Indica quotes various etymologies; one is ***śuṣyaty anenā 'riḥ***; another is derived from some commentary of Mādhava: ***śuṣiḥ prīṇanārthaḥ, iti mādhavaḥ, priyaṃ hi balaṃ.*** Skandasvāmin is cited as the authority for another still more helpless one: ***parasparasāṃyogikam api balaṃ viśeṣayati upameyati.*** Very common in the commentaries of the RV., AV., and the Yajus-saṃhitās is the explanation ***śoṣakaṃ balam***, which represents a combination of the explanation of the Nighaṇṭu with an independent etymology. Indeed, the entire tradition rests upon this ***balam*** of the Nighaṇṭu, furbished up with etymological analyses of the element ***śuṣ***.

The modern exegetes very generally base the word on the root ***śvas*** 'breathe, blow', and the prevailing derivations gained from this meaning are 'blowing, strong, strength' and the like. So the Pet. Lex., Grassmann, and Max Müller in the Vedic Hymns (S.B.E. XXXII), introduction, p. XIII. Ludwig, on the other hand, lends countenance to no etymology; he follows very rigidly the Nighaṇṭu, and translates ***śuṣma*** by 'kraft'. That such a meaning suits excellently a very considerable number of the connections in which the word occurs can not be denied. But does it suit all, and is it indeed the meaning which may be placed at the head of the semasiological development of the word? It seems to me that this question must be answered with an emphatic negative.

Once before, in connection with my discussion of AV. I. 12. 3 in 'Seven Hymns of the Atharva-Veda', American Journal of Philology VII, pp. 469 ff. (p. 4 ff. of the reprint), I encountered the word ***śúṣma***; and it is the suggestion of the passage in question which now leads me to a more special inquiry regarding its meaning

in general. The passage referred to is part of a hymn addressed to lightning:

yó abhrajā́ vātajā́ yáś ca śúṣmo
vánaspatīn sacatāṃ párvatāṅś ca.

The translation there offered is: 'may he who is born of the cloud, and born of the wind [1]), the whizzing (lightning), strike the trees and the mountains'. Aside from the propriety of the word 'whizzing', based as it was upon the commonly accepted etymology of the word from the root *śvas*, the connection of the word with lightning is self-evident. Clearly, now, the word *śúṣma* means lightning also at AV. IX. 1. 10 and 20:

stanayitnús te vā́k prajāpate
vṛ́ṣā śúṣmam kṣipasi bhūmyām ádhi.

The passage can scarcely be misunderstood: 'The thunder, O Prajāpati, is your voice, as a bull you hurl the lightning upon the earth'. This translation would be absolutely certain, but for RV. IV. 36. 8, *dyumántaṃ vā́jaṃ vṛ́ṣaśuṣmam uttamám ā́ no rayím ṛbhavas takṣatā́ váyaḥ*, where *vṛ́ṣaśuṣma* seems to mean 'bestowing the fire of a bull', thus involving the secondary meaning of *śúṣma* (see below). But note that the adjective *dyumánt* points to heaven, and seems to play upon the more primary sense of *śúṣma*, which we shall assume to be 'lightning, fire'. Equally clear is AV. IX. 4. 22:

piśáṅgarūpo nábhaso vayodhā́
āindráḥ śúṣmo viśvárūpo na ā́gāt

'The reddish-colored, strength-giving, variegated lightning which belongs to Indra has come to us from the cloud'. To say 'Indra's variegated strength has come from the cloud' is nonsensical; we must therefore look behind the native rendering *balam.*

The word occurs very frequently in connection with nouns and verbs designating thunder or lightning. Especially Agni's flame is described as 'burning', and as 'thundering', i. e. 'crackling', and along with these descriptions occurs the word *śúṣma*. Thus, AV. XVIII. 2. 36 is addressed to the funeral fire, and the word *śúṣma* in the passage seems again to mean 'lightning', or something very like.

śáṃ tapa mā́ 'ti tapo
ágne mā tanvàm tápaḥ:
vánesu śúṣmo astu te
pṛthivyā́m astu yád dhā́raḥ.

1) That *abhrajā́* is indeed an epithet of the lightning is clear also from Māitrī-Up. VI. 35: *vidyud ivā 'bhrārciṣaḥ parame vyoman* (sc. *abhyuccarati*) 'as the lightning springs up in the highest heaven from the light of the cloud'; cf. the commentary, *mahākāśe yathā 'bhrārciṣo 'bhrāntargatasyā 'khaṇḍasyā 'rciṣo vidyut* The conception that the lightning springs from the light of the sun who stands behind the storm-cloud appears also in RV. X. 158. 2, *pāhí no (savitar) didyútaḥ pátantyāḥ.* And cf. also TA. I. 10. 6, *vāidyuta ādityasya.*

'Burn kindly, do not burn over much; O Agni, do not burn the body! May thy lightning (or thy fire) go into the trees; may thy flame go into the earth'! Ludwig, Rig-Veda, vol. III, p. 483, translates the third pāda 'in den wäldern sei deine kraft'; but this translation violates the obvious parallelism of AV. I. 12. 3; there the lightning of heaven is implored to strike the trees (*śúsmo vánaspátīn sacatām*); here the gleaming flame of the funeral fire is requested to do the same kindly act (*vánesu śúṣmo astu te*). Cf. also AV. VI. 20. 1, *agnér ivā 'sya dáhata eti śuṣmíṇaḥ*, where *dáhant* and *śuṣmín* [1]) repeat the qualities contained in *tapa* and *śuṣma* in XVIII. 2. 36.

RV. VII. 3. 6 is also addressed to Agni:

divó ná te tanyatúr eti śúṣmaḥ.

Grassmann translates the expression 'wie des himmels donner geht einher dein brausen', having in mind the derivation of the word from the root *śvas*; Ludwig (315) 'wie des Dyāus donner kommt einher deine kraft'; his rending of *śúṣma* is that of Yāska: see above. But, if we regard RV. VII. 34. 7: *úd asya* (sc. *agnéḥ*) *śúṣmād bhānúr ná "rta*, the insufficiency of either translation becomes obvious. This is rendered by Grassmann 'aus seinem schnaufen erhobs wie glanz sich'. We may ask very properly whether a gleam or light can emanate from 'snorting', and whether it is not obviously the flame (lightning) of Agni which furnishes the light [2]). Ludwig (220) adheres to Yāska, with an exceedingly stilted translation as the result: 'aus seiner kraft gieng wie eine leuchte'. Hence the expression *divó ná te tanyatúr eti śúṣmaḥ* at RV. VII. 3. 6 must have one of the following closely related values: 'as if from heaven comes your thundering lightning', or (asyndetically) 'comes your thunder and lightning': i. e. Agni's crackling and gleaming is comparable to the thunder and lightning of heaven'. We may compare also RV. X. 45. 4 = MS. II. 7. 8 (85. 8), *ákrandad agní stanáyann iva dyáuḥ . . . á ródasī bhānúnā bhāty antáḥ*, where *ákrandad* and *stanáyann* take the place of *tanyatúr* in VII. 3. 6, and *bhānúnā bhāti* of *śúṣmaḥ*. We may expect some expression for gleaming, flickering, or lightning wherever Agni is described.

Very similar is the statement at RV. IV. 10. 4, *prá te* (sc. *agnéḥ*) *divó ná stanayanti śúṣmāḥ* 'as if from heaven does your lightning fulminate'. He who should be tempted here to accept Grassmann's seemingly plausible translation: 'dein rauschen tönt wie

1) By the way, an adjective *śuṣmi* = *śuṣmin* occurs in TB. II. 7. 13. 2; it is not noted by either of the Petersburg lexicons.

2) Agni's flickering flames are of course suggestive of lightning; so e. g. RV. V. 10. 5. Cf. also X. 140. 2, *pāvakávarcāḥ śukrávarcāḥ ánūnavarcāḥ ud úd iyarṣi bhānúnā.*

himmelsdonner, Agni' [1]) may be confronted best with RV. X. 142. 6, *út te śúṣmā jihatām út te arcíḥ* 'may your flames (lightnings?) and your light flare up'. Grassmann translates it 'dein licht lass aufwärts steigen und dein schnaufen'. But *út . . . jihatām* can certainly not refer to any kind of noise; and Ludwig's (437) 'auf sollen steigen deine trocknenden [2]) kräfte, empor deine flamme' is equally unacceptable.

In one passage, RV. VI. 3. 8, also addressed to Agni, Grassmann gives up entirely the usual translation 'schnaufen', and occupies essentially our own position in reference to the word. The passage is: *vidyún ná davidyot svébhiḥ śúṣmāiḥ*, and Grassmann translates it 'so strahlte er blitzgleich hell mit seinen lichtern'. This, in simpler language, 'he gleamed like the lightning with his own flickerings', is the correct translation, and one may ask how Grassmann reconciled this translation of *śúṣmāḥ* by 'lichter' with the translation of the same word by 'rauschen' at RV. IV. 10. 4, and 'schnaufen' at VII. 34. 7. Ludwig (369) again follows the tradition: 'der durch seine eigenen kräfte wie der blitz gewaltig erstrahlt ist'.

Again, the translation 'gleaming flames' seems on the whole to suit RV. X. 3. 6, where the following statement is made in reference to Agni:

asyá śúṣmāso dadṛśānápaver
jéhamānasya svanayan niyúdbhiḥ:
prátnebhir yó rúśadbhir devátamo
ví rébhadbhir aratír bháti víbhvā.

Ludwig (416) translates the first half 'seine kräfte, des felge deutlich sichtbar, des eilend dahinschreitenden tosten wie mit wagengespannen'. This is simply forcing Yāska's translation of *śúṣma*; strictly speaking, the expression 'seine Kräfte tosten' makes no sense. Grassmann gives 'Sein schnaufen, wenn er fährt mit lichten rädern, und wenn er keucht, ertönt mit vielen rossen'. This is very good as far as the sense of *śúṣmāso . . . svanayan* is concerned. Bnt why may we not translate: 'The flames of (Agni) whose wheel-track is visible . . . resound etc.' This rendering is supported by the obvious parallelism in the second half-stanza, where *rúśadbhir* repeats the idea of *śúṣma*, and *rébhadbhir* that of *svanayan*, in the first half. And so I would translate RV. VII. 7. 2:

1) Ludwig (337) adheres steadfastly to the translation of Yāska, *śúṣma* = *bala*: 'deiner kräfte donner ertönt wie der des Dyâus'. But what is 'the thunder of strengths'?

2) The word 'trocknenden' is due to the frequently occurring etymology the commentators who render *śúṣma* by *śoṣakaṃ balam*: cf. the introductory remarks above.

á sā́nu śúṣmāir nadáyan pṛthivyā́
jámbhebhir víśvam uśádhag vánāni.

'With your flames causing to resound the back of the earth, with your jaws burning eagerly the trees altogether'. Ludwig's translation is as usual: 'durch deine kraft erdröhnen lassend den rücken der erde'. Grassmann: 'durch schnaufen lässt der erde grund er dröhnen'. There is no intrinsic objection to Grassmann's translation of the two passages, just discussed, but we hope to discredit ultimately any translation of *śúṣma* which is based upon its direct derivation from the root *śvas* 'to breathe'.

In the *nadīstuti*, RV. X. 75. 3, a very successful comparison is instituted between the torrents of the river and the torrents of heaven during a thunder-storm:

diví svanó yatate bhū́myo 'páry
anantáṃ śúṣmam úd iyarti bhānúnā:
abhrā́d iva prá stanayanti vṛṣṭáyaḥ
síndhur yád eti vṛṣabhó ná róruvat.

'Her sound upon the earth reaches to heaven, by her radiance she gives forth endless sparkle (lightning); torrents thunder forth as if from the rain-cloud, when she, Sindhu (the river), goes like a roaring bull'. Grassmann translates the second pāda: 'endloses brausen regt sie auf und hellen glanz'; this involves a very doubtful construction of *bhānúnā*, and destroys the forcible comparison: the light on the surface of the water is compared with lightning, and the picture is completed in the next pāda, where again appears the word *stanayanti*, by comparing the rush of the river's waters with the thundering discharge of the rain-cloud. Ludwig (1001) also misses the point of the comparison in his rendering: 'unendliche kraft lässt er mit leuchten ausgehn'. Frequently in Vedic texts the component elements of a thunderstorm are mentioned, as e. g. Tāit. Ar. I. 24. 1: *catvā́ri vā apāṃ rūpāṇi, megho vidyut stanayitnur vṛṣṭiḥ*. These four are mentioned in the stanza of the RV. just discussed: *stanayanti vṛṣṭáyaḥ* are obviously the equivalents of *stanayitnur vṛṣṭiḥ*; *abhrā́d* takes the place of *megho*. We think it scarcely less certain that *śúṣmam* is the parallel of *vidyut*. See also ib. II. 14. 1; Kāty. Śr. IV. 5. 18—20; Gop. Br. I. 1. 33; TS. IV. 4. 6. 1, 2; MS. II. 8. 13; ŚB. I. 5. 2. 18, 19.

Once more the expression *śúṣmam iyarti* occurs at RV. IV. 17. 12, and it occurs there again with words depicting a thunderstorm; it seems scarcely possible that the association with the word *standyadbhir* and kindred words in stanzas 12 and 13 is again due to accident:

yó asya śúṣmam muhukāír iyarti
vā́tó ná jūtá stanáyadbhir abhrāíḥ

This is said of Indra, and may well be translated: 'He (sc. Indra) who bewilderingly gives forth his lightning like the wind hastening

with thunder-clouds'[1]). Evidence, fairly technical in character, is afforded by a passage in the Chānd. Up. VIII. 12. 2 that *śúṣma* is 'lightning'. The four-fold composition of a storm is stated there as *vāyur abhraṃ vidyut stanayitnuḥ* and we may formulate between this and the preceding passage the mathematical proportion, *vāyur: vātáḥ = abhram: abhrā́ḥ = stanayitnuḥ: standyadbhiḥ = vidyut: śúṣmam.* In the Mantras *śúṣma* is therefore a synonym of *vidyut*. Cf. also Kāty. Śr. IV. 5. 18—20, etc. cited above[2]). In the next stanza we have a continuation of the description of Indra's stormy doings: . . . *íyarti reṇúm maghávā samóham, vibhañjanúr aśánimā́n iva dyā́uḥ* . . . It is well worth noting also that the only other occurrence of the word *muhukā́ḥ*—itself obscure in meaning—is in a passage which speaks most unambiguously of Indra's lightning, RV. IV. 16. 17:

tigmā́ yád antár aśániḥ pátāti
kásmiñ cic chūra muhuké jánānām.

The word *śúṣma* in its meaning of lightning is synonymous with *arká*. RV. II. 11. 4:

śubhrám nú te śúṣmaṃ vardháyantaḥ
śubhráṃ vájram bāhvór dádhānāḥ

is addressed to Indra. Grassmann translates *śubhráṃ śúṣmam* by 'schmucke kraft'; Ludwig by 'helle kraft'. Since Indra wields the *vájra* 'the bolt' why should he not also exhibit the lightning. Precisely this is stated in RV. X. 153. 4[3]):

tvám indra sajóṣasam arkáṃ bibharṣi bāhvóḥ
vajráṃ śíśāna ójasā

'O Indra, you carry in your arms the helpful lightning, sharpening with might your thunderbolt'[4]). In RV. VIII. 15. 7 *śúṣma* and *vájra* are also governed by the root *śā*. The adjective *śubhrá* in passages in which it is employed with *śúṣma*, RV. II. 11. 4; VII. 56. 8, is of itself calculated to disprove the translation by

---

1) Grassmann: 'Er der im Nu hoch seine Kraft emportrieb', etc; Ludwig (518): 'Der seine kraft durch die schlachtgetümmel treibt'. For *muhukā́ḥ*, and *muhuké jánānām* (IV. 16. 17), cf. RV. VI. 18. 8. and above, p. 556.

2) In AV. XI. 4. 2 the series is *kránda, stanayitnú, vidyút*, and *várṣant*, which suggests for *kránda* a more definite translation than that offered by the lexicons, namely = *vāyu* 'wind'; cf. RV. X. 100. 2, where Vāyu is spoken of as *krandádiṣṭi* 'hastening along with clamor'.

3) Cf. II. 11. 15; III. 31. 11; 34. 1; VI. 73. 3; X. 68. 6.

4) Bergaigne's well-known theory that *arká* in the Mantras means everywhere 'hymn', nowhere 'ray, lightning', etc. (see La Religion Védique I. 279, note; II, 268, note; 279) is, it seems to me, finally invalidated by the comparison of the two passages, just discussed (X. 153. 4 and II. 11. 4). Likewise, the expression *indrāya arkavate*, MS. II. 2. 9; VS. XVIII. 22 (Mahīdhara) is on its own account proof positive against such an assumption. 'Indra who possesses hymns' is too feeble for a Yajus-text; it means 'Indra who has the lightning'.

'strength', since none of the other expressions for strength, *ójas*, *bála*, *viryà*, *krátu*, *indriyá*, *śávas*, *sáhas*, *tavás*, *távịṣī*, *tvákṣas*, *śácī*, *vṛ́ṣṇya*, *nṛmṇá*, *váyas*, etc. exhibit any such bold metaphor. Aside from the word *vájra* in II. 11. 4 *śubhrá* occurs only with living or personified beings, and in addition the words *sóma*, *índu*, *aṅśú*, and *ándhas*, which require no comment; a glance at the word *śubhrá* in Grassmann's concordance makes this evident at once. Expressions like 'helle kraft', 'schmucke kraft', 'bright strength' are — glittering generalities; they belong to the class of translations which I have elsewhere called inflated. It is certainly, again, not mere chance that the adjective *dyumánt* 'shining' is employed only with precisely the same two properties of Indra, the *śúṣma*, and the *vájra*, not with *ójas* and the like. RV. V. 31. 4 we have *dyumántam̐ vájram*; in I. 64. 14; IX. 29. 6; 63. 29; 67. 3; 106. 4 *dyumántam̐ śúṣmam*.

The relation between *śúṣma* and *vájra* is expressed distinctly in RV. II. 11. 4; 12. 13; III. 32. 3; IV. 22. 3; VI. 27. 4; VIII. 15. 7; 96. 8, 9 (cf. also VIII. 85. 8, 9 and the correlation of *arká* and *vájra* in X. 153. 4). Especially VI. 27. 4: *vájrasya yát te níhatasya śúṣmāt svanā́c cid indra paramó dadā́ra* 'when by the lightning (fire) and sound even of thy hurled thunderbolt, o Indra, the highest (of the demons, or the highest heaven?) burst'. To translate *śúṣmāt svanā́t* by 'strength and sound' is obviously forced and vague. For the juxtaposition of *śúṣma* and *svaná* cf. also IX. 50. 1. Elsewhere this relation between *śúṣma* and *vájra* is implied. As is well known Tvaṣṭar forges for Indra his thunderbolt: RV. I. 32. 2; 52. 7; 61. 6; 85. 9; V. 31. 4; VI. 17. 10; X. 48. 3. The same god gives Indra his *śúṣma* in VS. XX. 44 (TB. II. 6. 8. 4): *tváṣṭā dádhac chúṣmam índrāya vṛ́ṣṇe.* In RV. IX. 53. 1: *út te śúṣmāso asthū rákṣo bhindánto adrivaḥ* 'your lightnings have sprung up cleaving the demon, o you who own the press-stone' the *vájra* is present by implication, since the 'cleaving lightnings' cannot be imagined without thunder. Similarly in RV. V. 38. 3:

śúṣmāso yé te adrivo mehánā ketasā́paḥ:
ubhā́ devā́v abhíṣṭaye divaś́ ca gmaś́ ca rājathaḥ.

Ludwig (539) translates: die kräfte, die dir, steinbewerter, reichlich deinem wunsche folgen, [du und sie] beide göttlich herschet ihr zum schutze über himel und erde'. The notion that Indra and his strength are two forces separately individualized seems to me extremely farfetched. Grassmann translates the first half of the stanza most arbitrarily: 'die helden, die, o Schleuderer, dir reichlich zu gebote stehn'. The sense is much simplified by our interpretation of *śúṣma*: 'The lightnings, O you who own the press-stone, that abundantly are at your disposal, both gods (i. e. either you and your lightning, or perhaps better, your lightning

and the press-stone) rule both heaven and earth unto your superiority [1]).

I have translated *adrivant* in the two last passages by 'he who owns the press-stone', having gotten to doubt the translation of *ádri* by 'thunderbolt' independently from Bergaigne, Études sur le lexique du Ṛig-Veda (Journal Asiatique 1884) [2]). The passage RV. I. 165. 4 = VS. XXXIII. 78 = MS. IV. 11. 3: *śúṣma iyarti prábhṛto me ádriḥ* is closely parallel, and means 'the lightning rises, the press-stone has been brought forth' [3]). It would be more convenient to translate 'the lightning rises, the thunderbolt has been cast', but I see no possibility of upholding the meaning 'bolt' for *ádri* in two out 125 occurrences of the simple words (Grassmann), not to speak of the compounds, none of which have suggested this meaning to any scholar: *adri-jā́*, *ádri-jūta*, *ádri-barhas*, *ádri-budhna*, *adri-bhíd*, *ádri-mātar*, *ádri-ṣuta*, *ádri-sānu*, etc.

The parallelism of *śúṣma* and *vájra* appears very clearly in the juxtaposition of *vṛ́ṣan* and *vṛṣabhá* with each. The latter occurs with *vájra*, RV. I. 33. 13; IX. 72. 7; TB. II. 8. 4. 4; and once with *śúṣma* in RV. VI. 19. 1 = TB. II. 5. 8. 1 [4]). The former, *vṛ́ṣan*, occurs as epithet of *vájra* in RV. I. 131. 3; II. 11. 9; 16. 6; IX. 106. 3 (cf. also X. 89. 9, *vadhám vṛ́ṣāṇam*): the expression *vṛ́ṣan śúṣma* we have in RV. IV. 24. 7; VI. 19. 8; VII. 24. 4; MS. I. 6. 2 (86. 17); TS. III. 2. 5. 2; TB. I. 2. 1. 21. To be sure the adjectival uses of the words, *vṛ́ṣan* and *vṛṣabhá* are very broad, being applied to living, to personified, and even positively inanimate objects. Not however to abstract conceptions, and not to any of the words for 'strength' whose meaning is indisputable.

In a number of places *śúṣma* may mean 'lightning, fire' although there is nothing coercive in the connection. So RV. VII. 61. 4, *śúṣmo ródasī badbadhe mahitvā́*, which may be compared with X. 147. 1, *réjate śúṣmāt pṛthivī́ cid adrivaḥ*, and II.

1) *abhi-ṣṭi* from *abhi* + *as* which never means 'to help', but 'to be superior'.

2) Bergaigne ib. sub *adri-vat* does not however take this view of the adjective *adrivant*. He suggests 'inhabiting the mountain, i. e. the heavens'.

3) *iyarti* is employed both transitively and intransitively with *śúṣma*; cf. IV. 17. 12, *śúṣmam iyarti* with *śúṣma iyarti* here. Parallel with the latter construction we have in II. 17. 1: *śúṣmā yád asya pratnátho 'dírate*.

4) In this stanza so much seems to favor the interpretation of *śúṣma* by 'lightning' that a mere presentation of the text suffices:

ā́ te śúṣmo vṛṣabhá etu paścā́d
ó 'ttarā́d adharā́d ā́ purástāt:
ā́ viśváto abhí sám etv arvā́ṅ
índra dyumnám svàrvad dhehy asmé.

An address in these words to Indra's strength merely would be the veriest bathos.

12, 1, *yásya śúṣmād ródasī ábhyasetām*[1]). Again a passage like VS. Kāṇvaśākhā XXVIII. 14: *ā no gotrā dardṛhi gopate gāḥ . . . divakṣā asi vṛṣabha satyaśuṣmaḥ*, addressed to Indra does not preclude the meaning 'lightning'. So also perhaps RV. VIII. 99. 6 = VS. XXXIII. 67; RV. I. 100. 2; VI. 60. 8. In many passages, however, *śúṣma* is so distinctly employed in parallelism with words for 'strength' as to leave no room for doubt that this is one of its meanings. So MS. I. 1. 11 (6, 15), ***havir asi vāiśvānaram unnitaśuṣmaṃ satyāujāḥ*** (cf. TS. I. 6. 1. 1, 2), admits no other translation than 'strength, force'. The word is very rare in prose; TB. I. 6. 2. 4 exhibits it in the meaning of Prajāpati's (sexual) force: ***tasya*** (sc. ***prajāpateḥ***) ***śuṣma āṇḍaṃ bhūtam nir avartata***, which is to be compared with AV. IV. 4. 2, ***úd ejatu prajāpatir vṛ́ṣā śúṣmeṇa vājínā*** (see also TA. III. 11. 4); in TB. I. 3. 10. 8 in parallelism with ***rása***, and ***jīvá*** it means 'vigor of life'. Similarly in TS. III. 2. 5. 2, where it appears in connection with ***ā́yus*** and ***várcas***; cf. ***vīráśuṣma***, RV. I. 53. 5 = MS. II. 2. 6 (20. 5). In passages, too, like AV. VI. 38. 3 = TB. II. 7. 7. 2, ***ráthe akṣéṣv ṛṣabhásya vā́je vā́te parjánye váruṇasya śúṣme*** the derived sense of ***śúṣma*** must be admitted, since Varuṇa's lightning is unknown. Ludwig, Rig-Veda III. 240, translates it by 'in des Varuṇa rüstig-

---

1) The root *bhī* has in the Veda a pendant *bhyas* of unquestioned meaning and apparently impenetrable obscurity of origin. Whitney, Roots, etc. p. 115 compares, rather desperately, the stem *bhiyas*, but this is restricted to the infinitive *bhiyáse* and the aoristic participle *bhiyásāna-*. In both cases the element *as* is felt to be an integral part of the ending, *-ase* and *-asāna-*, little calculated to spread on its own account in free verbal formation. Besides *bhiyás-* is not *bhyas*. To speak of *-as*, according to the vulgate method, as a root-determinative only marks the helplessness which usually besets us when called upon to explain these final elements. Fortunately we can substitute here a bit of information which will take *bhyas* from this cloudy domain into that of plainest and homeliest fact. The root *bhyas* is a tentative formation: in the RV. one finite form *ábhyasethām*; in the SV. one, *bhyásāt*; in the AV. two nouns, *ud-bhyasá* 'started by terror' and *sva-bhyasá* 'frightened by one's self' (*svabhyasá ye ca 'dbhyasāḥ*, XI. 9. 17). The congeneric root *tras* means 'tremble' (*τρέω*), and frequently in connection with it occur derivatives from the root *bhī*. In the RV. of three passages containing the root *tras* two also exhibit *bhī*. Thus VI. 14. 4, *yásya trásanti śávasaḥ saṃcákṣi śátravo bhiyá* 'at the sight of whose strength the enemies tremble with fear'; VIII. 48. 11, *nír atrasan támiṣīcīr ábhāiṣuḥ* 'the stupefying diseases (or the diseases which carry into darkness) fled away; they were terrified'. So also AV. V. 21. 2, *dhā́vantu bíbhyato 'mítrāḥ pratrā́sena* 'with trembling may the frightened enemies run'; V. 21. 5, *yáthā vṛ́kād ajāváyo dhā́vanti bahú bíbhyatīḥ, evá tváṃ dundubhe 'mítrān abhí kranda prá trāsaya* 'as goats and sheep run from the wolf in great fear, so do thou, o drum, shout against the enemy, make him tremble; ŚB. III. 1. 2. 17, *sā bibhyatī trasati* 'she trembles with fear'; Mahābh. III. 3080, *bhayat trasyasi* 'you tremble from fear', etc. I believe, I can fairly feel how the two congeneric ideas of 'fear and trembling' 'furcht und zittern' (note the phrases!) have blended into the one tentative formation. I shall soon elsewhere draw attention to similar processes, both in Sanskrit and other Indo-European languages.

keit'; cf. also AV. 5. 20. 2. And thus we find it employed freely as a synonym, along with other words designating 'strength', ***ójas***, ***krátu***, ***indriyá***, ***távişī***, ***vŕṣṇya***, ***váyas***, etc., e. g. RV. III. 32. 3; IX. 19. 7, and in descriptions of Soma and plants, e. g. RV. X. 97. 8; VS. XIX. 33 = TB. II. 6. 3. 1; ŚB. II. 6. 2. 1, where it also must mean 'fire, strength'.

But the entire range of meanings covered by the word is comprised easily within the ideas 'lightning', and 'fire', in the literal and applied senses of the word ('vigor, force'). I have failed, for my part, to find anything which forces the interpreter to resort to the etymological antecedents of ***śúṣma*** in order to understand the immediate sense of the word, but I think it quite possible that the conception of 'lightning' or 'fire' is derivable from the verbal action of 'blowing' (***śvas***). This etymology, however, does not avail practically in interpretation; and the word in question may just as easily be derived from the root ***śuṣ*** 'to be dry', the root upon which the native etymologists play with great predilection; cf. also Weber, Ind. Stud. XVII. 217. Whether or not the occasional adjectival use of the word preceded the nominal I do not venture to decide. The adjectival use is certainly rare, but we have at least one certain example in AV. V. 5. 7 (addressed to the red ***lākṣa***-plant): ***híraṇyavarṇe . . . śúṣme . . . lā́kṣe***, where ***śúṣme*** is obviously 'fiery', or the like. The same meaning, or 'burning' is required AV. III. 9. 3; cf. also RV. IX. 76. 2.

3. On certain aorists in āi in the Veda.

In the fourth series of these 'Contributions', American Journal of Philology XII, p. 438 I have explained the Vedic type of ***s***-aorist represented by the inflection ***ájāiṣam***, ***ájāis***, ***ájāit*** as an analogical pendant to the regular non-thematic inflection ***ájāiṣam***, ***ájāis***, ***ájāis***. It is not worth while to look very carefully for the particular circumstance which changed the third person singular ***ájāis*** to ***ájāit***. The entire trend of the language is in the direction of such a modification, since the thematic preterites with their distinctive ***s***- and ***t*** in the second and third persons are constantly imperiling this etymologically correct blending of the second and third persons. One cannot imagine a linguistic condition in which a second person ***ájāis*** would not in the long run create a third person ***ájāit***, and this is supported by similar developments in the imperfect, for which see Whitney Sk. Gr.[2] § 555a.

Professor Ludwig has for many years contended that certain instances of the occurrence of ***ájāis*** and ***ájāit*** — he does not say all — contain the true endings ***s*** and ***t***, that consequently the form ***ajāi***- preceding them is the true stem, and that this is not a sigmatic aorist. He regards ***ajāi***- as an augmentless preterite from the root ***aj***, ***ἄγω***. See KZ. XVIII. p. 52 ff.; Der Infinitiv

im Veda p. 89; and the commentary on his translation, vols. IV, p. 398; V. 360. Accordingly there are two varieties of the word, one morphologically ***aj-āi-s***, the other ***a-jāi-s***.

This contention has in due time born rather unexpected fruit. Bartholomae in his 'Studien zur indogermanischen Sprachgeschichte II, pp. 63 ff. has made these forms, along with a few others of similar import, the basis of a theory of no inconsiderable scope, and Brugmann has adopted it in part in his Grundriss, vol. II, p. 896 ff., p. 947 ff. The theory is this that there existed an Indo-European non-thematic preterite with the preterite sign *āi* for the strong, and *i-* for the weak forms.

No one has ever doubted the derivation and meaning of the ***s-*** aorist first person singular ***ájāiṣam***, e. g. in RV. X. 159. 6: ***sám ajāiṣam imā́ ahám sapátnīḥ*** 'I have conquered these rival women'. No one has ever questioned the nature of the third singular of the ***s-*** aorist ***ájāis(t)*** in RV. VIII. 40. 11: ***ájāiḥ svàrvatīr apáḥ*** 'he has conquered the waters along with the light'; cf. ***jéṣaḥ svàrvatīr apáḥ*** in the preceding stanza, and in I. 10. 8; also ***jáyā(ḥ) apáḥ*** in I. 80. 3, and frequently elsewhere [1]). But in RV. IX. 72. 5 occurs ***ajāis***, also an ***s-*** aorist, and in the immediate neighborhood appears another unquestioned ***s-*** aorist ***aprās***. The stanza reads:

> *nṛbāhúbhyaṃ coditó dhā́rayā sutó*
> *'nuṣvadhám pavate sóma índra te:*
> *ā́ 'prāḥ krátūn sám ajāir adhvaré matīr*
> *vér ná druṣác camvòr ā́sadad dhárih*

Ludwig translates (862): 'von männerarmen beschleunigt, stromweise gepresst wird seiner göttlichen natur entsprechend, Indra, der soma dir geläutert; du erfülltest die absichten, vereinigtest zum opfer die gedanken, wie ein baumbewonender vogel setzte der gelbe in die zwei pressbreter sich'. In the commentary, vol. V, p. 360, he remarks: 'von einem *sam* + *ji* kann hier nicht die rede sein, es ist ein stamm *ājāi* (! with long ā in the first syllable) den wir vor uns haben'. Aside from the precise degree of cogency of this declaration, it is obvious that it leaves out of sight the possibility that both ***aprās*** and ***ajāis*** may be third singular, and yet this is precisely the case: all three verbal forms in the second half of the stanza are aorists, third person singular; hence the ***s*** of ***ajāis*** must be the ***s*** of the sigmatic aorist, the form being ***ajāis-(t)***.

The entire hymn is addressed to Soma, Indra being mentioned incidentally for well-known reasons. The first half is clear, and Ludwig's translation is good. It tells in the third person events

1) In the light of these passages Bartholomae's remark, ib. p. 73, note 2, that Whitney had better have left out the form *ajāis* in his 'Root-list' p. 53, under 1 *ji* is not easily understood.

in the preparation of the drink. The fourth pāda is equally certain, being again a description of some of the doings of Soma. Why should not the third pāda also declare of Soma: 'he has filled the intelligence (of the poet), he has gained (produced) prayers? In RV. IX. 21. 7 the drops of soma are said to have produced the prayer of the pious: (*índavaḥ*) ***satáḥ prā́ 'sāviṣur matím***; in IX. 91. 5 Soma is requested to make, as is his custom of yore, paths for the new song: ***sá pratnavátn návyase . . . sūktā́ya patháḥ kṛṇuhi.*** Similarly IX. 9. 8, ***nū́ návyase návīyase sūktā́ya sādhayā patháḥ.*** Cf. also I. 91. 1; IX. 16. 2; 57. 2; 62. 25; 63. 25; 66. 1; 91. 1. There appears to me no possible doubt that ***aprās*** and ***ajāis*** are third persons; Ludwig seems to imagine that pāda 3 is addressed to Indra, but there is no reason for interrupting the even course of description which deals with Soma alone throughout the hymn. Grassmann correctly construes the forms as third persons.

The second instance of the supposed new type of aorist is ***ápājāit***, AV. XII. 3. 54. The stanza is part of a hymn employed in the preparation of the ***brahmāudanam***, the porridge to be given as ***dakṣiṇā*** to the sacrificing priest. The stanza reads:

tanvàṃ svargó bahudhā́ ví cakre
yáthā vidá ātmánn anyávarṇām:
ápājāit kṛṣṇā́ṃ rúśatiṃ punānó
yā́ lóhinī tā́ṃ te agnā́u juhomi.

'In many ways heaven assumes within himself a different form according to circumstances; he (the heaven) has laid aside his black form (***tanvàm***) purifying himself to a bright (form); the red (form) do I sacrifice into the fire'. The ***brahmāudana*** is here compared with the changing heavens; as it is cooked an oblation from it is skimmed, and the scum is poured into the fires. Thus if we follow the significant indication in Kāuś. 63. 8: ***tanvaṃ svarga ity anyān*** (sc. *phalīkaraṇān*) *āvapati*. The third pāda, as Ludwig has pointed out, is a reverberation from RV. X. 3. 1d: ***ásiknīm eti rúśatim apā́jan*** 'he assumes black color, driving away the bright'. There is no doubt here that ***apā́jan*** contains the participle from the root ***aj*** 'to drive'. It is not necessary to discuss which passage, that from the AV. or the one from the tenth maṇḍala of the RV. is more primitive; the two offer one of the innumerable instances of parallelism with more or less change of diction, so characteristic of the Vedic tradition. They make it clear that *ápa + aj* is a synonym, more or less precise, of *ápa + ji*. The latter is guaranteed in the sense of 'to drive away' in all the passages cited by the lexicons. Or does ***apa punarmṛtyum jayati*** 'he again drives off death', TB. III. 11. 8. 5, 6; ŚB. X. 6. 1. 4 also present a case of ***apa + aj***? No one would say that.

Precisely as the conjugation *ájāis-am*, *ájāis*, *ájāis* is normalized

by making a third person *ajāit*, so also the forms *ahāit*, AV. II. 24. 1—8, *aśrāit*, AV. XIII. 2. 9, *acāit* RV. VI. 44. 7, and *anāit* and *nāit* (quoted by Whitney Sk. Gr.[2] § 889 a; Roots, Verb-Forms etc. under √*nī*) are *s*-aorists, third person singular. Surely here an augmentless non-thematic aorist in *āi* from a root **aśr* (**aśr-āi-t*), or the like, is out of the question. On the other hand it seems scarcely conceivable that forms like *ajāis*, *ajāit*, etc. whose connection with the *s*-aorist is completely veiled from the ken of the speaker should not have given rise to the feeling that *āis*, *āit* are possible aorist endings. The case is precisely like the abstraction of a dative plural ending *εσσι* from forms like *ἔπεσσι* (*ἔπεσ-σι*) tor *πόσεσσι ἄνδρεσσι*, and even *ἐπέεσσι*. Hence the creation of forms like *śarāis*, AV. XII. 3. 18, and *áśarāit* AV. VI. 32. 2; 66. 2. Hence, too, all these forms are in function aorists, which function accompanied the analogical transfer of the ending from the true aorist forms. And just as the endings *-āis*, *-āit* have invaded strange territory so also the first persons singular of the type *ajāiṣam* have lent themselves to a sporadic abstraction of an ending *āiṣam*, producing *agrahāiṣam* in Ait. Br. VI. 24. 16 (cf. *ajagrabhāiṣam* in VI. 35. 21, and *agrahāiṣyat* in Āit. Up. III. 3, quoted also from the Brāhmaṇa by Whitney Roots, etc. p. 40). All that needs to be added is, that, since the forms which have yielded the analogical aorist endings *-āiṣam*, *-āis*, *-āit* are of necessity roots ending in *ī* (*ci*, *ji*, *hi*, *nī*) these endings have sought out other roots which also end in *ī*: *grabhī* and *śarī* (infinitives *śarī-tos*, futures *śariṣyāmi*, etc.), both dissyllabic roots, ending in *ī*.

Again, the movement which caused the sporadic introduction of sigmatic aorists into the secondary conjugations (Whitney, Sk. Gr.[2] §§ 1048, 1068 a), producing forms like the causative *dhvanayīt* RV. I. 162. 15, and the denominative *ūnayīs* RV. I. 53. 3 has also given rise to an occasional *āi*-form: *ásaparyāit* AV. XIV. 2. 20; *amanasyāit*, TB. II. 3. 8. 3. That is the presence of a stem in *ī* (*dhvanayī-*) has again called into existence a form with the ending *āi* (*asaparyāi-*) according to the pattern of *nī*: *nāi-t* or *śarī*: *śarāit*. The employment of these worse than tertiary formations — not a single one of them occurs in the Rig-Veda — absolutely incapable as they are of giving any proethnic testimony, characterises the entire theory, which is, as far as the Veda is concerned, of the most tremulous shakiness.

Since the publication of de Saussure's fascinating theory of dissyllabic roots (Mémoire sur le système primitif des voyelles pp. 239 ff.) I have, for my part, never wavered in the belief that *punāmi* is morphologically upon the same plane as *yunájmi*. Bartholomae ibid. p. 75, cites (with evident approval) Ludwig, Rig-Veda IV, p. 370 to the effect that the assumed weakening of *nā* in *punā́mi* to *nī* in *punīmás* is 'sheer nonsense'. If, however, we regard *punā́mi* as morphologically equivalent to *pu-né-ə-mi*,

just as *yunájmi* is *yu-né-ʒ-mi*, no such assumption is necessary. Because then *punimás* is *pu-n-ə-més* and we have here the ordinary loss of *e* in a pretonic syllable. No one has as yet impinged upon this view seriously, and the denial that *pu̯-ə* = *pū* is the reduced dissyllabic form of *peu̯-ə* = *pavi* in the same sense as *yu-ʒ* is the reduced form of *yeu̯-ʒ* amounts in my view to mystification in the present state of the science — so incisive and at the same time so delicate is the parallelism between the two types. These dissyllabic types occur in the Veda with both long and short representatives of *ə*, e. g. roots *bhavĭ-*, *havi-*, *savĭ-*, *pavĭ-*, *śarĭ-*, *sarĭ-*, *starĭ-*, *tari-*, *vari-*, *bhorĭ-*, *darĭ-*, *pari-*, *garĭ-*, *karĭ-*, *jari-*, *dharĭ-*, *śamĭ-* (*śami-ṣva*), *brávī-mi* by the side of *vámi-mi* etc. Brugmann ib. II pp. 896, 931, seems to be inclined to look upon the long *ī* as a root-determinative, original I. E. *i* which in many cases has encroached upon *ĭ* = I. E. *ə*. Now against the designation 'root-determinative' there need be no demurrer, as long as it is understood to refer a set of sounds at the end of roots which appear in morphologically kindred situations. But I cannot believe that this *ī* is of an origin radically different from *ĭ*; the dissyllabic roots just mentioned prove Vedic *ī* the long vowel corresponding to Vedic *i* = I. E. *ə*; in other words the sound in question is I. E. *ə̄*. There is something shocking at first blush in the theory of a long 'irrational vowel' or 'shwa', bnt we must not allow the name and the conditions under which Shemitic shwa arises to influence our estimate of I. E. phenomena which differ from them in most important respects. As far as the shwa in I. E. *ĝenətōr* is concerned we know nothing of its antecedents, glottogonically speaking, and there is positively no reason for discrediting a long *pendant* *ə̄*. Since now *ə* appears as *a* in the European languages we might expect *ə̄* in the form of *ā*, and this may justify the eqnation Sk. *āsī-s* = Latin *erā-s* [1]) (I. E. *ĕsə̄-s*). Further, the weak forms of Sk. roots in *ā* are producers of forms both in *ĭ* and *ī*. Thus *jahimas* and *ja-hĭ-tam: hā*; *śi-śi-hi* to *śā; ra-rī-dhvam* and *ri-rī-hi: rā; mí-mī-te: mā; pi-pī-te: pā* 'drink', etc. Brugmann, ib. pp. 931, 932, 934 assumes that *ī* is a 'root-determinative' which has supplanted the regular *ə* of the weak forms. An explanation certainly less mechanical would be to assume the analogy of *āi-* (*ā-*) roots, i. e. *dhyā* and *pyā: dhī* and *pī* = *śā*, etc.: *śi*, etc. But here also the most reasonable explanation from the point of view of Sankrit is to explain the *ĭ* of *jahĭtam* as I. E. *ə̆*, and to regard both *-hĭ-* and *-hī-* as reductions of *hā*, distribnted originally among slightly different (accentual ?) situations.

1) Aside from the usual absence of the augment in Latin. Bartholomae's statement, ib. p. 72: 'Sk. *ī* is Latin *ī*, and Lat. *ā* is Sk. *ā*' simply begs the question. Barring the existence of I. E. *ə* = Sk. *ĭ* = Latin *a*, one might with equal propriety say: Sk. *ĭ* is Latin *ĭ*, and Latin *ă* is Sk. *a*, and nothing else in possible.

Addenda.

Page 550, note 1, end: I have discovered subsequently that the Nṛsiṅha-pūrvatāpanī-Upaniṣad has been treated by Weber, Ind. Stud. IX, pp. 53 ff. For the passage in question see pp. 98, 100, notes 2, 3: it does not help materially. The text seems restorable: *yām indrasene 'ty utā 'hus tām avidhavām* (MSS. *vidyām*) etc.; cf. above p. 553, and note 2.

Page 552, note 1: In Gobh. Gṛh. IV. 4. 32; Khād. Gṛh. III. 5. 40 Indrāṇī is brought into relation with Ekāṣṭakā, who is said in a stanza, AV. III. 10. 12; TS. IV. 3. 11. 3; Kāṭh. S. XXXIX. 10 to have given birth to Indra. This makes Indrāṇī out to be the mother of Indra, and accordingly Nārāyana to Gobh., l. c., remarks: *indrāṇīśabdenā 'ditir indramātā 'bhipretā na jāyā.* And this again places Indrāṇī into a certain relation to Aditi, since the latter is occasionally mentioned as Indra's mother. See, e. g. Sāyaṇa to RV. II. 27. 1; X. 101. 12. For *ekāṣṭaka* see Ind. Stud. XVII, p. 220 ff.

Page 553, note 2: Another aspect of Indrāṇī is that of protectress of the wife against rivals. Hence Sāyaṇa speaks of RV. X. 145, a *sapatnabādhanam*, as *indrāṇyā ārṣam*, and the Anukramaṇī designates the hymn as *indrāṇy-upaniṣad.* Cf. Ṣaḍguruśiṣya (Macdonell) p. 163.

Anmerkungen zu dem Textus simplicior der Śukasaptati.

Von

Richard Schmidt.

Der Verfasser weiss sehr wohl, dass nachstehende Anmerkungen und Nachträge zu dem textus simplicior der Śukasaptati viel besser in der Ausgabe derselben placirt gewesen wären als in einem gesondert davon erscheinenden Aufsatze. Aber die Rücksicht auf den in den „Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes“ mir gütigst bewilligten Raum machte es unmöglich, dem ohnehin schon ziemlich umfangreichen Buche noch einen Anhang von einigen Bogen zu bescheeren. Da nun aber eine Zusammenstellung der mannigfachen Varianten, wie sie vor allem Galanos bietet, ein trocknes, langweiliges und durchaus ungeniessbares Ganzes geben würde, habe ich „cētōvinōdārtham“ die MM_1 allein angehörigen Erzählungen abdrucken lassen und denke, auch durch sonstige Mittheilungen von Textproben für die Erfrischung des Lesers gesorgt zu haben. Ich bemerke nur noch, dass auf den folgenden Blättern nur die Rede ist von dem textus simplicior, also den Handschriften CC_1LOPA, den Drucken $MM_1(H)$ und der Uebersetzung von Galanos. Die Marāṭhī-Stellen gebe ich im Anschluss an M, unter steter Berücksichtigung der oft recht guten Lesarten von M_1.

Rahmenerzählung.

Die Einleitung stimmt bei CC_1G überein: ganz abweichend, knapp und scholiastenmässig lauten LO, nämlich folgendermassen:

प्रणम्य शारदां देवीं दिव्यविज्ञानशालिनीं ।
पालिनीं सर्वभूतानामादिदेवी नमो नमः ॥
[O कुर्वे भवाविनोदक्षमुद्गारां कीरसप्तते]

अस्ति चंद्रकुलं नाम नगरं । तत्र विक्रमसेनो नाम राजा । तस्य भार्या हरिदत्ता । तयोः सुतो मदननामा । तस्य यौवने सोमदत्तश्रेष्ठिसुता प्रभावती नाम पत्नी अस्ति [O समस्ति] सा च मदने

[O मदनो] अतीव विषयासक्तमनाः । ततस्तत्प्रतिबोधाय [तस्य यौवने सौतस्य°] श्रेष्ठिमित्रत्रिविक्रमब्राह्मणेनानीतौ [O °नीतो] गंधर्वपुत्रौ मालजातजीवौ [O मालतजीवौ] शुकसारिकौ [O add तत्र] पंजरस्थौ [O °स्थौ] स्तौ । शुकसारिकोत्पत्तिरेवं ।

अस्त्यत्र मलयो [O योमालयो] नाम शिखरी चंदनाश्रयः ।
तन्निकुंजे दिवो भ्रष्टः शुकोस्मि गुणसागरः ॥
सारिका च तथा भ्रष्टा हिमवच्छिखराश्रिता ।
प्रवीणा पूर्वशापेन [O °शास्त्रेन] वाग्विनोदपरायणा ॥

एतयोः शापश्चेत्थं [O एतया स्वशाप भ्रष्टत्वं चैवं] त्रिविक्रमो ब्राह्मण उवाच । पुराहं खेचरोभूवं मेरोरुपरि सिद्धाश्रमनिवासी । तत्र सिद्धाश्रमे कल्पद्रुमादि वनं [O मेरोरुपरि सीद्धाश्रमे कल्पद्रुमादि वर्णनं] तत्र सरः तत्र देवगणैः सेवितमित्यादि [O तत्रासन्नासन्नं सरः°] तत्र पुष्पापीडाख्यो गंधर्वो रंतुमाययौ । तद्भार्या शालिनी । ताभ्यां नाटककरणं । तत्र नाटके [११] मूर्छनाः २१ [७] स्वराः ७ [४९] तानाः ४२ [४६] रागाः ६ रागिणी ३६ [O रागाः ३६] भाषादिरूपगीते [O °रूपे°] च पुटादिताला १०८ । करणादिनृते [O करधनादिनृत्ते] हंसा मदाहरणार्थं तत्रायाताः [O °तः] तत इंद्रागमनं । तत्तथा च [om. O] दृष्ट्वा कोपार्दित [O कोपादिततः] इंद्रस्तयोः स्वेच्छावृत्तिं न सहते । तौ शुकसारिकारूपौ भयेन हस्तौ इंद्रशापेन वियुक्तौ एको मलयेपरा हिमवति । राजपुत्रस्योपकृतौ शापांतो भविष्यतीति शापानुग्रहः । ममापि मद्गुरोः शापः । भो ब्राह्मण त्रिविक्रम राजपुत्रोपकृतौ शापांतः [O तेन ब्राह्मणास्त्रिविक्रमः तवोपकृतोप शापांतः । ततो ब्राह्मणेन मंत्रध्यानं सारिकायुतशुकानयनं । पंजरे स्थितिः । मदनवासगृहे मोचनं । शुकेन विषयासक्तिनियमाय [O °निरासाय] प्रोक्तं । श्लाघ्यस्त्वं यदेवं सुखमनुभवसि । यतः ।

फलं धर्मस्य विभवो विभवस्य [O विभावा विषयस्य] फलं सुखं ।
सुखमूलं तु तन्वङ्ग्यो विना ताभिः कुतः सुखं ॥

इत्यादि। परं तव काममतलमेवास्ति न धर्मार्थौ । यतः ।

कुलमार्गपरः श्रेष्ठः [O °परिभ्रष्टः] पित्रोः शुश्रूषकः शुचिः ।
शास्त्रमार्गानुसारी च धर्मिष्ठो धर्ममाप्नुयात् ॥
न्यायवादी स्थिरारंभः क्षिप्रकारी [O क्षिप्रःकरी] महोद्यतः ।
यदीनोद्योपनश्चैव नरः श्रीभाजनं भवेत् ॥

कामं च त्वं स्वयं वेत्सि । परं कामसेवनं च त्वभ्यासासक्त्या [O त्वा°] न युक्तं [O युक्तायुक्तं । यतः पित्रोस्ते इत्यादिश्लोकबंधमयलंब्यत [O °श्लोकबंधभायलं°] सप्ततिसंबंधोयमलेखि [O सप्तरीनोयं संबंधोलेखि । शुको मदनमुद्दिश्य जल्पति ।

पित्रोस्ते° ।

MM_1(H) haben folgende, mit CC_1G fast genau übereinstimmende Fassung: श्री प्रस्तावना । पूर्वी चंद्रकला नगरीचेठायीं विक्रमसेन राजा राज्य करीत असतां तेथें कोणीएक हरिदत्त नामें सावकार राहत होता, त्याची स्त्री शृंगारसुंदरी व पुत्र मदन व पुत्राची स्त्री प्रभावती; ती सोमदत्त सावकाराची कन्या होती. मदन स्वस्त्रीचेठायीं आसक्त होऊन व्यवहाराचा त्याग करिता झाला. त्याणें व्यवहाराविषयीं द्वचता धरावी, यास्तव त्याचा मित्र त्रिविक्रम याणें विदग्धचूडामणि यानामें शुक व मालती नामें मैना याप्रमाणें दोन पक्षी मदनास आणून दिले. नंतर हरिदत्त सावकार याणें व्यवहार मनास आणावयाविषयीं पुत्रास बहुत उपदेश केला. तेणेंकरून पुत्र क्रोधयुक्त होऊन त्याचे वचनाचा त्याग करिता झाला आणि अनादरही केला. हें पाहून एके दिवशीं विदग्धचूडामणि रांवा मदनाप्रत बोलत आहे: „हे मदना! माता पिता वृद्ध तुझे हिताचा उपदेश तुला करीत असतां त्याची अवग-

धंदा करितोस, हें तुला उचित नाहीं. या पातकेंकरून देवशर्मा ब्राह्मण याची अवस्था कशी घडली ती कथा तुला सांगतों, श्रवण करावी. [Einst lebte in der Stadt Candrakalā, unter der Herrschaft des Königs Vikramasēna, ein Kaufherr namens Haridatta; dessen Frau hiess Śṛṅgārasundarī, sein Sohn Madana und des Sohnes Frau Prabhāvatī, die Tochter des Kaufherrn Sōmadatta. Madana, der in seine Frau verliebt war, begann sein Geschäft zu vernachlässigen. Um ihm nun Sinn für dasselbe beizubringen, schenkte ihm sein Freund Trivikrama zwei Vögel, einen Papagei namens Vidagdhacūḍāmaṇi und eine Predigerskrähe mit Namen Mālatī, diese Beiden. Nun gab der Kaufherr Haridatta seinem Sohne viele Lehren, um ihm Lust zum Geschäfte einzuflössen; aber darüber ward der Sohn zornig, hörte nicht auf seine Worte und verachtete sie. Eines Tages sprach der Papagei Vidagdhacūḍāmaṇi, der dieses sah, zu Madana: „He, Madana, während deine alten Eltern dir zu deinem Besten Lehren geben, verachtest du dieselben: das ist nicht recht von dir. Was wegen solcher Sünde dem Brahmanen Dēvaśarman passirte, diese Geschichte will ich dir erzählen; höre zu.]

In der Darstellung der Episode von Dēvaśarman stimmen alle Handschriften und Drucke überein; nur Galanos ist weniger ausführlich und begnügt sich bei der Schilderung des Verbrennens des Reihers mit folgenden Worten: „*κατὰ δὲ τὴν ὁδὸν, ὀργισθεὶς, ἀπετέφρωσε θῆλυν λάρον τῇ ἑαυτοῦ Βραχμανικῇ δυνάμει.*“ Er giebt also keinen Grund an, weshalb Dēvaśarman über das Reiherweibchen erzürnt war.

In MM_1 stellt Madana, ehe er abreist, seine Frau unter den Schutz des Papageis, und zwar ans einem sehr einleuchtenden Grunde: weil sie sehr schön und jung ist! [**आपली स्त्री प्रभावती परम सुंदर आणि तरुणवती, यास्तव विदग्धचुडामणि याचे स्वाधीन करून व्यवहारास्तव द्रव्य व नाव घेऊन द्वीपांतरास जाता झाला.**] Der Fortgang der Erzählung ist überall derselbe: die Predigerskrähe ist allenthalben dumm-vorlaut, während der Papagei sich mit schlau erwogener Rede zu helfen weiss und die Geschichte der Lakṣmī erzählt. Den in CC_1LO dazu überleitenden ślōka (**कौतुकान्वेषिणो°**) übersetzt Galanos: „*ὁ πονηρὸς ἐν δεινῷ συμβάματι ἄλλον θεωρεῖ καὶ γελᾷ, καθὼς ἡ Μασοπαβασινὴ ἐν τῇ ἑλκύσει τῆς κόμης τοῦ ἐμπόρου.*“ MM_1(H) legen dem Papagei von der bekannten Fassung (S. 5 der Ausgabe) etwas abweichende Worte in den Schnabel; auch schon vorher ist der Bericht anders: Nachdem die Predigerskrähe entschlüpft ist, bleibt Prabhāvatī, verdutzt darüber, diese Nacht zu Hause und macht sich erst den darauf folgenden Tag auf den Weg: **हा विस्मय झाला म्हणून त्या रात्रीस राहून दुसर्या दिवशीं निर्वेध मन करून कार्यसिद्धि व्हावी**

यास्तव स्नान, दान व इष्टदेवतांस नमस्कार करून मध्यरात्रीस बाहेर चालली. ते समयीं शुक हांसून बोलिला कीं: „हे बंधुप्रिये! आज तूं शृंगार केला आहेस; त्यास माझा बंधु मदन आला कीं काय? म्हणोन भेटायास जातेस? किं वा अन्यत्र कोठें जातेस?“ असें विचारिलें. तेव्हां प्रभावती हांसून लज्जेनें अधोमुख होऊन बोलली कीं: „हे विदग्धचूडामणी शुका! मी परपुरुषासहवर्तमान रमावें यास्तव जातें“. हें ऐकून मालती नामें मैनेचा वृत्तांत मनांत आणून शुक बोलता झाला कीं: „हे प्रभावती! सुखेंकरून जावें: मी तुला निवारण करावयास समर्थ नाहीं; परंतु तुजमध्यें लक्ष्मीसारखें चातुर्य असेल तर जावें.

गच्छ यास्यसि रन्तुं चेज्जारेण सह भामिनि ।
यदि वेत्सुत्तरं कर्तुं यथा लक्ष्मीः स्वभर्तरि ॥“ .

हें प्रभावतीनें श्रवण करून विचारिलें कीं: „ही काय अपूर्व गोष्ट आहे? ती सांगावी“. नंतर शुकानें उत्तर केलें कीं: „ही कथा मोठी आहे: तूं किमर्थ विचारितेस? आपले उद्योगास जावें“. नंतर प्रभावतीनें आग्रह केला: तेव्हां शुकानें मनांत आणिलें कीं: „ही शिळेवर बसल्यानें इच्या शरीरास शीतलता येऊन मदनाची शांति होईल“. असा विचार करून सांगितलें कीं: „ही शिळा पिंजर्यासमीप आहे: तेथें बसावें“. मग आसन घालून प्रभावती शिळेवर बसली. तेव्हां शुक सांगतो कीं: „पूर्वीं etc. [Bestürzt hierüber blieb sie diese Nacht zu Hause; am andern Tage erheiterte sie ihr Herz; und damit ihr Vorhaben gelingen möchte, badete sie, gab Almosen, betete zu ihren Schutzgöttern und wollte um Mitternacht gehen. In diesem Augenblicke sprach der Papagei lächelnd: „Nun, Liebling der Familie, du hast dich heute geschmückt: ist etwa mein Freund Madana zurückgekehrt und gehst du, ihn zu empfangen? Oder willst du anderswohin gehen?“ — So fragte er, und Prabhāvatī antwortete ihm lächelnd und sprach, das Gesicht vor Scham gesenkt: „Papagei Vidagdhacūḍāmaṇi, ich möchte mit einem fremden Manne zusammen der Liebe pflegen. Darum bin ich im Begriff zu gehen.“ — Als der Papagei das

hörte, dachte er im Herzen daran, wie es der Predigerskrähe Mālatī ergangen war und sprach: „Prabhāvatī, gehe getrost hin; ich kann dir kein Hinderniss bereiten: aber gehe nur, wenn du Schlauheit besitzest wie Lakṣmī.

Gehe, Herrin, wenn du mit dem Buhlen der Liebe pflegen willst,
falls du eine Antwort zu geben weisst wie Lakṣmī ihrem Gatten."

Als Prabbāvatī dies gehört hatte, fragte sie: „Was ist das für eine wunderbare Geschichte? Erzähle sie!" — Darauf antwortete der Papagei: „Diese Geschichte ist lang; was fragst du mich? Gehe an die Ausführung deines Vorhabens." — Aber Prabhāvatī bestand auf ihrem Willen. Da dachte der Papagei in seinem Herzen: „Wenn sie sich auf die Steinbank hier setzt, wird ihr Leib sich abkühlen und Madana sich beruhigen können." — Nachdem er so überlegt hatte, sprach er: „Setze dich hier auf die Steinbank nahe bei dem Käfig." — Da breitete Prabhāvatī eine Matte auf die Steinbank und setzte sich, worauf der Papagei erzählte: „Einst etc.]

CC_1LO nennen den jungen Kaufmann Sudbana, den Sohn des Mōbana, am Schlusse der Erzählung heisst er aber plötzlich Mōhana. (MM_1HG nennen ihn consequent Mōhana, *Μοχάνας*.) Jedenfalls eine nicht geringe Gedankenlosigkeit der Abschreiber. Oder wie anders soll man diese auffallende Erscheinung erklären?

Erzählung 2.

Hier beginnt die Handschrift A, sie lässt Yaśōdēvī erzählen, dass sie mit Śaśiprabhā und der Hündin purā kila surūpā vaṇijō gṛhē babhūvuḥ. Der Schluss lautet hier:

कथां श्रुत्वा शुभां चित्रां शृंगाररसवर्धिनीं ।
सुष्वाप सहिता ताभिः प्रभावत्यपि संभ्रमात् ॥

In MM_1 beginnt Yaśōdēvī ihre Erzählung folgendermassen:

पूर्वजन्मीं तूं मी आणि ही कुतरी या तिघीजणी बहिणी होतों; तेथें मीं निःशंक होऊन परपुरुषाचे मनोरथ पूर्ण केले; कुत्रीनें पुत्राबरोबर संग केला, आणि तूं कोणाचेंही मनोधारण केलें नाहींस.

[In einer früheren Geburt waren wir drei, du, ich und diese Hündin, Schwestern. Da befriedigte ich nun ohne Bedenken das Verlangen nach fremden Männern; die Hündin vergnügte sich mit Knaben, und du begünstigtest Niemand.]

Śaśiprabhā's Gatte Rājaśēkhara hindert diese nicht, mit Yaśōdēvī in deren Haus zu gehen, da er diese für eine gute Freundin seiner Frau hält; ja, Galanos lässt ihn in der Gutmüthigkeit noch weiter gehen: *„νομίζων δ' ὁ Ῥαζασεκάρας, ὡς ἡ Ἰασσοδεβὴ φίλη ἐστὶ τῆς βασιλίδος, πολλὰ δωρήματα αὐτῇ ἦν δωρούμενος καὶ τὴν εἴσοδον μὴ κωλύων."* — Während aber CC_1LOA die Śaśiprabhā in das Haus der Yaśōdēvī gehen lassen, um mit Vīrasēna der Liebe

zu pflegen — A: सखीभावमाश्रित्य नित्यं नित्यं यशोदेव्या गृहे तत्पुत्रसुखमनुभवति — weichen MM_1(H) von dieser Fassung ab: नंतर यशोदेवीनें आपले पुत्रास स्त्रीचा वेष देऊन ही आपली सून असें राजगृहीं विदित करून शशिप्रभेबरोबर योजिती झाली. वीरसेन प्रतिदिवशीं स्त्रीवेषेंकरून जाऊन तिचा उपभोग करूं लागला. अपूर्व वस्तु तिजला आणून यावीं आपणाही घ्यावीं याप्रमाणें व्यवहार चालता झाला. हें शशिप्रभेचा भ्रतार राजशेखर यानें पाहून ही कोणी आपले स्त्रीची सखी आहे असें जाणून तिचें निवारण केलें नाहीं. [Da hüllte Yaśōdēvī ihren Sohn in Frauenkleider, gab ihn im Palaste für ihre Schwiegertochter aus und gesellte ihn Śaśiprabhā zu. Vīrasēna kam nun Tag für Tag in Weiberkleidern und genoss ihre Liebe. So machten sie nun ihr Geschäft, indem er ihr kostbare Sachen zum Geschenke brachte und selbst erhielt. Als das Rājaśēkhara, der Gatte der Śaśiprabhā, sah, glaubte er, es sei eine Freundin seiner Frau und wehrte ihr den Zutritt nicht.]

Erzählung 3.

Der Betrüger heisst bei A übereinstimmend mit CC_1LO कुटिल: ebenso nennt diese Handschrift die beiden Frauen des Vimala wie CC_1LO. Die Marāṭhī-Uebersetzung legt dem Kuṭila eine Ausrede in den Mund, als ihn die Leute des Vimala fragen, weshalb er so schnell von seiner Reise zurückgekehrt sei: तेव्हां घरांतील मनुष्यांनीं विचारिलें कीं: „तुम्ही प्रवासास जाण्याकरितां निघून गेलां, आणि कोणते कारणास्तव परतोन आलां?“ त्यास उत्तर केलें कीं: „मार्गांत उपद्रव बहुत याकरितां जाणें घडलें नाहीं“. [Da fragten ihn die Leute im Hause: „Du hattest dich aufgemacht, um in die Fremde zu gehen: aus welchem Grunde bist du zurückgekehrt?“ — Ihnen gab er folgende Antwort: „Da mir unterwegs viele Widerwärtigkeiten zustiessen, war es nicht möglich zu reisen“.] Hier wird auch die Strafe angegeben, die der König über den falschen Vimala verhängen lässt: während es sonst nur heisst, dass er verbannt wurde, sagen MM_1(H): नंतर राजानें त्या धूर्ताचें शासन करून गर्दभावर बसवून राज्याबाहेर काढून दिल्हा. [Da liess der König den Betrüger zur Strafe auf einen Esel setzen und stiess

ihn aus dem Lande.] Sonst finden sich keine Abweichungen. A schliesst mit dem śloka:

कथां श्रुत्वा विग्रासाची प्रभावत्यपि विस्मिता ।
समं ताभिः स्वयं(?) सुप्ता चिंतयंती शुकोदितं ॥

Erzählung 4.

Die Darstellung ist in allen Handschriften und Uebersetzungen fast ganz gleich bis auf den Schluss. A giebt ausserdem den Grund genau an, weshalb Gōvinda von dem Wagen steigt: **गोविंदोपि मूत्रोत्सर्गादिकारणादुत्तरितो°.** Den Wagen hat er sich hier geliehen: **कस्यापि गंत्रिकां याचयित्वा ।** CC_1LOAG lassen Gōvinda unterwegs getödtet werden, nachdem er die Viṣakanyā trotz des Abrathens des Ministers wieder aufgenommen hat; MM_1(H) dagegen schliessen wie folgt: **°आणि त्यास सांगितलें कीं: „अरे मूर्खा! ही व्यभिचारिणी स्त्री, इच्या योगेंकरून इह लोकीं अपकीर्त्ति व परलोकीं नरकप्राप्ति होईल; यास्तव दुसरा विवाह करावा“. मग गोविंदशर्मा यानें तिजला तिचे पित्याचे स्वाधीन करून आपण स्वगृहास जाता झाला.** [(Der Minister) sprach zu ihm: „Du Thor! Dieses Weib ist eine Hure. Wenn du mit ihr zusammen lebst, wirst du hier Schmach und dort die Hölle ernten. Darum magst du zu einer anderen Heirath schreiten“. — Daraufhin gab Gōvindaśarman sie ihrem Vater wieder und kehrte in sein Haus zurück.] Der Minister stellt hier auch andere Fragen an die beiden Männer, nämlich so: **इचे विवाहास दिवस किती झाले? व इजला घराहून घेऊन कोणते समयीं निघालास? आणि वाटेनें दुसरा कोठें भेटला? हें कसें?** [Wie viele Tage sind seit der Hochzeit mit ihr vergangen? Zu welcher Zeit bist du mit ihr aus dem Hause gegangen? Und woher kam der Andere unterwegs? Wie war das?]

Erzählung 5

bietet keine Verschiedenheiten; A zeigt hier eine Lücke,, indem Blatt 5 fehlt. Damit ist der grössere Theil dieser Geschichte verloren gegangen.

Erzählung 6.

Der Kaufmann verliert sein Geld nach CC_1LO puṇyakṣayāt; A hat nur **ततः काले तस्य धनं क्षीणं ।** ähnlich MM_1(H): **तो कांहीं दिवसानंतर निर्धन झाला.** Am Schlusse finden sich einige

Abweichungen. Gaṇapati bindet in CC_1LOAG beide Männer mayūrabandhāir (CC_1 °pāśāir, G *ἀλύτοις δεσμοῖς*); in PMM_1H nur den Gatten der Padminī. A sagt nichts darüber, dass die fünf Brote fortan dem Nachbar zufallen sollen. MM_1(H) lassen Gaṇapati noch eine Drohung hinzufügen: **हें पाहून गणपतीनें पाशेंकरून वाणी यास बांधिलें आणि म्हणाला कीं: „आजपासून पांच मांडे मजपासून घेऊन तुझ्या शेजार्यास देत जा; नाहीं तर मरण पावशील“.** [Als Gaṇapati das sah, band er den Kaufmann mit einer Fessel und sprach: „Von heute ab giebst du die fünf Brote, die du von mir erhieltest, deinem Nachbar; thust du es nicht, dann wirst du den Tod finden".]

Erzählung 7.

LOPAGMM_1H stimmen im Anfange überein. Auch sonst ist die Darstellung überall gleich. Abweichend ist nur die Angabe über die Summe, welche die Mennige beim Berühren spendet (Galanos *κινάβαρις*): MM_1(H) haben, ebenso wie P, nur fünf Goldstücke (**पांच होनाचें सोनें**) im Gegensatze zu den Uebrigen, die 500 angeben. Die Verwarnung, welche der Zauberer an den Brahmanen richtet, lautet bei MM_1: **परंतु तूं योग्यकार्यापुरता स्पर्श करावा आणि हा शेंदूर तूं दुसर्यास दिल्हानंतर उभयतांस उपयोग न होतां हा गुप्त होईल.** [Aber wenn du die Mennige über Bedarf berührst und sie einem andern giebst, werden Beide keinen Nutzen davon haben, und sie wird verschwinden.] Der Brahmane wird hier als ganz besonders thöricht und leichtsinnig hingestellt: **तेव्हां त्या ब्राह्मणानें मोहास्तव स्वार्थ विसरून सर्व वर्तमान सांगून शेंदूर तिजला देता झाला.** [Da erzählte der Brahmane in seiner Dummheit, seinen Vortheil vergessend, die ganze Geschichte und gab ihr die Mennige.]

Erzählung 8.

Nach CC_1LOPG hat Subhagā, noch ehe ihr Gatte ihr das Ausgehen verboten hat, mit einem Kaufmann im Tempel eines Yakṣa Unzucht getrieben: MM_1(H) stellen die Sache etwas anders dar: . . . **सुभगा महाव्यभिचारिणी होती; ती एके समयीं बाहेर जात असतां भतारानें निषेध केला. तेव्हां ती आपले सखीस सांगती झाली कीं: „आज कोणीएक पुरुष यक्षाचे देवालयांत बसवून मला सांगावयास यावें“.** [Subhagā war eine arge Hure. Als sie einst ausgehen wollte, wurde sie von ihrem Gatten daran gehindert.

Darauf sprach sie zu ihrer Freundin: „Bestelle heute irgend einen Mann in den Yakṣa-Tempel und komme dann wieder und bringe mir Bescheid".] Bei G a l a n o s geniesst sie den Buhlen *ἐν γειτονικῷ οἴκῳ*. Hier und in P sagt Subhagā, sie wolle sich über das Feuer betrübt stellen. — A hat einen ganz abweichenden, viel ausführlicheren Anfang: **अन्येद्यु प्रभावत्याः सखीजनमतुलं शृंगारं कृत्वा गृहमाययौ । गत्वा पृथक् वाक्यानि आह: मोहिनीरुक्मिणीभानुमती-मलयमतीयशोदेवीशृंगारदेवीविजयवतिविनयवतिप्रभृतिसतिसर्वाभिः प्रत्येकमुक्ता । सखि बहुदिवसा व्यतीयुः । भवती शुकवाक्यविडंबनां न जानासि मन्मथरस इत्येवं कया प्रेरिता कयापि निषिधा कयापि मधास्थभाविन्या अनिषिधाप्रेरिता । हसंती कौतुकात् शुकमुवाच प्रभावती । शुक विक्रमार्कं भाषयित्वा द्विजसुता गृहं गता । ततो राज्ञा किं कृतं । कथय । शुकः । चेत्परनरं न यासि । न यास्यामीति सत्यं । शपथमिह हरवल्लभायाः । शुकः । राजा विक्रमार्क-स्तद्वाक्यविस्मितो यामिनीमतिवाह्य प्रातः पुनरपि द्विजसुतामाकार्य क्रोधमोहसमन्वितो तां जगाद । सा द्विजसुता राजानं सरुषं दृष्ट्वा भावज्ञा इदमब्रवीत् । राजन्गर्हिते कर्मणि कः भेदः । यतो विचक्षणोःस्तनुलाभवकृच्छेदं वस्तु बाष्पमेव । तथा शुभेऽशुभे वा कर्मणि राज्ञाग्रहो न कार्यः । यतः तनुगानि भूतानि । राजन्मया तव आख्याते वणिक्पुत्रीवत् न गृहं न बहिर्भविष्यति । राजा । कस्या वणिक्पुत्र्या न गृहं न बहिः । कथं जातं । कथय । बालपंडिता । राजन् । अस्ति धरातले त्रिपुरं नाम नगरं । विक्रमाभिधानो राजा । तस्मि-न्स्थाने वणिक्पुत्रो सुंदरो नाम । तस्य भार्या सुभगा । सा नरांत-ररसास्वादलंपटा बहिर्याति । इति यत्नेन नियंत्रिता पतिना बहिर्यांती निषिद्धा । तदा उपपतिसंभोगवांछया शृणु महाराज यत्कृतं तया । निजसखीमाकार्य इति भणितं । सखि तमुपपतिं कांतं गत्वा भण यत्त्वयाद्य प्रदोषे यक्षगृहे स्थातव्यं । निश्चय एव कार्यः । तथा मयि तस्य पार्श्वे गतायां मम गृहं ज्वालनीयं यतः लोकः सर्वोपि गृहा-**

सखो न ज्ञास्यति मां गतां आगतां तिष्ठंतीं वा। अत्रांतरे रत्नास्वादसुखं यदृच्छया भुक्त्वा . . . यत्प्रसादात्स्वगृहमागमिष्यामि पुनः। तदुक्तं ज्ञातं सख्या। तथापि तव गृहे जारो न प्राप्तः। गृहं च ज्वलितं। तत्र स्थित्वा चिरं विलक्षा मदनातुरा दग्धं गृहं भूतिभूतस्त्रियमाजगाम। राजन्यथा तस्या न गृहं न बहिरभूत् तथा तवापि न भविष्यति। अनेन ज्ञातेन कार्येण किं प्रयोजनमस्ति। प्रातः प्रबुद्धः स्वयमेव ज्ञास्यसि। एवमुक्त्वा द्विजकन्या गृहं गत्वा स्नाता भुक्त्वा सुप्ता च यथासुखं।

तथा त्वमपि कल्याणि कुरु निद्रां सखीयुता।
श्रोतव्यं यत्पुनः प्रातः स्वयं ज्ञास्यति भूमिपः॥

कथां श्रुत्वा सापि प्रभावती सुप्ता रात्रौ॥

इति शुकसप्तत्यां अष्टमी कथा॥

Erzählung 9.

In A kommen nur anyarājñaḥ prēṣyāḥ, um das Wunder des Blumenlachens zu schauen, im Gegensatze zu $CC_1LOPGMM_1H$, wo mehrere Herrscher Gesandte schicken. A liest auch bei dem Tadel, den der König von Bālapaṇḍitā zu hören bekommt, weil er Puṣpahāsa ohne Verhör bestraft hat, richtig folgendermassen: राजन्केनापि कारणेन मंत्रिणां सत्तमोयं न हासीत्। तत्कारणं किमपि ज्ञातं त्वया। राजा। पुत्रि न ज्ञातं मया कारणं। बालपंडिता। राजन्। अवज्ञानप्रबंधस्य राज्ञः प्रजा दंदयितो(?) अनर्था एव जायंते न तु अर्थाः। उक्तं च।

धर्मेण राष्ट्रं विंदेत धर्मेणैवानुलेपयेत्।
धर्मात् राजस्वतां याति राजा सर्वभयापहः॥

राजन्यथा मत्स्यहास्यस्य कारणं नित्यमेव पृच्छसि तथा पुष्पहासकारणं आदरात्पृच्छ। यतः स एव मंत्री निजस्य पुष्पहासस्य कारणं वक्ता मत्स्यहास्यस्य कारणं तथैव। राजन्ये मंत्रिणा वचो न शंसंति ते अराजानः। तेषां कुतोस्ति शुभोदयः। Alle Anderen berichten, der

Minister solle den Grund seines Lachens angeben, während er doch gerade nicht gelacht hat!

Die Königin bekommt nach CC_1 von den Knechten Prügel, LOP sagen, sie sei nāḍikābhir āhatā, A hat: राज्ञी ते महिषी वध्रताडवैराहता । Das entspricht der Fassung von MM_1(H): „महाराज! कामलिका पूर्वदिवशीं खासदाराकडे गेली; तेह्वां तेथें जावयास विलंब लागला, याजमुळें खासदारानें पांच जेरबंद मारिले: तेह्वां तिळमात्र मूर्छा आली नाहीं . . .“ [„Grosskönig, Kāmalikā ging gestern zu dem Stallmeister; und da sie bei der Gelegenheit zu spät kam, prügelte sie dieser mit ein paar Sprungriemen, wobei sie auch nicht eine Bohne ohnmächtig wurde . . .“]

Auch die Katastrophe wird verschieden erzählt: LOPA sagen, dass der König die Versammlung entlässt und nach Hause geht. — A fügt hinzu: savilakṣaṃ —; nach CC_1G entdeckt er den Buhlen der Königin in einer Kiste (*ἐν κιβωτῷ*) versteckt und tödtet ihn, während er die Königin verbannt; MM_1(H) erzählen so: नंतर विक्रमानें स्त्रीविषयीं सभा मोडिली आणि तिचे राहाण्याचे ठिकाणाचा शोध केला: तों एक पुरुष पेटींत सांपडला; तो व खासदार व स्त्री कमलिका या तिघांचा शिरच्छेद केला. [Da entliess Vikrama wegen seiner Frau die Versammlung und suchte an ihrem Aufenthaltsorte: Da fand er einen Mann in einer Kiste versteckt: Diesen, den Stallmeister und Kamalikā, die drei, liess er enthaupten.] A schliesst:

श्रुत्वा शुककथां रम्यां वणिक्पुत्री सखीयुता ।
सुष्वाप सततं राज्ञी चिंतयंती शुकोदितं ॥

Erzählung 10.

Śṛṅgārī (Śṛṅgāravatī, Śṛṅgāradēvī) ist bei GMM_1H die Freundin der Subhagā, während sie bei CC_1LOA die zweite Frau des Dēva ist. Dieser kommt mit Zweigen in der Hand — A ḍiṃbhahasta — nach Hause; bei MM_1(H) hat er seltsame Früchte: इतक्यांत देवल हातांत अपूर्व फळें घेऊन आला [In dem kam Dēvala mit seltsamen Früchten in der Hand zurück.] A schliesst:

शुकाख्यातां कथां श्रुत्वा सुप्ता सा वणिजः सुता ।
सखीभिः सहिता राज्ञी शुकवाक्यपरायणा ॥

Erzählung 11.

Bei Galanos bleibt der Brahmane *πολλὰς ἡμέρας* bei Rambhikā, bei den Uebrigen māsam ēkam; A hat abweichend: **आनय वैद्यं । नो नाम रिष्यत्यसौ । तदनु राजपुत्रो वैद्यगृ . . . नाय गतः । तावता सा तेन भुक्ता । समायातवैद्येन प्रतीकारं विधाय शायितः । राजपुत्रोपि सुप्तः । तेन भुक्ता सा कामिनी रात्रौ । प्रातः स ग्रामं गतः ।**

Erzählung 12.

Die Darstellung stimmt überall überein, nur wird in MM_1(H) der Spott über den dummen Ehemann besonders stark aufgetragen: **तो जाते समयीं शोभिकेचे हातावर हात मारून टाळी वाजवून म्हणाला कीं: „आज तूं मला वांचविलेंस: शाबास!“ हें सर्व कुंभारानें पाहिलें आणि उगाच राहिला.** [Bei dem Weggehen drückte er der Śōbhikā die Hand, lachte sich in's Fäustchen und sprach: „Heute hast du mich gerettet: bravo!“ — Das Alles sah der Töpfer und sagte nichts.] A schliesst mit einem çlōka:

सुप्ता सापि कथां श्रुत्वा न च विस्मयकारिणीं ।
शुकेन कथितां चित्रां सखीभिः सहिता पुनः ॥

Erzählung 13.

Die Geschichte wird überall gleich erzählt. PG stimmen insofern noch näher zusammen, als beide diese Erzählung mit der vorigen eng verbinden: P hat beide in eine einzige vereinigt, G behält wenigstens die Scenerie bei. Die Frau gebraucht hier die Ausrede: „*ὡς ταχύνουσα, προσέκρουσε, καὶ χαμαὶ ἀναίσθητος ἔπεσε, τὸ δὲ βούτυρον διεσκορπίσθη.*“ Gross ist die Gutmüthigkeit des Gatten bei MM_1(H): **नंतर वाण्यानें मातींत पैसे शोधिले. परंतु सांपडले नाहींत. तेव्हां स्त्रीस म्हणाला कीं: „जें होणार तें कदापि चुकत नाहीं“. असें बोलून तुपावांचून भोजन करिता झाला.** [Darauf suchte der Kaufmann das Geld in dem Staube, fand es aber nicht. Da sprach er zu seiner Frau: „Was geschehn soll, dem kann man nicht entgehen“. So verzehrte er sein Essen ohne Butter.]

Erzählung 14.

Mit AG habe ich für Rukmiṇī entgegen allen andern Handschriften Dhanaśrī eingesetzt, weil sonst der einleitende ślōka in der Luft hängt. Am auffallendsten ist P: diese Handschrift nennt die Frau zuerst auch Rukmiṇī, tauft sie aber (S. 55, 7 der Aus-

gabe) in Dhanastrī (so!) um! Entweder ist nun der scholiastenmässig einleitende Vers gedankenlos übernommen aus einer uns jetzt unbekannten Quelle; oder wir haben zu vermuthen, dass die Frau stets Rukmiṇī geheissen hat, die Freundin dagegen Dhanaśrī, nur dass dieser Name jetzt, in den uns zu Gebote stehenden Quellen, ausgelassen ist und es den Anschein hat, als ob eben die Frau die rettende List angiebt und ausführt. — Die Handschrift A weicht von der sonst ganz gleich erzählten Darstellung etwas ab: अपरेहनि सा प्रभावती सशृंगारा सखीसहिता पुनश्चलिता उक्ता कीरेण । देवि क्व गंतव्यं । परनरं रंतुं । शुकः । युक्तमेतत् भवत्या परमायाते पतौ धनश्रीवत् भाषितुं वेत्सि ततो व्रज । प्रभावती । का सा धनश्री । किं भाषितं । कथय ममास्ति कौतुकं । शुकः । अस्ति धरापृष्ठे पद्मावती नाम नगरी । तत्र धनपालो नाम वणिक् श्रेष्ठः । तस्य भार्या धनश्री नाम प्राणप्रिया सुरूपातिचतुरा । तन्मिथुनं मदनातुरं भृशं क्रीडति । अथ अन्यदा स वणिक् धनमादाय व्यवहारार्थं देशांतरमगमत् । तद्भार्या वियोगार्ता कृशा बाष्पपूरितेक्षणा स्नानभोजनपराङ्मुखी सखीजनमपि न जल्पति । एवं तस्या वर्तमानाया वसंतोत्सवः समजनि । धनश्रीरपि धार्ष्ट्यमवलंब्य वसंतोत्सवकांक्षिणी बहिर्जगाम । चूतांकुरो विकाशश्च किंशुको नाम वियोगिना मधुकाले त्रयमेव सुदुःसहं । तदुद्याने विलसद्दृष्टो कामिजनः । एवं कुत्सवं विलोक्य हृदये आत्मानं रूपं निनिंद । तदनु तदिंगितज्ञया सख्या भणिता । शृणु । मा कुरु त्वयो . . . यथं । यतः । उक्तं च । वाचते° ॥ मुचंतु° ॥ एतस्मान्नरांतररसास्वादमनुभूय कुरु आत्मनोमोघं यौवनं जीवितं च । एतत् श्रुत्वा हृष्टा धनश्रीः प्राह सखीं । यद्येवं ततः कुरु नरांतरसंबंधं । योजिता तया तेन वणिजा धनदेन समं । सापि धनश्री धनदेन समं प्रत्यहं चतुर्धा[1]) सुरतेन क्रीडति । अन्यदा धनदेन अत्यासक्ता विचिंत्य तस्याः शिरस्तलात् छिन्ना वेणी सकोपेन etc. Der Schluss lautet:

1) Cf. Vētālapañca° ed. Uhle, I, 13/16; p. 10.

कथामेतां शुकेनोक्तां श्रुत्वा सुष्वाप कामिनी ।
सखीभिः सहिता रात्रौ मदनाक्रांतमानसा ॥

MM_1(H) weichen gleichfalls in ihrer Darstellung ab. Hier gehört der Name Dhanaśrī der Freundin der Frau (Rukmiṇī) an, die die rettende List angiebt: तिचा भाव पाहून धनश्री नामें सखी बोलली कीं: „हा वसंत ऋतु; या समयांत यौवन वृथा घालवावें हें उचित दिसत नाहीं; तर कांहीं सार्थकता करावी“. मग रुक्मिणी म्हणाली कीं: „एक सुंदर पुरुष क्रीडा करावयास आणावा“. तेव्हां धनश्रीनें पुरुष आणावयास सखी पाठविली आणि रुक्मिणीचे वेणींतील अलंकार घातले. त्या समयांत तिचा पति परदेशांतून घरीं आला. तेव्हां धनश्री सखी बाहेर येऊन धनपालाप्रति बोलती झाली कीं: „आपण क्षणमात्र बाहेर उभें राहावें, मी घरांतून येतें“. असें बोलून घरांत गेली आणि रुक्मिणीची वेणी शेवटास थोडी कापून देवापुढें ठेविली आणि देवाची पूजा करून धनपाल यास घरांत नेऊन देवास उभयतांनीं नमस्कार करावा म्हणून धनश्रीनें सांगितलें. तेव्हां नमस्कार करिते समयीं देवासमीप वेणीचे केश पाहून म्हणाला कीं: „हें काय?“ मग धनश्रीनें उत्तर केलें कीं: „तुम्हीं देशांतराहून घरीं सुरक्षित यावें, तेव्हां वेणी देवास वाहावी असा रुक्मिणीनें नवस केला होता, तो आज परिपूर्ण झाला“. [Da sprach ihre Freundin Dhanaśrī, die ihren Zustand sah: „Das Frühlingsfest ist da: in dieser Zeit willst du deine Jugend nutzlos hingehen lassen?! Das scheint mir unrecht; darum verschaffe dir einigen Genuss“. — Da sprach Rukmiṇī: „Bringe einen schönen Mann zum Liebesspiele her!“ — Da schickte Dhanaśrī eine Freundin hin, einen Mann herbei zu holen und schmückte Rukmiṇī das Haar. In diesem Augenblicke kehrte ihr Gatte aus der Fremde heim. Da ging die Freundin Dhanaśrī hinaus und sagte zu Dhanapāla: „Bleib nur einen Augenblick draussen, bis ich wieder herauskomme“. Damit ging Dhanaśrī in das Haus, schnitt Rukmiṇī die Locke bis auf ein kleines Ende ab, legte sie vor dem Götterbilde nieder und führte, nachdem sie den Gott angebetet hatte, Dhanapāla in das Haus und hiess Beide zu dem Gotte beten. Da sah er während der Andacht das Haar der Locke

in der Nähe des Götterbildes liegen und sprach: „Was bedeutet das?" — Dhanaśrī antwortete: „Rukminī hatte ein Gelübde gethan, dem Gotte ihre Locke zu opfern, wenn du wohlbehalten aus der Fremde heimkehren würdest: das ist heute eingelöst worden".]

Erzählung 15.

Die Abhaltung des Gottesurtheiles fehlt in LOA, und das scheint mir auch das Richtige und Ursprüngliche zu sein. Offenbar sind in CC_1PGMM_1H zwei verschiedene Erzählungen in eine einzige verschmolzen worden. Jedenfalls ist die Befragung des Gottesurtheiles recht überflüssig, nachdem Śriyādēvī den Liebhaber entlassen und mit ihrem Gatten geschlafen hat. — A schliesst:

कथां श्रुत्वा शुभां विप्रां सुप्ता रात्री प्रभावती ।
नार्या उत्तरं तस्या चिंतयंती मुहुर्मुहत् ॥

Erzählung 16.

Die Darstellung ist überall die gleiche. A schliesst mit folgendem ślōka:

एवंविधां कथां श्रुत्वा सा वणिजः सुता ।
स्त्रीचरित्रप्रवीणाभिः सुप्ता ताभिः समं ततः ॥

Erzählung 17.

CC_1LOPA stimmen unter einander überein: A gebraucht ebenfalls den Ausdruck vaṇijārakavēṣadhārī (Galanos *σχῆμα θέμενος ἐμπόρου*); cf. p. X der Ausgabe. A beschreibt die List, die Guṇāḍhya anwendet, so: यदात्मानं कुट्टिन्या धृतं ज्ञातो तदा म्लेच्छवाक्यं जल्पन् ग्रींवलि ग्रींवलेति कुट्टिन्या ज्ञातः । ततो राजभयभीता तं विमुच्य यावच्चलिता तादृशी विप्रस्तदेव वाक्यमुच्चरन्पृष्ठतो लग्नः॰ ।
Die Handschrift schliesst mit

कथां श्रुत्वा सुखं प्राप्ता सा सखीभिः समं तदा ।
वणिक्पुत्री स्मराक्रांता चिंतयंती सुखोदितं ॥

GMM_1H weichen ziemlich beträchtlich davon ab: Galanos liest: *ἔχων γραφικὸν καλαμὸν ἐν χειρί, μὴ ἐνόχλει· καταγράφω γὰρ τοὺς ὅρους τῆς γῆς τῶν οἰκιῶν ἐκ προσταγῆς τοῦ Βασιλέως". φοβηθεῖσα δ' ἡ Πορνοβοσκὸς τὸ ὄνομα τοῦ Βασιλέως, ἀφῆκεν αὐτὸν ἀνενόχλητον, καὶ, εἰς θωπείαν καὶ ἐξιλέωσιν, ἐξελοῦσα ἐκτῆς ἑαυτῆς χειρὸς ψίλλιον χρυσοῦν, ἐδωρήσατο αὐτῷ κατ' ἰδίαν.* — Die Marāṭhī-Uebersetzung lautet: दुसरे दिवशीं गुणाढ्य अकस्मात मार्गामध्यें हातांत तोडा घेऊन येतांना पाहिला:

त्याणेंही कुंटणीस पाहिलें आणि म्हणतो: „माझा एक तोडा पूर्वदिवशीं बलात्कारेंकरून घेतलास; तो यावा; नाहीं तर मी राजा विक्रमास सांगेन“. असें कुंटणीनें बोलावयाचे पूर्वींच बोलूं लागला. तेह्वा कुंटणीनें विक्रमाचे भयेंकरून गुणाढ्यास आपले घरीं नेऊन एकांतीं बसवून दुसरा तोडा देऊन समजाविला आणि म्हणाली कीं: „माझे दोन्ही तोडे घेऊन रात्रीस उपभोगही केलास: बरें असो: परंतु 'माझा तोडा वेश्येनें घेतला' असें पुनः न बोलावें; कारण यो गोष्टींत माझें लघुत्व आहे“. असें ऐकून ब्राह्मणानें अवश्य म्हणून आपले घरास गेला. [Am andern Tage sah Guṇāḍhya zufällig unterwegs, als er mit jenem Ringe am Finger umherspazierte und sich umschaute, die Kupplerin und sagte: „Gestern hast du mir mit Gewalt einen Ring weggenommen; den gieb heraus, sonst werde ich es dem König Vikrama anzeigen“. So sprach er, ehe noch die Kupplerin etwas sagen konnte. Da führte diese aus Furcht vor Vikrama Guṇāḍhya in ihr Haus, hiess ihn unter vier Augen sich setzen, gab ihm einen zweiten Ring, liess ihn denselben anerkennen und sprach: „Du hast mir zwei Ringe genommen und in der Nacht ausserdem der Liebe gepflegt: sei es d'rum: aber du sollst nicht wieder sagen: 'Die Hetäre hat meinen Ring genommen'. Denn diese Behauptung bringt mich in üblen Leumund“. — Als der Brahmane das gehört hatte, versprach er es und kehrte heim.]

Erzählung 18.

Die Darstellung ist bei Allen gleich, bis auf die Marāṭhī-Uebersetzung, die etwas abweicht: hier antwortet der Dieb nämlich: दिवाळीचे दिवसांत या देशीं शिरस होतात ते गळ्यांत बांधावे, हा संप्रदाय आहे. असें असतां आपले सेवकांनीं विनोदानें शिरस माझे गळ्यांत बांधिले: हा अन्याय केला. असा राजा कोण आहे कीं, चोरास हें शासन असावें! [Wenn man am Neumondstage Senf findet, soll man ihn am Halse befestigen: das ist eine bekannte Praktik. So haben nun deine Diener freundlicher Weise den Senf an meinem Halse befestigt: aber damit haben sie nichts Gescheidtes gethan. Denn der König denkt: der Dieb werde so und so bestraft!] — Galanos sagt: *οἱ ἄνθρωποι τῇ ἑξῆς ἡμέρᾳ τῆς ἑορτῆς Δηπαβαλῆς δέουσι περὶ τοῦ καρποῦ τῆς χειρὸς πέντε κόκκους σινήπεος ὡς φυλακτήρια· ἐγὼ δ' ἔχων*

μυρίους τοιούτους κόκκους περὶ τὸν λαιμόν, τί φοβοῦμαι; — A: स्वामिन्नसद्देवोभवे(?) सर्वो लोकः पंच सर्षपरचिका हस्ते बध्नाति । तद्वूनमप्रमाणं । यतोहंमेतावद्भिरपि सर्षपैर्गले बधिर . . . ऋात्या जातः । Der Schluss lautet:

सा तथा शुकवाक्येन सुष्वाप . . बोधिता ।
सखीभिः सहिता तन्वी स्मराकुलितमानसा ॥

Erzählung 19.

A zeigt einige Abweichungen gegenüber CC_1LOPGMM_1H. So gewinnt Svacchandā den Kaufmann kaṭākṣakucasparśamṛduvākyāir. Als seine Frau in den Tempel will, sagt sie, sie habe drei Tage gefastet und wolle nun wieder essen, nachdem sie den Yakṣa gesehen habe. (ahaṃ dinatrayam upōṣitā dēvaṃ namaskṛtya bhōkṣyē.) A schliesst mit den Worten: प्रभाते निजकांतासंयुक्तं सोढाकं प्रेक्ष्य सभासदा दंशपाशकं (दण्डपाशिकं!) रक्षपालाश्च निनिंदुः । तन्मिथुनं गृहं ययौ ।

कथां श्रुत्वा विशालाक्षी वणिक्पुत्री सखीयुता ।
सुष्वाप मुदिता रात्रौ कर्मासक्तमनोरथा ॥

Erzählung 20.

In A geht Kēlikā über den Fluss ghaṭāṃtar vastrāṇi kṣiptvā. Der Schluss lautet:

सुखं सुष्वाप सहिता ताभिस्तावद्वरांगना ।
प्रभावती स्मराक्रांता शुकवाक्यपरायणा ॥

Die Komödie, welche Kēlikā mit ihrer Freundin zusammen vor Bhaṭṭārikā aufführt, wird bei CC_1LOAPG im Hause der Nachbarin gespielt, während MM_1H dieselbe im Tempel der Siddhēśvarī stattfinden lassen. Der Ehemann entfernt sich bei Galanos und P beschämt. Sonst giebt es keine Abweichungen.

Erzählung 21.

Nach Galanos treibt Mandōdarī mit einem anderen Kaufmanne (*ἑτέρῳ ἐμπόρῳ*) Unzucht; bei MM_1H fehlt dieser Zug ganz. Hier kommt die Kupplerin zufällig in das Haus der Mandōdarī: नंतर हें वर्तमान एके कुंटणीनें ऐकून चित्तांत विचार केला कीं: „हा मयूर कोणें गर्भिणीनें भक्षिला असेल: त्याचा शोध करून राजास सांगितलें तर राजा प्रसन्न होईल“. यास्तव शोध करा-

वयास निघाली. तों अकस्मात मंदोदरीचे घरीं आली, आणि मंदोदरी गर्भिणी पाहून तिजला उपदेश करूं लागली कीं: „डोहळ्यांस मयूराचें मांस भक्षावें; असें वाटलें तर उत्तम आहे“. नंतर स्वभावेंकरून मंदोदरीनें उत्तर केलें कीं: „तें म्यां भक्षिलें“. तेव्हां ती बोलिली कीं: „एथें अकस्मात मयूर मिळावयाचा कठीण; परंतु तुजला मिळाला तर या गर्भांत कोणी दैववान आहे“.
[Da hörte eine Kupplerin von diesem Vorfalle und dachte in ihrem Sinne: „Diesen Pfau wird eine Schwangere gegessen haben. Wenn ich das herausbekomme und dem Könige mittheile, wird dieser mir gnädig sein“. Darum ging sie aus, um nachzuforschen. Dabei kam sie zufällig in das Haus der Mandōdarī; und da sie sah, dass dieselbe schwanger sei, begann sie ihr gute Rathschläge zu geben und sprach: „In der Zeit der Schwangerschaftsgelüste musst du Pfauenfleisch essen: wenn du sie so befriedigst, wird es dir gute Dienste thun“. — Darauf antwortete Mandōdarī offenherzig: „Das habe ich bereits gegessen!“ — Jene fuhr fort: „Hier ist zufällig ein Pfau, dessen Auffindung Schwierigkeiten macht: aber wenn du ihn verzehrt hast, bedeutet das für deine Leibesfrucht eine glückliche Fügung“.] — Die Strafe der Kupplerin besteht hier darin, dass sie auf einen Esel gesetzt und aus der Stadt verbannt wird, weil sie einen ehrbaren Kaufherrn verleumdet hat. [ती कुंटीण मातबर सावकार याची इज्जत घेत होती म्हणून गाढवावर बसवून नगराबाहेर घालविली.]

A ist am Anfange etwas ausführlicher als die anderen Texte: अपरेह्नि वणिजः सुता दिनकृत्यं विधाय निशामुखे शुकं प्राह । कीर गच्छाम्यद्य । व्रज देवि मंदोदरीवत् बुधि सहायिनीं । प्रभावती । शुक का सा मंदोदरी । कीदृशी बुधिः सहायिनी जाता । शुकः । अस्ति धरातले प्रतिष्ठानमिति स्थानं जनैराकीर्णं । तत्र हेमप्रभो नाम राज नीतिवत् जनवल्लभस्य गुणाकरो नाम सचिवः सर्वकर्मप्रवीणः । यशोधननामा श्रेष्ठी । तस्य भार्या मोहिनी नाम प्राणप्रिया । तयोः कालेन जाता मंदोदरी नाम सुरूपा मृदुभाषिणी । पिता तां प्राप्तयौवनां कांतिवपुर्यां व्यवहारार्थमागताय धनाढ्याय श्रीवत्साय वणिजे प्रादात् । सोपि तां विधिवत्परिणीय स्वनगरीं प्राप्तः । तथा समं

रममाणः संवत्सरमतिवाहयत् । सापि मंदोदरी स्वसुरघातादम्बा भार्यया दंष्ट्राकरालया कुट्टिन्या प्रातिवेश्मकगोष्ठीमनुभवति । तथा राजपुत्रिकसखा(!) गृहमागतां मंदोदरीं मदनातुरां क्रीडते । तत्पतिः कालेन प्रियां सगर्भां परिज्ञाय स्वसुरकुले स्वसुरकमापृच्छ्य चाचारादिकं च परिज्ञाय यावदायाति तावता मंदोदर्याः गर्भदोहदः संजातः etc. Der Schluss lautet:

कथां श्रुत्वा विशालाक्षी वणिक्पुत्री सखीयुता ।
विस्मिता शुकवाक्येन सुप्ता रात्रौ सुखं तदा ॥

Erzählung 22.

CC_1LOPA erzählen übereinstimmend, dass Sōḍhāka das Kameelfleisch isst. Galanos hat: *Καί ποτε μετὰ τὴν συνουσίαν καθ᾽ ὁδὸν ἔμεινεν ἡ μοιχαλὶς μετὰ τοῦ μοιχοῦ. ὅς καὶ ἔφαγε τὸ φερόμενον βρῶμα πρὸς τὸν γεωργόν. Ἡ δὲ, ἀντὶ τοῦ βρώματος ἤγαγε πρὸς τὸν ἑαυτῆς ἄνδρα μίαν κάμηλον.* — MM_1(H) lassen den Ehemann mit dem blossen Geruche des Kameelfleisches sich begnügen. Mūladēva verzehrt das Essen nicht, sondern thut nur etwas von dem Fleische eines am Wege liegenden Kameelcadavers in den Korb. Als nun der Bauer diesen öffnet, stinkt es. Der Schluss ist dann wie bei CC_1 etc. — A schliesst:

कथां श्रुत्वा शुकप्रोक्तां रात्रौ सुप्ता मनस्विनी ।
सखीभिः सहिता तन्वी स्मरभावसमाकुला ॥

Erzählung 23.

Die Darstellung ist überall gleich. A ist am Anfange in den Worten der Freundinnen ausführlicher als CC_1. In MM_1(H) giebt sich Dhūrtamāyā aus für die Frau des Halālkhōr im Palaste des Königs von Padmāvatī. (हलालखोर a cleaner of jakes, a sweeper Molesworth.)

Erzählung 24.

Nach CC_1LOAPG wird die Frau von ihrem Manne bei den Haaren gepackt, als sie mit ihrem Buhlen auf dem Bette sich befindet. MM_1(H) erzählen etwas anders: नंतर रात्री सज्जनीनें देवलयास बोलावून खोलीचे दाराजवळ चाली. इतक्यांत सुरपाळयाणें देवलास पाहून अकस्मात पलंगाखालून निघाला आणि स्त्रीची वेणी धरिली. नंतर सज्जनी देवलास पाहून बोलती झाली कीं:

„माझा पति परगावीं गेला आहे: तो आल्यावर रुपये देईल असें मी बोलत असतां तूं माझे पाठीमागून आलास! त्यास ईश्वर-सत्तेनें पतिही आला: आतां आपले रुपये मागून घेलें“. असें बोलून पाठीमागें फिरून सुरताळ यास म्हणाली कीं: „स्वामी! याचें देणें काय आहे तें आतां द्यावें. हा वारंवार इज्जत घेतो, हें ठीक नाहीं“. असें ऐकून सुरपाळ याणें वेणी सोडिली आणि देवल यास कांहीं रुपये देऊन वाटेस लाविला, आणि आपणही संतोषेंकरून राहिला. [In der Nacht nun ging Sajjanī an die Thüre, Dēvala entgegen, den sie eingeladen hatte. Da kam Surapāḷa, als er Dēvala sah, plötzlich unter dem Bette hervor und packte seine Frau an den Haaren. Da rief Sajjanī, indem sie Dēvala ansah: „Ich habe dir gesagt, dass mein Gatte über Land gegangen ist und dass er dir das Geld geben wird, sobald er zurück ist: trotzdem läufst du mir immer nach! Durch Götterfügung ist mein Mann hier: lass dir das Geld geben und gehe!“ — Mit diesen Worten drehte sie sich um und sprach zu Surapāḷa: „Herr, gieb ihm, was du ihm geben musst; es ist nicht schön, dass er uns immer und immer wieder die Ehre raubt“. — Als Surapāḷa das hörte, liess er ihre Haarflechte los, gab Dēvala einige Rupien, hiess ihn gehen und freute sich sehr.] — A schliesst mit dem ślōka:

कथां श्रुत्वा वणिक्पुत्री विस्मिता भयकारिणीं ।
सुष्वाप संभ्रमाद्रात्री सख्यश्च स्वगृहं ययुः ॥

Erzählung 25.

Nach A ist der Mönch nicht so unschuldig wie in den übrigen Texten: विविधान्विषयान्भुंक्ते । परिज्ञातो दिगंबरेण सुरेषागणिकारतः । तत्र तया सार्धं नित्यं क्रीडते । श्रमणेन कथितं जनायतः । रहस्य जनैः । Die List, die er nun gebraucht, ist folgende: व्रती श्रमणत्वं समादाय सवाम्पा (?) गृहाद्विनिर्गतः । यदा तेषां श्रमणानां दर्शनं क्षतं तदा तैर्मुक्तः । तदा लोकानां सितवस्त्रो हस्तादपि पूज्यो जातः ।

कथामेतां शुकप्रोक्तां श्रुत्वा सुष्वाप कामिनी ।
सखीभिः सहिता रात्री शुकवाक्यपरायणा ॥

MM_1(H) weichen vollständig ab. Die Erzählung lautet hier:

पूर्वीं चंद्रवती नगरीचेठायीं सिद्धक्षपणक नामें जैन राहत होता, तो महापंडित राजाश्रित. तेथें कांहीं दिवसेंकरून श्वेतांबर दुसरा नास्तिक आला, तोही पंडित. त्याणें सर्व जन वश केले, आणि राजाही वश केला. तें कठीण वाटून सिद्धक्षपणक याणें सर्वांस सांगितलें कीं: „आम्हीं ब्रह्मचर्येंकरून असावें हा आमचा धर्म असतां हा श्वेतांबर वेश्यागमन करितो“. असें बोलून एके वेश्येस द्रव्य देऊन श्वेतांबर याचे घरीं पाठविली, आणि आपण गावांतील चार श्रेष्ठ पुरुष बरोबर घेऊन सूर्योदयापूर्वीं त्याचे घरीं गेला. तों श्वेतांबर नग्न होऊन कांहीं मंत्रसाधन करीत होता: ते समयीं वेश्येनें जाऊन हात धरिला आणि बाहेर आणिला. हें लोकांनीं पाहून „बौद्धांचें व्रत ब्रह्मचर्य असतां या श्वेतांबरानें अमर्यादा केली: हा भ्रष्ट झाला“ असें बोलून त्यास नगराबाहेर घालविला. नंतर सिद्धक्षपणक संतोषेंकरून राहत झाला. [Einst lebte in der Stadt Candravatī ein Jāina Namens Siddhakṣapaṇaka, der war sehr gelehrt und gehörte zur Umgebung des Königs. Eines Tages kam ein Anderer, ein atheistischer Śvētāmbara, dazu, der war gleichfalls gelehrt und gewann das ganze Volk, ja, sogar den König für sich. Siddhakṣapaṇaka, der das sehr bitter empfand, sprach zu den Leuten: „Während unsre Tugendlehre lautet, man soll unter Beachtung des Brahmacarya-Gelühdes leben, geht dieser Śvētāmbara zu Hetären“. — Nach diesen Worten bestach er eine Hetäre und schickte sie in das Haus des Śvētāmbara; er selbst ging mit einigen der angesehensten Männer aus dem Dorfe vor Sonnenaufgang nach dem Hause des Śvētāmbara. Dieser hatte eben nackt einige Zaubereien vollbracht, als die Hetäre eintrat, ihn bei der Hand nahm und hinausführte. Als das die Leute sahen, riefen sie: „Während das Gelühde der Buddhisten heiliger Wandel ist, hat dieser da Aergerniss erregt: er ist ein Herumtreiber“. — Damit jagten sie ihn zur Stadt hinaus: da war Siddhakṣapaṇaka froh.]

Erzählung 26.

Galanos nennt als Liebhaber der Ratnādēvī εἷς κωμήτης, ᾧ ὄνομα Βαλλαββᾶς, καὶ ὁ υἱὸς αὐτοῦ, ᾧ ὄνομα Δεβασᾶς. Als der Gatte kommt, ἀπεδίωξε τὸν ἕτερον μοιχόν, ὃς ἦν ὁ πατήρ, ἐπιπλήττουσα καὶ ὀνειδίζουσα. — A schliesst:

कथां श्रुत्वा सुखं प्राप्ता प्रभावत्यपि विस्मिता ।
शुकवाक्यपरा रात्री मनोभवभराकुला ॥

Erzählung 27.

Die Darstellung ist überall gleich. A schliesst mit

रात्री सुष्वाप सा श्रुत्वा भयविस्मयकारिणीं ।
शुकवाक्यपरा भीता वणिक्सुता स्मराकुला ॥

Erzählung 28.

Der Baum ist bei LOP ein vibhītaka, bei A ein madanataru, G nennt ihn gar nicht, MM_1(H) nennen ihn bibhavī. Im Allgemeinen ist die Darstellung überall die gleiche; nur bei der Ausrede, welche Dēvikā gebraucht, zeigen MM_1HA einige Abweichungen.

A sagt: महीतलप्रभावोयं । स्मरशापात् वृषचटि तैर्मैथुनं दृश्यते ।

MM_1(H) haben: नंतर प्रभाकर यानें तिचा पति झाडावर बसला आहे हें पाहून दूर गेला आणि एका झाडाखालीं लपून बसला ..... तेह्वां देविकेनें उत्तर केलें कीं: „मीं तर कुकर्म केलें नाहीं. शेतास जातांना वाटेस उष्ण लागलें म्हणून येथें क्षणमात्र बसलें; असें असतां तुम्हांस विपरीत भासलें“ ... [Da sah Prabhākara ihren Mann auf dem Baume sitzen: er lief deshalb fort und versteckte sich am Fusse eines Baumes .... Darauf erwiderte Dēvikā: „Ich habe keine Schandthat begangen. Als ich auf das Feld ging, war es unterwegs heiss; darum setzte ich mich nur einen Augenblick hier unter den Baum. Während es sich so verhält, willst du etwas ganz Anderes gesehen haben ...“]

Erzählung 29.

Die Darstellung ist überall gleich. Bei A und G lässt der Papagei die Prabhāvatī versprechen, dass sie nicht zu dem Buhlen gehen will. MM_1(H) erwähnen den Feuerbrand nicht, von dem CC_1ALOPG sprechen.

Erzählung 30.

A schliesst mit einem Halbślōka:

कथां श्रुत्वा शुकप्रोक्तां सुप्ता रात्री वणिक्सुता ॥

MM_1(H) erzählen etwas anders: पूर्वीं भयंकर श्मशानाचेठायीं करत्क व वेताळ अशीं दोन पिशाचीं राहत होतीं, त्यांस धूमप्रभा व मेघप्रभा ह्या दोन स्त्रिया अकस्मात प्राप्त आहल्यानंतर भूतांचा

परस्परें त्या स्त्रियांविषयीं कलह होऊं लागला. इतक्यांत मूलदेव ब्राह्मण त्या मार्गांत जात होता, त्यासमीप जाऊन त्यास विचारिलें कीं: „ह्या दोन स्त्रिया आहेत; यांतून आम्हांस उभयतांतून कोणास कोणती योग्य आहे? हें यथार्थ सांगावें“. तेह्वां ब्राह्मण सत्यवादी, सुशील, परंतु समय विपरीत जाणून सांगितलें कीं: „ज्याचे चित्तास जी चांगली आसेल, ती त्यानें घ्यावी“. असें बोलून ब्राह्मण पिशाच्यांचे हातून मुक्त होऊन स्वगृहाप्रत जाता झाला. [Einst lebten auf dem Leichenacker Bhayaṃkara zwei Piśācās, Karatka und Vētāḷa, die hatten zufällig zwei Frauen gefunden, Dhūmaprabhā und Mēghaprabhā. Wegen dieser Frauen entstand unter den beiden Dämonen Streit. In dem kam der Brahmane Mūladēva des Weges daher: zu dem gingen sie und fragten ihn: „Hier sind zwei Frauen: welche kommt einem jeden von uns zu? Sage es nach Gebühr“. — Da sprach der Brahmane, der wahrheitsliebend und von hohem Sinne war, aber auch einsah, dass der Fall kitzlich sei: „Jeder möge die nehmen, die ihm gerade nach dem Herzen ist“. — Auf Grund dieses Wortes wurde der Brahmane aus den Händen der Piśācās befreit und ging in sein Haus.]

Erzählung 31.

Nach ALO geht der Hase allein, bei den Uebrigen sagt er, er sei mit noch vier Hasen aufgebrochen, aber unterwegs seien diese von einem anderen Löwen verzehrt worden. Sonst ist die Darstellung überall gleich.

Erzählung 32.

Bei Galanos nimmt der Kaufmann die Hälfte des Weizens aus dem Korbe und thut *χοῦν* hinein. *'Ραζινή* antwortet nun der Schwiegermutter, *ὡς πεσούσης ἐκ τῆς μασχάλης τῆς πήρας καθ' ὁδὸν, ὁ σῖτος διεσκορπίσθη· καὶ συναγομένου τοῦ σίτου, ἐμίγη καὶ χοῦς.* — A liest: दुष्टे चिरं बहिः स्थिता गृहे धूलिः समानीता । तथापि चिंतितं यदहं स्मरातुरेण वंचिता दुष्टवणिजा । इति विचार्य सवाच्यं स्वश्रूमाह । मातः पतितो मे हट्टे द्रम्मो ततो मया धूलिरानीता । एवं कृते उत्तरे स्वश्रू सपरिवारा सकोपा विलक्षा जाता ।

शुकेनोक्तां कथां श्रुत्वा सुष्वाप वणिजः सुता ॥

Erzählung 33.

In A heisst es von der Rambhikā: **ततः सा तन्नत्यवणिक्तलार-बलाधिपबलाधीश्रमालिकप्रभृतिपंचोपपतिभिः समं नित्यमेव क्रीडते ।** MM_1(H) lassen Rambhikā nichts von der sarpiṇī prasūtā der übrigen Texte sagen. Hier steht auch nichts davon geschrieben, dass der eine der vier Buhlen vor Angst sein Wasser lässt. Die Katastrophe wird vielmehr anders erzählt: **इतक्यांत वाणी यावें चीर उष्ण लागली म्हणून फूत्कार केला. तेव्हां सुतार व तरळ यांस सर्प आला असें भासून आपलीं ताटें मस्तकावर घेऊन उभे राहिले. ते समयीं माडीस ताटें लागून वेळू हालले. नंतर माडीवर बला-धिप होता, त्यास कोणी तरी धरावयास आले हा भाव उत्पन्न होऊन धांव मारून माडीखालीं उडी टाकिली. तों माडी पडूं लागली म्हणून वाणी, सुतार व तरळ असे तिघेही खोलीतून बाहेर पडून पळाले आणि चवघेही आपले घरास गेले.** [In dem fing der Kaufmann an zu hlasen, da sein Milchreis heiss war: da dachte der Zimmermann und Taraḷa, es wäre eine Schlange da. Deshalh erhohen sie sich und hielten ihre Speiseplatte üher den Kopf. Dabei stiessen sie mit den Schüsseln an das obere Stockwerk, wodurch der Bamhus erschüttert wurde. Der General, der sich darüber befand, dachte, es sei Jemand gekommen, um ihn zu fassen. In dieser Meinung rief er Hilfe und sprang in den Stock hinah. Da dachten die drei, Kaufmann, Zimmermann und Taraḷa, das Stockwerk heginne einzustürzen, sprangen von demselhen hinaus und entflohen; und alle vier eilten nach Hause.] — A schliesst mit dem Halhślōka:

कथां श्रुत्वा विशालाची सुप्ता रात्री प्रभावती ॥

Erzählung 34.

A gehraucht ebenso wie CC_1 das Wort **पारडी** im Sinne von **वस्त्र.** Verschiedenheiten in der Darstellung finden sich nicht.

Erzählung 35.

Bei Galanos geht der Kaufmann *εἰς ἑτέραν κώμην, ἔνθα ἠγόρασε μεγάλην ποσότητα σησάμου παρ' ἐμπόρου, μεθ' οὗ φιλίαν ἐποιήσατο. Μετὰ δὲ ταῦτα φιλίαν ἐποιήσατο καὶ μετὰ τῆς τοῦ ἐμπόρου γυναικὸς, ᾗ καὶ ἐχαρίσατο ἕνα δακτύλιον.* Bei dem Händler verlangt er dann noch eine eben so grosse Menge Sesam, *διὰ τὸν ἀῤῥαβῶνα, ὃν ἔδωκα πρότερον.*

Erzählung 36.

Die Darstellung ist überall gleich. A hat ebenfalls das Wort **रावडी** im Sinne von Frass, Futter, verächtlich von gewöhnlicher Speise gesagt.

Erzählung 37.

MM_1(H) geben die Erzählung in etwas anderer Form als CC_1LOPA. (G hat sie gar nicht!) Hier ist nämlich die Frau der rettende Engel, nicht der Knecht. Diesem trägt die Frau seines Herrn, nicht die Tochter, Namens Lāṅgalī, Essen. **नंतर शिरपतीनें पाहिलें व त्यासही लांगलीनें पाहून तर्पणशाली याजवर रागें भरून म्हणाली कीं: „शेतात नागर चालवीत नाहींस: परंतु हें मी पतीस सांगेन“. तेव्हां तो तर्पणशाली समजून म्हणाला कीं: „नागर मीं धरावा आणि शेताचें काम करावें आणि तुझे पतीस अर्धा वांटा द्यावा; अशी सरकत मजला पुरवत नाहीं; तूं आपले पतीस सांग“. हें शिरपतीनें ऐकून विचार केला कीं: „या उभयतांचे कलहाचें भाषण होत आहे, तेव्हां समागम कसा घडला? तस्मात व्यभिचाराविषयीं ऐकिलें तें असत्य“. असें मानून घरास गेला.** [Da sah es Śirapati, als Lāṅgalī, die ihn gewahr wurde, zornig zu Tarpaṇaśālī sprach: „Du hast auf dem Felde nicht gepflügt, das werde ich meinem Manne erzählen“. — Darauf antwortete Tarpaṇaśālī, der sie verstand: „Ich soll den Pflug führen und auf dem Felde wirthschaften und deinem Mann die Hälfte abgeben; dieses Verhältniss passt mir nicht mehr. Das sage nur deinem Manne“. — Als Śirapati das hörte, dachte er: „Diese Beiden zanken sich: aber wo ist da etwas von Liebesgenuss? Was ich also betreffs der Unzucht gehört habe, ist unwahr“. — In dieser Ueberzeugung ging er heim.]

Erzählung 38.

Bei A geht der Brahmane **प्रियवणिक्गृहं.** Galanos lässt ihn zu dem Kaufmann sagen: „*ἡ γυνή σου, ἔφη, ἔτυψέ με ἀνιλεῶς διὰ τούτου τοῦ ῥοπάλου, καὶ βίᾳ τὸν ἐμὸν δακτύλιον ἔλαβεν*“. — MM_1(H) haben folgendermassen: **हा खाटेचा पाय मीं मोडिला म्हणून माझी आंगठी उशाकडे पिशवींत होती ती तुझे स्त्रीनें घेतली आणि आतां देत नाहीं; हा धर्म कीं काय?“** [Da ich diesen Bettfuss abgebrochen habe, hat mir deine Frau

meinen Ring weggenommen, der sich zu meinen Häupten in dem Geldbeutel befand und will ihn nun nicht wieder hergeben: ist das recht?"]

Erzählung 39.

Die Darstellung ist im Allgemeinen überall gleich. A hat eine Lücke: es heisst hier nach dem ślōka **विद्वान्धनी°: यदा स तुलमात्रधनो जातः याचितश्च दारकः** etc. Bei MM_1(H) geht der Kaufmann aus eignem Antriebe zu Bhūdara, um sein Kind zurückzufordern, ohne dass ihm von dem Nachbar (wie in CC_1) verrathen ist, wer seinen Sohn geraubt hat.

Erzählung 40.

Ueberall übereinstimmend erzählt. A schliesst mit dem ślōka:

कथां श्रुत्वा शुकाख्यातां वणिक्पुत्री भयाकुला ।
सुष्वाप सहिता रात्रौ सखीभिर्मदनोद्धता ॥

Erzählung 41.

Galanos beschreibt die Heilung der Königstochter folgendermassen: *ἔῤῥανεν ὕδωρ, καὶ ἐφύσησε, καὶ ἄλλα τοιαῦτα ἴδια φαρμακέων ἐτέλεσεν, ὑποψιθυρίζων· καὶ μετὰ ταῦτα ἀνεφθέγξατο μεγαλοφώνως καὶ ἐπιτροχάδην ἔπη πολλὰ δύσφθεγκτα καὶ ἀσήμαντα. Ἐκ δὲ τοιούτων βαρβαραφώνων καὶ ἀλλοκότων ἐπῶν ἐξεκάγχασεν εἰς μέγα ἡ βασιλικὴ κόρη κτλ.* — A hat:

°डिंडिमो वाद्यमानो द्विजभार्यायाः श्रुतः । तया गृहं यात्वा कथितं निजभर्तुः । कांत नित्यमेव बुभुक्षया पीड्यमानैः कथं क्षीयते । व्रज राजकुले मंत्रवादं कृत्वा राजपुत्र्या दोषं नाशय यथा राजा विपुलसंपदा त्वां पूजयति । इति श्रुत्वा गतो द्विजः । राजन् । अहं तव पुत्रीं निर्दोषां करिष्ये । इत्युक्तवान्गृहीतः कन्यांतःपुरे । कन्यासमीपं कृतो मंत्रवादः । रोगोयं मंत्रैर्न याति । तस्य भणितेन राजपुत्री न भवति पटुतरा । ततो देवि कथमुत्तरं करिष्यति । कीर नाहं वेद्मि । भवानेव कथय । यदि न यासि परं । शृणु देवि यदा स विप्रो मंत्रं तंत्रं न वेत्ति तदानेन द्विजेन इस्थारी कृता । उक्तो मंत्रः । चटु चटु खाउं । चटु चटु खाउं । आगिन पामउं । कांचउं खाउं । उंदिरीए स्वाहा ॥१ आमम्यारी सुणु । अम्हारी । कोठाविविगोहोमारी । उंदिरीए स्वाहा । etc.

MM_1(H) haben: **पूर्वीं पंचपूर नगराचेठायीं शत्रुमर्दन म्हणून राजा होता, त्याची कन्या मदनलतिका; तीस मदनव्यथा होऊन कंठ दग्ध झाला. तेह्वां वैद्यास औषधास्तव राजानें दवंडी पिटविली: „कन्येस जो बरें करील त्याचें दरिद्र दूर करीन“. मग हें वृत्त एके स्त्रीनें ऐकून आपले पतीस निवेदिलें. तें त्याणें ऐकून राजगृहीं गेला आणि कन्येस पाहून पिशाच्याचा उपद्रव आहे म्हणून सांगितलें. नंतर मंत्रेंकरून वरी करावयास मंडळ करून पूजेचा खटाटाप बहुत केला आणि परीक्षा पाहिली. तेह्वां ती मदनपीडेनें व्याप्त आहे असें पाहून मनस्वी मंत्राची गडबड दोन घटिकापर्यंत मोठ्यानें बोलिला. तें पाहून मदनलतिका विस्मय होऊन हसली** etc. [Einst lebte in der Stadt Pañcapūra der König Śatrumardana, dessen Tochter Madanalatikā bekam die Liebeskrankheit, wobei ihr Hals entzündet wurde. Da liess der König zu ihrer Heilung durch einen Arzt unter Trommelschall bekannt machen: „Wer meine Tochter wieder herstellt, den werde ich reich machen“. — Das hörte eine Frau und theilte es ihrem Manne mit. Dieser ging, als er das gehört hatte, in den Königspalast, sah sich das Mädchen an und sprach: „Das ist eine Heimsuchung durch einen Piśāca“. — Darauf zog er zu ihrer Heilung unter Zaubersprüchen einen Kreis, machte viele andächtige Ceremonien und beobachtete. Da er nun sah, dass sie von Liebesleid gequält sei, sprach er eine Zeit lang laut unsinniges Zeug von Beschwörungen. Als Madanalatikā das sah, erstaunte sie und lachte etc.]

Erzählung 42.

Die Darstellung ist überall gleich. Bei MM_1(H) wird nur gesagt, dass Kalahapriyā einst mit ihrem Manne Streit hatte (**एके समयीं पतीबरोबर कलह करून**). Von einer besonders stark ausgeprägten Zanksucht ist keine Rede.

Erzählung 43.

MM_1(H) erwähnen nichts davon, dass der Tiger den Schakal an seinem Halse festbindet. — Galanos liest: *„Αὕτη ἡ Βεαγραμαρὴ ἔκ γε τοῦ ἐμοῦ ὀνόματος φοβεῖται· ὅθεν ἂν τύχῃς πάλιν αὐτῆς, μνήσθητι τοῦ ἐμοῦ ὀνόματος“. — „Εἰ οὕτως ἔχει, εἶπεν ἡ τίγρις, μένε μετ᾽ ἐμοῦ“. Καὶ ὁ κυνόλυκος ἔφη· „Ἐπειδὴ οὕτως σοι ἔδοξεν, ἔχε με δεδεμένον περὶ τὸν λαιμὸν, καὶ βάδιζε ταχέως“.*

Erzählung 44.

Die Darstellung ist überall gleich, MM_1(H) sind sehr knapp: व्याघ्र दूर जाऊन उभा राहावयाचे समयीं जंबुकानें हास्य केलें. तेह्मां व्याघ्रानें विचारिलें कीं: „किमर्थ हसतोस?“ नंतर जंबुक म्हणाला कीं: „ती व्याघ्रमारी मोठी धूर्त आहे, हें मजला समजलें. तिणें मजला भक्षावयाचें योजिलें होतें, परंतु तुझे प्रसादेंकरून प्राण वांचलेः नाहीं तर आज मरण पावलों होतों. व्याघ्रमारी पाठीस लागून येत्ये असें चित्तांत आणून हसलों“. हें व्याघ्रानें श्रवण करून संतोषानें जंबुक सोडिला. [Als der Tiger weit weg geflohen war und Halt machte, da lachte der Schakal. Der Tiger fragte: „Warum lachst du?“ — Der Schakal antwortete: „Ich habe eingesehen, dass diese Vyāghramārī ein gewaltiges Scheusal ist. Während sie mich verschlingen wollte, bin ich durch deine Gnade am Leben geblieben; ohne das hätte ich heute den Tod gefunden. Indem ich nun im Herzen dachte, wie Vyāghramārī (weit) hinter mir sich befindet, musste ich lachen“. — Als der Tiger das hörte, liess er den Schakal erfreut laufen.]

Erzählung 45.

A hat ebenfalls wie CC_1LO die fünf Arten von Hetären: Bei der Erwähnung des Wortes gaṇikā fragt Prabhāvatī: शुक कीदृशी गणिका उच्यते। आसां भेदा बहवः संति। तेषु पंच भेदाः। गणिका विलासिनी रूपाजीवा अर्थविक्रिया (so!) दारिका चेति बहुलक्षणयुता भवंति। MM_1H erzählen die Geschichte, im Einzelnen abweichend, so: .... वेश्या तेथें राहत होती, तिणें ह्या ब्राह्मणाजवळ सोळा मोहरा आहेत असें ऐकून त्यास आपले घरीं बोलावून नेलें आणि प्रतिज्ञा केली कीं: „आज संपूर्ण रात्रीमध्यें माझा पराजय झाला पर माझें द्रव्य आहे याचा चतुर्थांश तुजला देईन, नाहीं तर तुझा मोहरा घेऊन तुजला सेवक करीन. प्रातःकाळ म्हणजे कुक्कुट शब्द करितो, तो शब्द झाला म्हणजे तुझा पराजय झाला“. असा निश्चय करून नंतर तांबूल देणें व गोष्टींत दोन प्रहर रात्र गेली. तेह्मां वेश्येनें सखीसमीप येऊन तिजला

सांगितलें कीं: „मध्यरात्रीनंतर पिंपळाचे वृक्षावर जाऊन कुक्कुटासारिखा शब्द करावा. म्हणजे मी प्रातःकाळ झाला म्हणून ब्राह्मणास बाहेर घालवीन“. असा निश्चय केला. नंतर कुंटणीनें पिंपळाचे वृक्षावर चढून कुक्कुटासारिखा शब्द केला. तों इकडे संयोगानंतर दोन घटिकाही वेश्येनें प्रातःकाळ झाला असें म्हणून ब्राह्मणाचा धिक्कार करून बाहेर घालविला. ब्राह्मण बाहेर येऊन पाहतो, तों कुटीण झाडावर बसून शब्द करिते असें पाहून तिजला दगड मारून खालीं पाडिली, आणि प्रातःकाळ होतांच राजास सांगून वेश्येपासून चतुर्थांश द्रव्य घेता झाला. [Dort lebte eine Hetäre: als diese gehört hatte, dass der Brahmane sechszehn Goldstücke besässe, lud sie ihn ein, führte ihn in ihr Haus und traf folgende Verabredung: „Wenn ich heute im Verlaufe der vollen Nacht überwunden werde, will ich dir den vierten Theil von dem Gelde geben, was ich besitze; im anderen Falle will ich deine Goldstücke haben und dich zu meinem Diener machen. Der Hahn zeigt durch Krähen den Anbruch des Tages an: sobald dieser Laut erschallt, bist du besiegt“. — So ward es beschlossen; und indem sie ihm nun Betel reichte, gingen unter Unterhaltungen zwei Nachtwachen vorüber. Da begab sich die Hetäre zu ihrer Freundin und sagte zu ihr: „Nach Mitternacht steige auf den Feigenbaum und krähe wie ein Hahn: dann werde ich sagen, der Tag sei angebrochen und werde den Brahmanen hinauswerfen“. — Nach dieser Verabredung stieg die Kupplerin auf den Feigenbaum und krähte wie ein Hahn. Da sprach die Hetäre, kurze Zeit nach Beginn des Liebesgenusses: „Jetzt ist der Tag angebrochen“. Damit warf sie den Brahmanen unter verächtlichen Ausrufen hinaus. Als der Brahmane draussen sich umsah, merkte er, dass die Kupplerin auf dem Baume sass und den Hahnenschrei ausgestossen hatte. Da traf er sie mit einem Steine so, dass sie auf die Erde hinabstürzte; und als es Tag geworden war, zeigte er es dem Könige an und nahm von der Hetäre den vierten Theil ihres Geldes.]

Erzählung 46.

Galanos erwähnt nichts von der Warnung, die der Dämon an den Brahmanen (*Κεσσάβας!*) richtet. Auch der Schluss ist abweichend: *πολλὰ δὲ ἴδια τῶν φαρμακέων ποιήσαντος, καὶ ἐπᾴσαντος, τὸ δαιμόνιον οὐκ ἐξῆλθεν ἐκ τῆς κόρης. Ἰδὼν δ' ὁ Βραχμὰν, ὡς οὐκ ἄλλως πως ἐξέρχεται τὸ δαιμόνιον, ἐξεφώνησεν· „Ἐν ὀνόματι τῆς Καραγαρᾶς ἔξελθε!“ Τὸ δὲ δαιμόνιον εἶπεν· „Ἰδοὺ ἐξέρχομαι“ καὶ εὐθέως ἐξῆλθεν.* — In A

spricht der Dämon ebenfalls keine Warnung aus. — MM_1(H) haben: त्या समयांत हा ब्राह्मण नगरांत गेला आणि बोलला कीं: „मीं उपाय करितों“. असें बोलून राजकन्येसमीप गेला आणि कांही मंच म्हणून विभूत लाविली; तों तत्क्षणींच राजकन्या स्वस्थ झाली. मग ब्राह्मणास चतुर्थांश राज्य व कन्या हीं दोन्ही राजा यानें दिल्हीं; तीं घेऊन ब्राह्मण संतुष्ट झाला. [In dem kam der Brahmane in die Stadt und sprach: „Ich will ein Mittel anwenden“. — Damit ging er zu der Königstochter, und nachdem er einige Zauberformeln gesprochen hatte, wurde sie des Dämons ledig und im Nu gesund. Der König Madana aber gab dem Brahmanen beides, die Königstochter und den vierten Theil des Reiches; der Brahmane nahm es an und war erfreut.]

Erzählung 47.

A erzählt wie folgt: करगरापतिः केशवः तया राजपुत्र्या समं लक्ष्मीं बुभुजे । अत्रांतरे तेन भूतेन कर्णावतीनरेंद्रस्य भार्या सुलोचना मदननरपतेः पितृष्वसा भृशां पीडिता जीवितशेषाभूत् । तदनु भूतनिग्रहकर्मणि प्रसिद्धं केशवं श्रुत्वा मदननरपतेर्जामातरं तत्पुरीसंस्थं मत्वा राजा शत्रुघ्नो भूतनिग्रहार्थे केशवाकारणाय दूतान्प्रेषयामास । तैर्विज्ञप्तो राजा मदनः । तेन राज्ञा प्रियवाक्यैः सांत्वयित्वा शीघ्रवाहनैस्तत्पुरीं प्रेषितः सम्मानितश्च शत्रुघ्नेन राज्ञा । राजादेशात् गतो राज्ञीसुलोचनागृहं । तत् भूतं ब्राह्मणं मांत्रिकं गच्छंतं दृष्ट्वा परुषैर्वाक्यैस्तर्जयन्नुवाच । मया पूर्वं प्रति(पन्न)मभूत् । एकदोषकृतं तत्कृतं(?) । सांप्रतं यदि मांत्रिकोसि तदा आत्मानं रक्ष । स द्विजो मंत्रं तंत्रं किमपि न वेत्ति भूतं च विरूपाक्षं क्रुधं । कथं देवि भविष्यति । शुकः । भूतग्रहे किं शुभं भवति । प्रभावती । ईदृशे संकते यथा शुभं भवति तत्कथय । चेन्न यासि परं । न यास्यामि । शुकः । शृणु देवि । विप्रकायवत्(?) । तत् भूतं क्रुधं मत्वा कृतांजलिरिदमुवाच । भूत मम पृष्ठलग्ना करगरा सांप्रतं संप्राप्ता॰ ।

Galanos hat: *Ἐξελθὸν ἐκεῖθεν ἐκεῖνο τὸ δαιμόνιον, ἦλθεν εἰς Καρναβατὴν τὴν πόλιν, καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὴν Βασίλισσαν,*

ἡ ἦν ἀδελφὴ τοῦ πατρὸς τοῦ προειρημένου Μαδάνα, καὶ ὠνομάζετο Σουλοσάνα. Θλιβομένη δὲ λίαν ὑπὸ τοῦ δαίμονος ἡ Βασίλισσα, σκέλετρον ἐγένετο. Ὁ δὲ Βασιλεὺς, ᾧ ὄνομα Σατρούγγνας, μετεπέμψατο παρὰ τοῦ Βασιλέως Μαδάνα τὸν ἐπαοιδὸν Κεσσάβαν· ὃς παρακληθεὶς καὶ ὑπὸ Μαδάνα καὶ ὑπὸ τῆς ἑαυτοῦ γυναικὸς, παρεγένετο εἰς τὴν Καρναβατὴν πρὸς τὴν δαιμονόληπτον Βασίλισσαν. Ὡς δ' εἶδεν αὐτὸν τὸ δαιμόνιον, εἶπεν ὀνειδιστικῶς καὶ ἀπειλητικῶς· „Ἀρκεῖ, ὅτι ἅπαξ ἔνευσα εἰς τὸ βούλημά σου· νῦν δὲ πρόσεχε, καὶ φύλαττε σεαυτόν". κτλ.

MM_1(H) weichen bedeutend ab. Die Marāṭhī-Uebersetzung sei hier mitgetheilt: **तो कारागरापति शांतनामा ब्राह्मण राजकन्या घेऊन स्वस्थ राहत असे. असें असतां पुनः ब्रह्मराक्षसानें येऊन राजपत्नी सुलोचना तिजला उपद्रव केला. तेव्हां राजानें शत्रुघ्नास सांगून पाठविलें. त्याणें आपले राज्यात मांत्रिकाचा शोध काढून केशवनामा भूतवैद्य समागमें घेऊन आपण येता झाला. नंतर केशवशर्मा राजपत्नीसमीप जाऊन बसला; तों ब्रह्मराक्षसानें मोठा शब्द करून केशवास भयंकरून पळविलें; आणि ब्रह्मराक्षसानें कारागरेचे पतीस गुप्तरूपें जाऊन सांगितलें कीं: „एकवेळ म्यां तुझें ऐकिलें; आतां त्वां आपले राज्याचा उपभोग करून स्वस्थ राहावें; माझे वाटेस गेलास तर मी ऐकणार नाहीं“. असें सांगितलें. नंतर इकडे केशवशर्मा पळून गेला असतां राजानें कारागरापतीची प्रार्थना केली कीं: „आपण स्त्रीचें रक्षण करावें“. तेव्हां तो बोलिला कीं: „मीं वारंवार उपद्रव कोठवर सोसावा? परंतु या समयीं उपाय करून पाहतों, पुनः करणार नाहीं“. नंतर अवघ्यांहीं अवश्य म्हणून कारागरापतीस राजगृहीं आणिला. तेव्हां कारागरापतीनें विचार करून ब्रह्मराक्षस राजपत्नीचे आंगीं होता यास्तव तिच्या कानांत सांगितलें कीं: „अरे ब्रह्मराक्षसा! माझी स्त्री कारागरा तुझा व माझा शोध करीत येथें माझे घरीं आली आहे** etc. [Dieser Brahmane, Śānta mit Namen, der Gatte der Kārāgarā, lebte glücklich, nachdem er die Königstochter gewonnen

hatte. Nun ging der Brahmarākṣasa hin und machte die Königin Sulōcanā besessen. Da schickte der König Botschaft an Śatrughna: der suchte in seinem Reiche nach einem Beschwörer, fand ihn in dem Teufelsaustreiber Namens Kēśava und kam selbst mit diesem. Darauf ging Kēśavaśarman zu der Königin und setzte sich: jener Brahmarākṣasa aber machte gewaltigen Lärm, setzte Kēśava in Furcht und jagte ihn in die Flucht. Der Brahmarākṣasa kam nun unsichtbar zu dem Gatten der Kārāgarā und sprach: „Einmal habe ich auf dich gehört; von nun an aber halte dich ruhig und erfreue dich an deinem Reiche; kommst du mir in den Weg, dann werde ich nicht hören". — So sprach er. Inzwischen war nun Kēśavaśarman geflohen. Da liess der König den Gatten der Kārāgarā bitten, er selbst möge die Frau retten. Da sprach dieser: „Wie lange noch soll ich immer wieder einen dämonischen Anfall heilen? Jetzt will ich noch einmal ein Mittel versuchen: doch später lasse ich mich nicht mehr darauf ein". — Damit waren Alle einverstanden und führten den Gatten der Kārāgarā in den Palast. Da dachte er: „Der Brahmarākṣasa ist in dem Leibe der Königin" und sagte ihr daher in das Ohr: „Ach, Brahmarākṣasa, meine Frau Kārāgarā ist auf der Suche nach dir und mir in mein Haus hier gekommen" etc.]

Erzählung 48.

Die Darstellung ist überall übereinstimmend. Bei Galanos ist der Fürst, der die beiden Pferde schickt, *εἷς δέ τις Βασιλεὺς τῆς χώρας Καράλας*. — A giebt ein sehr ausführliches Verzeichniss der Künste und Wissenschaften, auf die sich der Minister versteht.

Erzählung 49.

Bei A ist es **वंगनाथो महीपतिः**, der den Stab schickt. Nach der Marāṭhī-Uebersetzung bindet der Minister in die Mitte des Stabes einen kleinen Stein, ehe er ihn zur Prüfung in das Wasser wirft: **तेह्वां आपण विचार केला आणि ती काठी घेऊन तिचे मध्यभागीं एक लहान पाषाण बांधून उदकांत सोडिली** etc. [Da überlegte er selbst, nahm diesen Stab, band in der Mitte einen kleinen Stein fest und warf ihn in das Wasser.]

Erzählung 50.

Die Darstellung ist überall gleich: für A lässt sich betreffs des Schlusses nichts mittheilen, da diese Handschrift hier abbricht.

Erzählung 51.

MM_1(H) erzählen etwas abweichend: **पूर्वीं चमत्कार नगरीचे-ठायीं चतुर्वेदी ब्राह्मण शिष्ट राहत होता, तो एके दिवसीं आपले**

रथावर बसून यात्रेस जात होता. तों मार्गीं अकस्मात चोर आले. ते समयीं रथ घेऊन बरोबरचे सर्व लोक पळून गेले. गांगली ब्राह्मण बंधुसहित पायांनीं चालत होता, त्यास पळवेना etc. [Einst lebte in der Stadt Casmākara ein ausgezeichneter, die vier Veden kennender Brahmane: der begab sich zu Wagen auf die Wallfahrt. Da erschienen unterwegs plötzlich Räuber, und alle flohen mit ihren Wagen hierin und dorthin. Ein Brahmane aber, Gāṅgalin, war mit seinem Verwandten zu Fuss mitgegangen: der konnte also nicht fliehen.] Am Schlusse heisst es dann: तेव्हां पाठीमागून लोक बहुत येतात असें चोर समजून लोकांचे भयेंकरून पळून गेले. [Da dachten die Räuber, es folgten noch viele Leute: da flohen sie aus Furcht vor denselben.]

Erzählung 52.

Bei Galanos bleibt der Kaufmann einen Augenblick zurück *ἐπὶ προφάσει ἐπισκινῆς τῶν ἐνοχλούντων.* Bei MM_1(H) sagt der Kaufmann: „आपण मागील मजलीस रात्रौ निजलेले होतों, तेथें रत्नें विसरलों“. [Als ich in der Nacht nach der letzten Tagereise geschlafen, habe ich dort die Perlen vergessen.] Der Schluss lautet hier: „. . . मजपासून चारी रत्नें घेऊन मजबरोबर क्रीडा करावी“. असें बोलून मांडींतून रत्नें काढून तिजला देता झाला: इतक्यांत पूर्वींच्या संकेतावरून बुद्धिसागर यानें त्वरा करून बोलावूं पाठविलें: तेव्हां घावरी होऊन शीघ्र बाहेर निघून बापास रत्नें देती झाली. [„. . . Nimm von mir vier Perlen und treibe dann mit mir das Liebesspiel“. — Damit holte er aus der Hüfte die Perlen heraus und gab sie ihr. In dem liess Buddhisāgara nach vorher getroffener Verabredung sie eilig herausrufen: da eilte sie erschrocken hinaus und gab ihrem Vater die Perlen.]

In MM_1(H) folgt hierauf als 53. Erzählung die erste der ihnen allein angehörenden Geschichten. Sie lautet wie folgt: पूर्वीं चर्मण्वती नदीचे तीरीं चर्मकूट ग्रामाचेठायीं होहा नामें चर्मक राहत होता, त्याची स्त्री देविका परपुरुषलंपट असे. असें असतां एके समयीं होहा चर्मक चर्म विकण्यास बाहेर गेला होता. इकडे स्त्रीनें परपुरुष आणून त्याजबरोबर क्रीडा करूं लागली. इतक्यांत होहा घरीं येतो; हें पाहून आपण बाहेर निघून म्हणाली कीं:

„स्वामी! नदींतील पाणी आणावयाकरितां गेलें होतें; तेथें एक मोठें चर्म पडलें आहे: तें सत्वर आणावें; विलंब केल्यास कोणी घेऊन जाईल“. हें श्रवण करून तो मूर्ख चांभार लोभास्तव नदीस गेला. इतक्यांत इणें जार बाहेर काढून दिल्हा; होहा चांभार याणें चर्म नाहीं असें पाहून घरीं आला. [Einst lebte in dem Dorfe Carmakaṭa an dem Ufer der Carmaṇvatī ein Schuhmacher Namens Hōhā, dessen Frau Dēvikā war lüstern nach fremden Männern. Eines Tages nun, als der Schuhmacher Hōhā ausgegangen war, um Felle zu kaufen, holte die Frau einen fremden Mann und begann mit ihm das Liebesspiel zu treiben. In dem kam Hōhā nach Hause zurück. Als sie das sah, ging sie hinaus und sprach: „Herr, als ich Wasser aus dem Flusse zu holen gegangen war, war ein grosses Fell in das Wasser gefallen; das hole schnell; wenn du zögerst, wird ein Anderer es nehmen“. — Als der Dummkopf von Schuhmacher das gehört hatte, ging er voller Habgier nach dem Flusse. Inzwischen liess sie den Buhlen hinaus. Als der Schuhmacher Hōhā sah, dass kein Fell da war, ging er heim.]

Erzählung 53.

Diese Erzählung, die nach ihrer ganzen Anlage der eben aus MM_1 mitgetheilten gleicht, fehlt bei Galanos.

Erzählung 54.

Bei Galanos trägt der König dem Boten auf: *„Ἐγχείρισον τοῦτο τὸ δῶρον τῷ Βασιλεῖ τῆς χώρας Ἄγκας“*. — Die Marāṭhī-Uebersetzung lässt den König Nachts, als er allein ist, das Kästchen mit der Asche aus Neugier öffnen. In heftigem Zorne lässt er dann, sobald es Morgen geworden ist, Viṣṇuśarman kommen etc.

Erzählung 55.

MM_1(H) erzählen abweichend von CC_1LO folgendermassen: पूर्वीं चर्मकूट ग्रामीं श्रीधर ब्राह्मण राहत होता, त्याणें चांभारापासून जोडा विकत घेतला. नंतर तो किंमत मागूं लागला, तेव्हां ब्राह्मण म्हणूं लागला कीं: „तुजला राळे देईन“. असें बोलतां बहुत दिवस गेले. मग एके दिवशीं चांभारानें हात धरिला. त्या समयांत ग्रामाधिपतीस पुत्र झाला. असें ऐकून ब्राह्मण चांभारास घेऊन बाहेर आला आणि म्हणाला कीं: „हा चांभार मजकडे येऊन कांहीं पोटास द्यावें असें नित्य बोलत असे;

त्याजवरून मी देत होतों तें घेत नाहीं. आतां कपटाची गोष्ट सांगतो आणि मजला स्पर्श केला; त्यास कोणी धनी असल्यास याचा विचार करावा". असें बोलिल्यानंतर ग्रामाधिकारी यांच्या सेवकांनीं चांभारास दगड मारून गावाबाहेर घालविला; आणि ब्राह्मण घरास गेला. [Einst lebte in dem Dorfe Carmakūṭa der Brahmane Śrīdhara, der kaufte von einem Schuhmacher ein Paar Schuhe. Nun wollte dieser sein Geld haben: da sprach der Brahmane: „Ich werde dir Buchweizen geben". — Darüber verging eine geraume Zeit. Eines Tages aber fasste ihn der Schuhmacher bei der Hand: in dem war dem Schulzen ein Sohn geboren worden: der Brahmane, der das gehört hatte, fasste den Schuhmacher, ging hinaus und rief: „Dieser kommt beständig zu mir und sagt, ich solle ihm etwas zu essen geben. Da gab ich ihm etwas, aber er nahm es nicht. Jetzt bringt er betrügerische Reden vor und hat mich angepackt: darum möge irgend ein Einflussreicher das prüfen". — Als er so gesprochen hatte, warfen die Diener des Schulzen den Schuhmacher mit Steinen und stiessen ihn aus dem Dorfe; der Brahmane aber ging heim.]

Erzählung 56.

Galanos liest: *ἔθετο τὸ φερόμενον ἀργύριον πρὸς τῇ ῥίζῃ δένδρου Βάτα, λέξας καὶ γράψας ταῦτα· „Ὦ θεὲ Ἰάξα, τοσοῦτον ἔλαβον ἐκ τοῦ ὀφειλομένου σοι".* — MM_1(H) sind in ihrer Darstellung recht humorvoll: सर्व द्रव्य देवापुढें ठेवून आपण हातांत एक कवडी घेऊन देवासमोर उभा राहिला आणि मोठ्यानें बोलिला: „हे देवा! हें द्रव्य तुजला अर्पिलें आहे; हें घ्यावें". असें बोलिला आणि हातांतील कवडी दाखवून वारंवार प्रार्थना करूं लागला. त्या वेळीं चोरांनीं देवाचें द्रव्य आहे असें म्हणून नमस्कार करून गेले. नंतर वाणी याणें देवास कवडी देऊन द्रव्य घेऊन घराजवळ गेला. हें पाहून देवही विस्मय पावला. [Er legte alles Geld vor dem Gotte nieder, nahm selbst ein Stück Kauri in die Hand, trat vor den Gott und rief laut: „Gott, dieses Geld habe ich für dich zusammengebracht: nimm es". — Mit diesen Worten zeigte er das Stück Kauri in seiner Hand und betete immer wieder. Da sprachen die Räuber: „Das Geld gehört dem Gotte"; beteten an und entfernten sich. Da gab der Kaufmann dem Gotte das Stück Kauri; nahm das Geld und ging nach Hause. Als der Gott das sah, erstaunte sogar er.]

Erzählung 57.

Bei Galanos (ebenso wie bei P) geht der König ohne Schwert seiner Frau nach. Die Marāṭhī-Uebersetzung ist ganz knapp. Der Paṇḍit sagt hier zu der Königin: „स्त्रियांचें कपट अति भयंकर आहे! तूं राजपत्नी: माझे घरीं यावयाचें काय प्रयोजन?“ — हें श्रवण करून राजा संतुष्ट होऊन घरास गेला व चंद्ररेखाही घरीं गेली. [„Die Ränkesucht der Weiher ist doch ganz entsetzlich! Du hist des Königs Gemahlin: welchen Nutzen hast du davon, wenn du in mein Haus gehst?“ — Als der König das gehört hatte, ging er erfreut heim; und auch Candrarēkhā ging nach Hause.]

Erzählung 58.

Fehlt bei MM_1(H). Galanos erzählt sie folgendermassen: Die Frau des *Βουκόλος Βιράζης*, *Λουσσήλα* mit Namen, geht eines Tages mit einigen *βουκολικαῖς γυναιξὶν εἰς γειτνιάζουσαν πόλιν πρὸς ἀπεμπόλησιν ὀῤῥοῦ τε καὶ γάλακτος.* Sie verspricht dem Gotte *ἓν φίλημα, ἂν ταχεῖα καὶ ἐπικερδὴς ἡ ἀπεμπόλησις γένηται.* Bei der Rückkehr küsste sie den Gott: *ὁ δὲ, ἐλάβετο αὐτῆς ἐκ τῶν χειλέων, καὶ μετεμόρφωσεν εἰς παρδαλὴν κύνα.* Der Mann wird hiervon benachrichtigt: *ὅς, ἐλθὼν καὶ ἰδὼν αὐτὴν οὕτως ἔχουσαν, ἔκλινε τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ ἔμπροσθεν αὐτῆς, εἰπών· „Ἀξία εἶ προσκυνήσεως!“ Ὁ δὲ θεὸς Γανέσσας, ἰδὼν τοῦτο τὸ ἀστεῖον, ἐγέλασε, καὶ ἀφῆκε τὴν γυναῖκα. Προσκυνήσας δ' ὁ Βουκόλος τον θεὸν, ἐδεήθη δοῦναι αὐτῇ τὴν προτέραν μορφήν. Ἡσθεὶς δ' ὁ θεὸς, ἔδωκε τὴν προτέραν μορφὴν τῇ γυναικί. ἣν παραλαβὼν ὁ Βουκόλος, ἐπανέκαμψεν οἴκαδε.*

Erzählung 59.

Galanos hat die gleiche Einleitung wie CC_1; sie fehlt dagegen in MM_1(H). Hier sagt die Frau zu ihrem Manne: „मजला शौचास होतें, त्यास तुम्हीं बाहेर सोबतीस यावें“. [Ich muss meine Nothdurft verrichten: komm zur Gesellschaft mit hinaus. (?)] — Der Anhang, den CC_1 etc. noch haben (S. 171, 6 ff. der Ausgahe) fehlt in MM_1H.

Erzählung 60.

Galanos nennt den König *Βήρας*, *οὗ τὸ βῆμα ἦν πάνυ ὑπερφυές· ἦν γὰρ τὸ ἔδαφος οὕτω τεχνικῶς κατεσκευασμένον, ὥστε ἐφαίνετο, ὥσπερ εἰ εἶχεν ὕδωρ· καὶ διὰ τοῦτο ἀδιάκριτον ἦν τοῖς ὁρῶσιν.* — MM_1(H) beginnen so: पूर्वीं सुधर्म याणें आपले नगरांत विचित्र सभा निर्माण केली. ते समयीं रूपवान राजा

याणें आपला वकील कांहीं कामाकरितां सुधर्म याजकडे पाठविला; तो तेथून राजदर्शनास निघाला. ही बातमी सुधर्म राजास न कळतां आपण विचित्र सभेस जाऊन बसला आणि रूपवान राजा याचा वकील या सभेंत बोलाविला; तेथें उदक असतां भूमि दिसावी आणि भूमि असतां उदक दिसावें: या प्रमाणें चमत्कार होता. [Einst liess der König Sudharma in seiner Stadt einen wunderbaren Saal bauen. In der Zeit schickte König Rūpavān seinen Diener, wegen irgend eines Geschäftes, zu Sudharma. Jener ging nun hin, um den König zu sprechen. Ohne dass dieser Jenes Klugheit kannte, ging König Sudharma selbst in den Wundersaal, setzte sich und rief den Boten des Königs Rūpavān hinein. Das Staunenerregende dabei war das, dass, was Wasser war, Erde zu sein schien, und was Erde war, Wasser zu sein schien.]

Erzählung 61.

Galanos stimmt im Allgemeinen mit CC_1 etc. überein. Die „Heilung“ der Tējukā wird so erzählt: .... *ἐπέθετο τοῖς χείλεσι τῆς γυναικὸς κατάπλασμά τι πικρόν· κἆτα ἔφη τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς· „Τοῦτο ἀπαλλακτικόν ἐστι παντὸς φαρμάκου, καὶ ἀκεσώδυνον· ὅθεν ἐκμύζα τὰ χείλη τῆς γυναικός“. Ὁ δ' ἔμπορος, ἐκμυζῶν, αἰσθόμενος πικρότητος, ἔφη· „Καὶ σὺ, ὦ ἰατρὲ, ἐκμύζα“. Ὁ δὲ, ἀντὶ τοῦ ἐκμυζᾶν, κατεφίλει τὰ χείλη τῆς γυναικὸς, καὶ κατέδακνεν αὐτά· καὶ αὐτὴ τὰ αὐτοῦ ἀμοιβαίως.* — Bei MM_1(H) legt der „Arzt“ der Frau (Tanukā) eine bittere Arznei auf den Finger und sagt zu dem Kaufmann: „Unter allen Giften ist das Gift des Menschen am stärksten: darum beisse Tanukā in den Finger“. [तनुकेचे बोटास कडु औषध लाविलें आणि वाणी यास सांगितलें कीं: „सर्व विषांत मनुष्याचें विष कठीण: यास्तव तनुकेचे बोटास दंश करणें“.]

Erzählung 62.

Die Marāṭhī-Uebersetzung weicht z. Th. ab. Der Anfang lautet: पूर्वीं गंभीर नगरीचेठायीं कुमार राजपुत्र व्यभिचारिणीस्त्रीलंपट होता. त्या नगरांत कोणीएक धनिकनामा सावकार राहत असे, त्याच्या दोन स्त्रिया परम सुंदर होत्या. [Einst lebte in der Stadt Gambhīra ein junger Königssohn, der war lüstern nach unzüchtigen Frauen. In dieser Stadt wohnte ein Kaufmann mit Namen Dhanika, dessen zwei Frauen waren sehr schön.] Die eine der Frauen tritt sich eines Tages einen Dorn in den Fuss:

um denselben herauszuschneiden, wird ein geschickter Barbier geholt etc. Dieser geht dann zu dem Königssohne und erzählt ihm Alles etc.

Erzählung 63.

In CC_1LO ein Torso, in P desgleichen, aber doch theilweise erkennbar; MM_1H haben nichts Entsprechendes.

Erzählung 64.

$M M_1$(H) erklären das etwas dunkle saghaṇṭakō des Textes (S. 185, 2 der Ausgabe) näher wie folgt: **पूर्वीं कुठंदर ग्रामीं सोमराजा राहत होता, त्याची स्त्री मंडूका अति व्यभिचारिणी होती. तिजबरोबर एक व्यभिचारी पुरुष संग करीत असे; त्याचा संकेत कीं: आंगणांत रात्री येऊन घंटा वाजवावी, मग मंडूकेनें बाहेर यावें.** [Einst wohnte in dem Dorfe Kuṭhaṃdara (ein gewisser) Sōmarāja, dessen Frau Maṇḍūkā war sehr lüderlich. Mit dieser trieb ein lüderlicher Mann Unzucht; mit dem war verabredet, dass er Nachts in den Hof kommen und mit einer Glocke läuten sollte; dann würde Maṇḍūkā herauskommen.] — Die Freundin sagt hier zu dem Manne, der mit einem Knüppel in der Hand gelaufen kommt: „Lieber, hinten ist ein Stier ausgebrochen: was läufst du nach vorn?“ [**भावोजी! बैल पश्चिमेकडे निघून गेला; उत्तरेकडे कां धांवतां**?]

Erzählung 65.

Fehlt in MM_1H(AG).

Erzählung 66.

Der Baum, auf welchem der König der haṃsās mit seiner Familie wohnt, ist bei MM_1H vierhundert kōśa lang und fünfhundert kōśa breit. Die Darstellung ist überall gleich.

Erzählung 67.

Die Einleitung ist bei MM_1H sehr kurz. Es heisst hier nur, dass am Strande des Meeres viele Affen lebten, von denen einer, mit Namen Vacanapriya, einst mit einem Alligator (**सुसर**) Freundschaft geschlossen hatte. Am Schlusse heisst es: **हें ऐकून सुसर स्त्रीस काळीज प्राप्त झालें नाहीं आणि वानराचा स्नेहही गेला येणेंकरून सखेद होऊन निराशेंकरून स्वगृहास जाता झाला.** [Als der Alligator das gehört hatte, war er darüber bekümmert, dass

sein Weibchen das Herz nicht bekommen hatte und die Zuneigung des Affen verloren war; hoffnungslos begab er sich in seine Behausung.]

Erzählung 68.

Die Darstellung ist überall gleich. Bei A heisst es, dass der Ehemann den Schall des Kusses hörte: **तत्पतिना स दृष्टः श्रुतश्च चुंबनशब्दः ।** Diese Handschrift schliesst mit dem ślōka:

भीता वणिक्सुता सुप्ता शुकवाक्यपरायणा ।
सखीभिः सहिता रात्रौ चिंतयंती शुकोदितं ॥

Erzählung 69.

In A sagt die Frau zu ihrem Manne: **नहि प्रचुरं पानीयं । कथं स्नापि । प्रागेव च कूपे घटो मुक्तोस्ति । गच्छामि घटमादातुं ।** Der Schluss lautet:

शुकेन कीर्त्तितं वाक्यं कर्णे कृत्वा गृहे पुनः ।
रात्रौ सुप्ता वणिक्पुत्री मनोभवभयाकुला ॥

MM_1H lassen die Frau nach der Wasserschöpfestelle gehen, um kaltes Wasser zu holen, nachdem sie ihrem Manne bereits heisses zum Baden gegeben hatte. — Die Leute aus dem Dorfe, die das Schreien hören, kommen alle gelaufen und ziehen die Frau heraus.

Hierauf geben MM_1H noch vier, ihnen allein angehörige Erzählungen (67/70), die folgendermassen lauten:

MM_1(H) 67: **गच्छ देवि सुखं भोक्तुं विरहेण कृशा भृशम् ।**
कालिकावद्यदा वेत्सि संकटे वक्तुमद्भुतम् ॥

दुसरे दिवशीं प्रभावतीप्रत शुक बोलत आहे कीं: „पूर्वी सरलपुराचेठायीं साधुशर्मा ब्राह्मण राहत असे, त्याची स्त्री कालिका व्यभिचारिणी होती. तेव्हां एके समयीं महापर्व आलें, ते वेळेस साधु बाहेर गेला असतां आपण परपुरुष आणून त्याजबरोबर क्रीडा करूं लागली. इतक्यांत पति बाहेरून आला. तेव्हां आपण सत्वर बाहेर येऊन म्हणाली कीं: 'आज कोणी सावकार नदीचे तीरीं ब्राह्मणांस वर्षाचे वेगमीचें अन्न देतो म्हणून बहुत ब्राह्मण गेले आहेत; तर तुम्हींही जावें'. हें ऐकून ब्राह्मण लोभास्तव गेला:

इकडे कालिकेनें परपुरुष बाहेर काढून दिल्हा. ब्राह्मण नदीस जाऊन सावकार नाही हें पाहून घरीं आला. नंतर स्त्री म्हणाली कीं: 'आम्हांस लभाविषयीं दैव नाहीं'". ही कथा श्रवण करून प्रभावती शयन करिती झाली. [Gehe, Herrin, das Glück zu geniessen, du vor Trennungsschmerz ganz Abgemagerte, wenn du in der Verlegenheit staunenswerth zu reden weisst wie Kālikā. Am folgenden Tage sprach der Papagei zu Prabhāvatī: „Einst lebte in Saralapura der Brahmane Sādhuśarman, dessen Frau Kālikā war lüderlich. Eines Tages nun, als ein mahāparvan gekommen und Sādhu gerade ausgegangen war, holte sie ihren Buhlen herbei und begann mit ihm das Liebesspiel zu treiben. In dem kam der Gatte von auswärts wieder. Da lief sie schnell hinaus und sprach: 'Heute giebt ein Kaufmann am Ufer des Flusses den Brahmanen für ein Jahr reichende Lebensmittel. Darum sind schon viele Brahmanen hingegangen: so gehe auch du hin'. — Als der Brahmane das gehört hatte, ging er voller Habgier hin, worauf Kālikā den Buhlen hinausliess. Nachdem der Brahmane an den Fluss gekommen war und keinen Kaufmann gesehen hatte, kehrte er nach Hause zurück. Da sagte die Frau: „Wir haben kein Glück im Empfangen'". — Als Prabhāvatī diese Geschichte gehört hatte, legte sie sich schlafen.]

MM_1H 68: व्रज भामिनि युक्तं वै गमनं पुरुषान्तरे ।
वेत्सि चेत्संकटे वक्तुं यथा मदनमञ्जरी ॥

दुसरे दिवशीं प्रभावतीप्रत शुक बोलत आहे कीं: „पूर्वी महेश्वरनगरीचेठायीं विचक्षण ब्राह्मण राहत होता, त्याची स्त्री मदनमंजरी. ती गांवचे जोशाबरोबर व्यभिचार करीत असे. तेह्नां एके दिवशीं मध्यरात्रीचेठायीं पतीस निद्रा लागली असें पाहून जोशी याचे घरीं चालली. तेह्नां तिचा पति विचक्षण नामें पाठीमागून जाता झाला: तों मदनमंजरीनें पाहिला; मग धैर्यकरून जोशी याचे घरांत जाऊन त्यास साष्टांगनमस्कार करून म्हणाली कीं: „स्वामी! आज पतीचे भयास्तव बाहेर निघावयास अवकाश नाहीं; परंतु आतां निद्रा लागली असें पाहून आलें. त्यास पूर्वदिवशीं एक स्वप्न वाईट पाहिलें, त्याचें फळ सांगावें". नंतर जोशी युक्तीनें इचा पति बाहेर आला आहे असें ध्यानांत आणून म्हणाला कीं:

„तुझे पतीस अपमृत्यु आला आहे: त्यास उद्यीक शंभर ब्राह्मणास भोजन घालावें आणि पतीकडून एक वृषभदान करवावें, म्हणजे आरोग्य होईल. दुसर्या वेळेच्या स्वप्नाचें फळ कीं: तुजला पुत्र होईल“. असें ऐकून तिचा पति आपल्यास विघ्न आलें होतें, परंतु स्त्रीणें रक्षण केलें असें जाणून संतोषेंकरून घरीं जाऊन निजला. मागाहून मदनमंजरी स्वकार्य साधून पूर्ववत आपले घरीं जाऊन निद्रा करिती झाली. दुसरे दिवशीं जोशी याणें सांगितल्याप्रमाणें केलें“. ही कथा श्रवण करून प्रभावती शयन करिती झाली. [Gehe, Glänzende; gewiss darfst du zu einem fremden Manne gehen, wenn du in der Verlegenheit zu reden weisst wie Madanamañjarī.

Am folgenden Tage sprach der Papagei zu Prabhāvatī: „Einst lebte in der Stadt Mahēśvara der Brahmane Vicakṣaṇa, dessen Frau Madanamañjarī buhlte mit einem Astrologen aus dem Dorfe. Einstmals nun, um Mitternacht, als sie ihren Gatten schlafen sah, ging sie nach dem Hause des Astrologen: ihr Gatte Vicakṣaṇa aber folgte ihr auf dem Fusse nach. Da sah ihn Madanamañjarī: aber muthig trat sie in das Haus des Astrologen, erwies ihm die Achtgliederverehrung und sprach: „Herr, heute hatte ich aus Furcht vor meinem Gatten keine Gelegenheit auszugehen; aber jetzt, da ich ihn schlafen sah, bin ich gekommen. Nun habe ich gestern einen bösen Traum gehabt; dessen Bedeutung sollst du mir sagen“. — Da merkte der Astrolog in seiner Schlauheit, dass ihr Gatte draussen stand und sprach: „Deinem Manne droht Gefahr; darum gieb morgen dem Brahmanen Śambhara ein Essen und lass deinen Gatten einen Stier schenken; dann wird er wohlbehalten bleiben. Zum Zweiten ist die Bedeutung des Traumes die, dass du einen Sohn bekommen wirst“. — Als ihr Gatte das gehört hatte, dachte er: „Mir drohte ein böses Vorzeichen, aber meine Frau hat mich beschirmt“. — So ging er erfreut nach Hause. Madanamañjarī aber besorgte nun erst ihre Geschäfte wie gewöhnlich, ging dann heim und legte sich schlafen. Am andern Tage that sie nach der Weisung des Astrologen“. Als Prabhāvatī diese Geschichte gehört hatte, legte sie sich schlafen.]

MM_1H 69: गच्छ देवि न ते किंचिदन्तरायं करोम्यहम् ।
उलूकीव यदा वेत्सि पतिवञ्चनमद्भुतम् ॥

दुसरे दिवशीं प्रभावतीस शुक बोलत आहे कीं: „पूर्वीं नावरगावीं गोविंद तेली राहत होता, त्याची स्त्री उलूकी व्यभिचारिणी.

असें असतां एके दिवशीं पति बाहेर गेला. ते समयीं परपुरुष आणून त्याजबरोबर व्यभिचार करूं लागली. त्या समयांत गोविंद बाहेरून येता झाला. तेव्हां उलुकी बाहेर येऊन म्हणाली कीं: „स्वामी! तिळांच्या गोण्या बाजारांत आल्या आहेत: त्यास आपण लवकर गेलें असतां बाजारापेक्षां सवंग मिळतील“. हें ऐकून गोविंद त्वरेनें बाजारांत गेला. इकडे परपुरुष कार्य साधून जाता झाला“. ही कथा श्रवण करून प्रभावती शयन करिती झाली. [Gehe, Herrin, — ich bereite dir durchaus kein Hinderniss — wenn du den Gatten so erstaunlich zu hintergehen weisst wie Ulūkī.

Am folgenden Tage sprach der Papagei zu Prabhāvatī: „Einst lebte in dem Dorfe Nāvara ein Oelhändler, Gōvinda, dessen Frau Ulūkī war lüderlich. So holte sie nun eines Tages, als der Mann ausgegangen war, den Buhlen herbei und begann mit ihm Unzucht zu treiben. In dem kam Gōvinda von draussen zurück. Da ging Ulūkī hinaus und sprach: 'Herr, auf dem Markte sind Säcke mit Sesam angekommen. Wenn du eilig hingehst, kannst du es billiger, als der Marktpreis ist, haben'. — Als Gōvinda das gehört hatte, ging er nach dem Markte. Inzwischen vollendete der Buhle sein Geschäft und entfernte sich dann“. — Als Prabhāvatī diese Geschichte gehört hatte, legte sie sich schlafen.]

MM_1H 70: गच्छ देवि मनोज्ञासि जारं रन्तुं यदृच्छया ।
पुलिन्द इव चेद्वेत्सि परवञ्चनमुत्तमम् ॥

दुसरे दिवशीं प्रभावतीस शुक बोलत आहे कीं: „पूर्वीं मणिकपुराचेठायीं कृष्णशर्मा ब्राह्मण राहत होता, त्याची स्त्री रतिका व्यभिचारिणी. यास्तव कृष्णशर्मा तिचें रक्षण करीत असे. असें असतां एके दिवशीं रतिकेनें परपुरुषाबरोबर संग करून त्याजपासून दोन शेर सोनें घेतलें आणि त्याचे गोट करावे म्हणून पुलिंदनामा सोनार याजपाशीं नेलें. त्याणें 'हें सोनें रतिकेनें व्यभिचारानें मिळविलें, यास्तव पतीस न कळतां आपण बावयास आली' असें समजून तिजपासून सोनें घेऊन आच्छादिलें. पुढें रतिका मागावयास आली: तिजला म्हणाला कीं: „तुझा पति त्या दिवशीं

तुझे पाठीमागून येऊन सोनें घेऊन गेला. मी देत नव्हतों, परंतु कलहास प्रवर्तला कीं: 'माझी वस्तु मजला देत नाहींस; याचें कारण काय?' तेव्हां मीं सोनें दिल्हें". हें रतिकेनें ऐकून व्यभिचारेंकरून मिळविलें सोनें, यास्तव चित्तांत शोक करून उगीच राहिली; आणि सोनार आपणास लाभ झाला म्हणून संतोष मानून स्वस्थ राहिला. हें चातुर्य तुजला असेल तर परपुरुषसंगार्थ जावें". ही कथा श्रवण करून प्रभावती शयन करिती झाली.

[Gehe, Herrin — du bist ja verständig! — den Buhlen nach Herzenslust zu geniessen, falls du wie Pulinda verstehst, einen Andern ordentlich zu hintergehen".

Am folgenden Tage sprach der Papagei zu Prabhāvatī: „Einst lebte in Maṇikapura der Brahmane Kṛṣṇaśarman, dessen Frau Ratikā war lüderlich, weshalb Kṛṣṇaśarman sie bewachte. So hatte nun Ratikā eines Tages mit einem fremden Manne gebuhlt und von ihm zwei śēr Gold bekommen. Davon wollte sie sich einen Schmuck machen lassen und trug es darum zu einem Goldschmiede Namens Pulinda. Der merkte, dass Ratikā dieses Gold durch Unzucht erworben und es ohne Wissen ihres Mannes ihm gebracht hatte: er nahm ihr also das Gold ab und that es weg. Als Ratikā später nachfragen kam, sagte er zu ihr: 'An jenem Tage kam dein Mann unmittelbar nach dir zu mir und nahm das Gold mit. Da ich es nicht hergeben wollte, fing er Streit an und sprach: 'Warum willst du mir mein Eigenthum nicht zukommen lassen?' Da gab ich ihm das Gold'. — Als Ratikā das gehört hatte, war sie im Herzen ärgerlich, da sie das Gold durch Unzucht verdient hatte; aber sie sagte nichts. Der Goldschmied aber freute sich über den Gewinn, der ihm zugefallen war und war vergnügt. — Wenn du solche Schlauheit besitzt, dann komme mit dem Buhlen zusammen". — Als Prabhāvatī diese Geschichte gehört hatte, legte sie sich schlafen.]

*

Die Handschrift P bringt nach Erzählung 67 (= Ś 69) als 68. Erzählung eine Wiederholung von nó. 10 (Ś 10) und als 69. eine Wiederholung von no. 17 (= Ś 18). Nun bringt die Handschrift noch Folgendes: अन्येद्युः सा प्रभावती शुकं प्रपच्छ। शुकः प्राह।

गच्छ देवि महाभोगे यदि तत्र गता सति।
यदि कर्त्तुं शुभ वेत्सि कन्यकेव मनीषितं॥

अष्टि राजपुरं नाम नगरं । तत्र देवसेनो नाम राजा । तस्याष्टौ स्त्रियः । तासां मध्ये एको पट्टमाज्ञी तस्या अभिधानं महादेवीति । एकदा कामसेनो राजा सा च संभोगमंदिरे वार्त्तां कुर्वतः । तः । राजहः । हे देवि एकं आश्चर्यं मम मनसि समागतमस्ति । देवी प्राह । तद्वद् कथं महाराज । राजाह । हे देवि कापि कन्यका उत्पन्ना अज्ञातरसस्वादा कश्चित्पुरुषाशक्तानङ्गपीडितो भवती । देवि प्राह । हे देव अनङ्गात्पत्तिर्भवत्येव । उक्तञ्च ।

पशूनां पक्षिणां चै मुग्धानाञ्च विशेषतः ।
कामोत्पत्तिर्भवत्येव स्त्रिणां वै सर्वथा श्रुत्वा ॥

यदि काले प्राप्त भवतु एतत्कौतुकं द्रष्टव्यमेव । अथ काश्चिद्दासीं समाहूय राजा बभाषे । कुमुदो नाम प्रधानोस्ति ततस्य गृहे पुत्री जातास्ति मातानयममाज्ञाया । ततस्तयो दास्यानीता कुमुदपुत्री राज्ञ एकांतगृहे स्थापिता तत्र दासीचतुष्टयं कुमुदपुत्रीरक्षार्थे स्थापितं । ता दास्य सेवां कुर्व्वन्ति न कदाचिदन्यत्र गच्छंति । पश्चात्काले श्या निरूढयौवना संजाता । तस्यां सद्मनी मालिनी एका पुष्पाणि आदाय प्रत्येहं समयाति । एकदा मालिनीगृहे पण्डितो विनीतोतिचतुरो ब्रांह्मणः समागत केशवनामा । स्थितेन तेन मालिनी पृष्टा । हे मालिनी पुष्पं गृहीत्वा प्रत्येहं कुत्र यासि । मालिन्योक्तं । राज्ञा एका कन्यका एकांते गृहे स्थापिता अस्ति । तत्सुखार्थं पुष्पप्रधानानि गृहीत्वा गच्छामि । विप्रोवाच । भा मलिनि विधारय सा चेच्चिलति कन्या तदा मया तुभ्यं वऊ धनं देयं । तव दासश्चास्मिं तदेव कर्त्तव्यं येन तव संतोषः । ततो मालिनी विप्रात्मपथं गृहा प्रस्थापिता राजकन्यानिकटे गत्वा छिद्रं न प्राप्तं वचनस्य । आगत्य विप्रं प्रत्युक्त । त्वमुपायं वद येन तत्र गत्तासि । विप्रेनोक्तं । त्वं वार्त्तां कृत्वा समागच्छ । पुनर्म्मया विचारणीयं मालिनी गत्वा प्रत्येकं क्रमेनोक्ता वार्त्तां विप्रस्योपायांतरेण विप्रचातुर्य्यं सौन्दर्य्यञ्च सर्वमुक्तं तस्या मनसि

किञ्चित्समागतं । तयोक्तं । भो मालिनि तेन पुरुषेण सह मेलनं कुरु । मालि समागत्य विप्रं प्रोवाच । मया ज्ञातं त्वदीयं कार्यमिदानीं गमनोपायं चिन्तय । अन्यस्मिन्दिने विप्रेण एकां मालां विधाय श्लोको लिखितः ।

त्वां विना मृगशावाक्षि क्षुधा निद्रा च मे गता ।
अतः परं प्रयास्यंति प्राणास्त्वत्कृपया विना ॥

सा मालिनी मालां गृहीत्वा गता श्लोकार्थं ज्ञात्वा राजकन्यया प्रोक्तं । हे मालिनी त्वमपि मम पत्रं गृहीत्वा तस्य ब्राह्मणस्य हस्ते देयं ।

परितापेन तापेन अग्निना सूर्यरश्मिभिः ।
न दग्धं तादृशं देहं यादृशं तव वार्त्तया ॥
वार्त्तां त्यक्त्वा समागच्छ यदि मज्जीविते भव ॥

हे मालिनि विप्राय लेखमदर्शयेत् । स विप्रः मालिनिवेषं विधाय त मालिन्या सह प्रचलितः । राजद्वारि गते सति राजपुरुषैरुक्तं । भो मालिनि केयं कुत्र स्थिता । मालिन्योक्तं । इदं मम ज्येष्ठभगिनी श्वशुरगृहे स्थिता । अद्य मातृगृहे पुत्रो जातोस्ति तदाकारिता समागता । तैरुक्तं । राजपुत्रीदर्शनार्थं पुनरपि त्वया तर्हि गच्छ । ततो मालिन्या राजपुत्रीसमीपे नीतः । तया राजपुत्रयापि सर्वदास्य कृतञ्चित्रेषिताः । पश्चात्तं विप्रमाहूय गृहांतरे नीतः । अथ सन्ध्यासमये एकया दास्या स प्रेषितः । स नु तया सार्द्धं नानाश्लोकं नानाक्रियां कामचेष्टया भोगमासेते । एकदा तस्याः शरीरे चेष्टां दृष्ट्वा कियद्दिवसानंतमेकया दास्या महादेव्यग्रे प्रोक्तं । महादेवि प्राह । हे दासि इदं सत्यं । दासी प्राह । सत्यतरं ततो महादेव्याग्रे निवेदितं । राजा सीमाहूय प्रोवाच इदं सत्यं । राजपुत्री प्रोवाच । भो ज्येष्ठदसी त्वं गच्छ नयानंतरं त्वमपि गच्छ । तत्र मालिन्यावेषं कारयित्वा विप्र प्रोवाच मालिनि त्वमउपि गच्छ सर्वासु गतासु च । राज्ञोक्तं । द्वारपार कथय का का गताः । तेनोक्तं । दासीचतुष्टय

मस्ति च । ततः एका प्राघांणिका मध्य प्रेषयतु सन्यान्सति । तयोक्तं । क्वापि नास्ति मध्यविष्टो राजाह । भो वालिके अत्र काचन वर्त्तते । तयोक्तं कापि न तर्हि सेवकाः पश्यन्तु ततः सर्व्वं गृहं विश्वध्य अत्र कोपि नास्ति । राज्ञा विश्वासाभावे सर्व्वं दृष्टं कुत्रापि कोपि न दृष्टाः । ततो विचारितं इयं सती सा नष्टा इती माताऽय ततस्या नासिकाच्छेद कारितः । तस्या विवाहं कारयित्वा सर्व्वस्वस्य ईश्वरी कृता यदि त्वावि ॥ इति वार्त्तां श्रुत्वा प्रभावती सुप्ता ॥

इति शुकसप्तती सप्ततमी कथासंग्रहः ॥

Schluss der Rahmenerzählung.

LOP sagen gar nichts über das Schicksal der beiden Vögel, CC_1 haben nur ein paar dürftige Worte, während M in der 72. Erzählung ausführlich von jenen Beiden handelt; und zwar folgendermassen: नंतर बाहत्तरावे दिवशीं आकाशांतून पुष्पमालायुक्त विमान उतरलें. तें विमान पाहून विदग्धचूडामणि शुक व मालती नामें मैना हीं उभयतां शापमुक्त होऊन दिव्य देह धारण करून विमानारूढ होतीं झालीं. त्या उभयतांस अवलोकन करून मदन दोन्ही कर जोडून प्रार्थना करून भाषण करिता झाला कीं: „महाराज! आपण कोण आहां व देह कोणत्या कारणास्तव धारण केलें होतें? हें सर्व वर्तमान मजला कृपा करून सांगितलें पाहिजे“. असें भाषण श्रवण करून नंतर गंधर्व बोलता झाला: „हे मदना! पूर्व वृत्तांत सांगतों; श्रवण कर. पूर्वीं मालती नामें मैना ही देवांगना व मी गंधर्व. असें असतां एके दिवशीं इंद्रानें गायनाकरितां दूत पाचारण पाठविले. त्या काळीं आम्ही मधुपानाच्या योगानें उन्मत्त होऊन आज्ञाभंग केला. तेणेंकरून इंद्र सक्रोध होऊन शाप देता झाला कीं: ‘आजपासून पक्षी यांचा देह धारण करून मृत्युलोकीं वास कराल’. तें श्रवण करून परम

भयाभीत होऊन आपण शापमुक्त व्हावें एतदर्थ इंद्रास शरण गेलों आणि बहुत प्रार्थना केली कीं. त्या काळीं इंद्र सदय होऊन उश्शाप देता झाला कीं: 'तुम्ही मदोन्मत्त झालां होतां; यास्तव कोणी पुरुष अथवा स्त्रियांस कामोद्भव होऊन व्यभिचारास प्रवृत्त होतील त्यांस व्यभिचारापासून दूर करून सुमार्गास लावाल; तेव्हां त्या पुण्याच्या योगानें तुम्हास पुनः स्वर्ग प्राप्त होईल'". हें आपलें सर्व वृत्त सांगून गंधर्व बोलत आहे कीं: „हे मदना! हें आमचें चरित्र लेखन अथवा पठन अथवा श्रवण करील त्यास चातुर्य व संपत्ति सहज प्राप्त होतील". असा वर देऊन गंधर्व व देवांगना हीं उभयतां स्वर्गास जातीं झालीं; आणि हरिदत्तानें आपला पुत्र मदन आला म्हणून बहुत आनंदानें याजकजनास बहुत द्रव्य देऊन संतुष्ट केलें. तदनंतर मदन प्रभावतीसहवर्तमान सुखेंकरून सकळ संपत्तीचा उपभोग करीत होत्साता वास करिता झाला. [Am zweiundsiebzigsten Tage nun kam vom Himmel ein mit Blumenkränzen geschmückter Götterwagen herab. Als der Papagei Vidagdhacūḍāmaṇi und die Predigerskrähe, Mālatī mit Namen, diese Beiden, den Götterwagen erblickt hatten, waren sie von ihrem Fluche befreit, nahmen göttliche Gestalt an und stiegen auf den Wagen. Madana, der die Beiden erblickte, faltete die Hände, betete an und sprach: „Erhabene, wer seid ihr? Und warum trugt ihr einen (irdischen) Leib? Das Alles mögt ihr mir aus Erbarmen mittheilen". — Als der Gandharve diese Worte gehört hatte, entgegnete er: „Madana, ich will unsre Vorgeschichte erzählen; höre zu. — Einst war diese Predigerskrähe mit Namen Mālatī eine Apsaras und ich ein Gandharve. Nun schickte eines Tages Indra Boten mit der Aufforderung, wir sollten singen. Zu der Zeit waren wir aber durch den Genuss von Schnaps trunken und umgingen den Befehl. Darüber wurde Indra zornig und verfluchte uns: 'Von heute ab sollt ihr einen Vogelleib tragen und in der Welt der Sterblichen wohnen'. — Als wir das gehört hatten, geriethen wir in die höchste Bestürzung und Furcht, fielen Indra zu Füssen und baten vielmals um Erlösung von dem Fluche. Da empfand Indra Mitleiden und gab an, wie wir von dem Fluche erlöst werden könnten: 'Ihr waret vom Schnaps trunken; wenn nun ein Mann oder eine Frau Liebe fühlt und Unzucht treiben will, sollt ihr sie daran hindern und auf den rechten Weg bringen;

dann soll euch für solches Verdienst der Himmel wieder zu Theil werden'". — Nachdem der Gandharve diese seine Geschichte zu Ende erzählt hatte, sprach er: „Madana, wenn Jemand diese unsre Geschichte schreibt oder liest oder hört, dann wird ihm Klugheit und Glück zumal zu Theil werden". — Nach Ertheilung dieses Segens fuhren Beide, der Gandharve und die Apsaras, gen Himmel. Haridatta aber gab in seiner grossen Freude darüber, dass sein Sohn Madana heimgekehrt war, den Bedürftigen [1]) viel Geld und beglückte sie damit. Nun lebte Madana mit Prabhāvatī vergnügt zusammen und genoss jegliches Glück.]

1) Der Text hat allerdings याजकजनास (den Opferpriestern), doch ist wohl याचक° zu lesen.

Der vedische Kalender und das Alter des Veda[1].

Von

H. Oldenberg.

Die scharfsinnigen Untersuchungen Jacobi's[2]) über die Indicien, welche der vedische Kalender für die Altersbestimmung des Veda liefert, veranlassen mich, meine Ansicht über diesen Gegenstand hier darzulegen. Abweichend von Jacobi halte ich es für unzweckmässig dabei von den Daten des Ṛgveda auszugehen. Vielmehr beschäftige ich mich zunächst mit dem durch eine reiche Fülle von Materialien in wesentlichen Punkten gesicherten Zustand der Brāhmaṇaperiode; von dieser breiten und vergleichsweise festen Grundlage aus sollen dann die wenigen Zeugnisse des Ṛgveda, welche in Betracht kommen können, geprüft werden.

Die Bahn, welche der Mond in etwa 27 Tagen durchläuft, wird, wie bekannt, durch das System der 27 Nakṣatras bezeichnet, bei deren jedem der Mond sich eine Nacht aufhält. Wenn die Sonne am Fixsternhimmel ungefähr dieselbe Bahn zurücklegt wie der Mond, so ist es wichtig zu beachten, dass diese Bahn doch für die ältere indische Litteratur durchaus nur als Mondbahn in Betracht kommt, als welche sie, wie die Zahl 27 zeigt, von Haus aus gedacht ist. Unter welchen Fixsternen der Mond sich bewegt, lehrt der Augenschein und konnte schon für einen recht primitiven Standpunkt Gegenstand der Beachtung sein. Dagegen verlangt es

---

1) Erst als das Manuscript dieses Aufsatzes sich nicht mehr in meinen Händen befand, langte in Kiel das Heft der Proceedings of the American Or. Society 1894 an, welches S. LXXXIIff. einen Aufsatz Whitney's über den hier behandelten Gegenstand enthält. Einen Theil dessen, was ich gegen Jacobi's Hypothesen sage, hat mir der hingegangene Forscher, dem unbedingt die Priorität gebührt, vorweggenommen. Ich habe meinen Aufsatz doch nicht zurückhalten wollen, theils da ich in einer Reihe von Punkten meinen eigenen Weg gehe, theils weil bei den Auffassungen, in welchen ich mit Wh. zusammentreffe, eben die Uebereinstimmung zweier gänzlich unabhängig von einander entstandener Darlegungen vielleicht dazu beitragen wird, deren Ueberzeugungskraft zu verstärken.

2) Festgruss an Roth 68ff.; Nachrichten der Gött. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Classe, 14. April 1894. Die auf dem Orientalistencongress zu Genf gegebenen Auseinandersetzungen Jacobi's sowie diejenigen Bühler's (Ind. Ant. Sept. 1894, 238fg.) haben hier noch nicht berücksichtigt werden können.

verhältnissmässig complicirte, die Sphäre des unmittelbar Wahrnehmbaren weit überschreitende Erwägungen festzustellen, bei welchen mit ihr zusammen doch nie sichtbaren Fixsternen die Sonne steht[1]). Ich weiss mich in der That keiner Stelle aus der älteren Litteratur zu erinnern — in jüngeren Texten wie der Maitr. Upaniṣad, dem Nidānasūtra (bei Weber, Nax. II, 285) und dem Jyotiṣa verhält sich dies begreiflicherweise anders — wo von der Stellung der Sonne bei dem einen oder andern Nakṣatra die Rede wäre[2]); immer handelt es sich nur um den Mond.

Als nächste Folgerung aus dem eben Bemerkten drängt sich auf, dass ein chronologischer Ansatz, welcher, wenn richtig, erhebliche Wichtigkeit besitzen würde, wenigstens in seiner hergebrachten Form nicht aufrecht zu erhalten sein wird: die Datirung der Nakṣatrareihe in ihrer vedischen, mit den Kṛttikās (Plejaden) anhebenden Gestalt auf die Zeit, in welcher die Kṛttikās Frühlingszeichen waren, d. h. auf die Zeit um 2500 vor Chr. In der Darstellung Jacobi's (Festgruss 71) erhält der Anfangspunkt der Kṛttikās noch eine verstärkte Bedeutung dadurch, dass J. die Spuren eines älteren Anfangspunktes bei Mṛgaśiras zu erkennen glaubt: so stelle sich die Annahme der Kṛttikās als Resultat einer Correction dar[3]) und werde gerade dadurch um so viel wichtiger, da sie nun besonders sicher für die Zeit der Correction ungefähr richtig gewesen sein müsse. Es ist wichtig zu beachten, auf wie unsicheren Grundlagen alles dies ruht. Verdanken die Kṛttikās wirklich ihre Stelle an der Spitze der Reihe ihrer Geltung als Frühlingspunkt, d. h. als Bezeichnung des Punktes, an dem die Sonne um die Frühlingsnachtgleiche steht? Dass man auf diese Annahme hat verfallen können, ist ja begreiflich genug. Die spätere Astronomie hat den Anfangspunkt bekanntlich auf Aśvinī als den damaligen Frühlingspunkt verlegt: so bot sich leicht die Auffassung dar, dass der alte Anfangspunkt, Kṛttikās, der alte Frühlingspunkt gewesen ist. Aber man darf nicht übersehen, dass das spätere System hier, wie längst erkannt ist, unter griechischem Einfluss steht. Auf diesem beruht, oder wenigstens durch diesen wird befördert die Verwendung der mit dem Zodiacus gleichgesetzten Nakṣatrareihe zur Bestimmung von Stellungen der Sonne; auf diesem Einfluss beruht auch die Beachtung des Frühlingspunktes (Anfang von Aśvinī gleich Anfang des Widders) und dessen Erhebung zum

1) Schon Alex. v. Humboldt hat dies erkannt. Siehe seinen Brief an Weber, den dieser Ind. Studien X, 249f. mittheilt. Vgl. auch die Bemerkungen von Whitney, J. R. As. Soc., N. S. I, 329.

2) So ist mir auch kein Zeugniss dafür gegenwärtig, dass sich der Veda mit dem Problem des heliakischen Auf- und Unterganges irgend welcher Sterne beschäftigte. Taitt. Br. I, 5, 2, 1, in welcher Stelle Tilak (Orion 33) etwas derartiges zu sehen scheint, hat in der That mit jenem Problem nichts zu thun.

3) Welcher dann weiter in späterer Zeit eine zweite Correction gefolgt wäre, die Verlegung des Anfangs von den Kṛttikās nach dem in der jüngeren indischen Astronomie geltenden Punkt im Anfang von Aśvinī.

Anfangspunkt des ganzen Systems. Für die Inder der alten Zeit aber haben, wie wir sahen, die Nakṣatras gar nicht die Bedeutung, Stellungen der Sonne zu bezeichnen; wir können hinzufügen, dass bei ihnen auch allem Anschein nach die Nachtgleichen ebenso unbeachtet bleiben, wie man im Gegensatz dazu den Solstitien, den Anfangspunkten des nördlichen und des südlichen Sonnenlaufs, die lebhafteste Aufmerksamkeit widmete. Dass also der Beginn der Nakṣatrareihe auf der Stellung der Sonne um die Zeit der Frühlingsnachtgleiche beruhe, ist eine Annahme, welche in dieser Form für die vedische Vorstellungswelt recht wenig Wahrscheinlichkeit hat.

Den hier hervorgehobenen Bedenken liesse sich allerdings entgehen, indem man jener Hypothese eine veränderte Gestalt giebt, bei welcher die Beziehung auf den Umlauf der Sonne vermieden wird. Der Kreis der Nakṣatra hat einen nördlichsten und einen südlichsten Punkt: wer jenen Kreis in Verbindung mit dem Sonnenlauf betrachtet, wird die beiden Punkte als die der Solstitien erkennen, aber auch ganz ohne jene Beziehung konnten dieselben einfach vermöge ihrer Lage nach Norden resp. Süden bei den auf die Himmelsgegenden bekanntlich immer sehr aufmerksamen Indern Beachtung finden. So konnten diese den Kreis betrachten als in einen nördlichen und einen südlichen Halbkreis zerfallend; Grenzpunkte der beiden Hälften mussten im Osten resp. Westen eben die Punkte sein, welche für uns die Aequinoctien bezeichnen. Eine solche Auffassung des Nakṣatrakreises liegt allem Anschein nach der im Taittirīya Brāhmaṇa (I, 5, 2, 6f.) ausgesprochenen Unterscheidung der *devanakṣatrāṇi* und *yamanakṣatrāṇi* zu Grunde, jene von Kṛttikās bis Viśākhe, diese von Anurādhās bis Bharaṇī reichend: jene, heisst es, gehen rechts, diese links herum. Die Identität dieser Auffassung mit der späteren z. B. im Sūryasiddhānta (XII, 45. 55) ausgesprochenen lässt sich schwer verkennen, nach welcher die mit dem Widder beginnende Hälfte der Zodiakalzeichen den Göttern, die mit der Wage beginnende den Dämonen sichtbar ist; für die auf dem Meru wohnenden Götter drehen die Gestirne sich nach rechts, für ihre Antipoden, die Dämonen, nach links. Wenn also das Taittirīya Brāhmaṇa die Kṛttikās an die Spitze der Göttergestirne stellt [1]), scheint das allerdings im Resultat in gewisser Weise auf dasselbe heraus zu kommen, wie wenn man sie als das Zeichen der Frühlingsnachtgleiche auffasste. Es fragt sich nur, ob in dem allen nicht vielmehr ein ziemlich moderner Einfall zu erkennen ist, als eine uralte Theorie, welche der Anordnung

1) Und, kann man vielleicht hinzufügen, wenn das Śatapatha Brāhmaṇa (II, 1, 2, 3) von den Kṛttikās sagt, dass sie „nicht aus der östlichen Gegend weichen". Mein verehrter College Prof. Kreutz bemerkt mir zu dieser Stelle: „Zu der Zeit wo die Plejaden die Länge 0° hatten, standen sie zugleich im Aequator, d. h. sie gingen genau im Ostpunkte des Horizontes auf."

der Nakṣatrareihe zu Grunde gelegen hätte [1]); verfiel man etwa in der Zeit des Taitt. Brāhmaṇa auf jene Halbirung des Kreises, so ist es bei der in solchen Dingen im Veda herrschenden Ungenauigkeit begreiflich genug, dass man der einmal feststehenden Ordnung der Nakṣatras entsprechend die Abtheilung bei den Kṛttikās machte, auch wenn dieselben in Wirklichkeit damals schon merklich von dem wahren Frühlingspunkt entfernt waren. Welches der wirkliche Grund der Bevorzugung der Kṛttikās gewesen ist, würde in diesem Fall eine unbeantwortete Frage bleiben. Irgend einen Anfang musste die Reihe doch haben; möglich, dass es einfach die so eigenartig in die Augen fallende Erscheinung der auch in der Sagenpoesie beliebten Plejaden gewesen ist, die ihnen zu dem ersten Platz verholfen hat.

Wir müssen noch darauf hinweisen, dass in den vorstehenden Bemerkungen die Frage nach der Bedeutung der Kṛttikās durchaus nur im Hinblick auf die astronomischen Vorstellungen des vedischen Indien betrachtet worden ist. Ein ganz anderes Aussehen würde die Sache annehmen, wenn sich — worüber ich mit meinem Urtheil zurückhalten muss — der ausserindische Ursprung des Nakṣatrasystems bestätigen, wenn es sich zeigen sollte, dass in den indischen Kṛttikās sich babylonische Vorstellungen über den „Stern der Grundlage" [2]), die Plejaden, fortsetzen. Die Gründe, aus welchen es uns unwahrscheinlich war, dass die Inder die Kṛttikās als Frühlingsäquinoctialzeichen an die Spitze der Reihe gestellt haben sollen, würden natürlich den Babyloniern gegenüber nichts entscheiden. Statt dessen würde die Erkenntniss, dass hier ein von den Babyloniern um 2500 vor Chr. festgestelltes System in Indien entlehnt worden ist, für uns die Consequenz haben, dass jeder Hypothese, welche in den auf die Nakṣatra bezüglichen Facten Spuren indischer Culturverhältnisse aus der Zeit vor 2500 entdecken wollte, von vorn herein der Boden entzogen wäre.

Es sei zum Schluss dieser Erörterungen über die Kṛttikās nur noch bemerkt, dass, wenn die von uns kritisirte Deutung des Kṛttikā-Anfangs als eines Frühlingspunktes fortfällt, schon damit der Hypothese eines noch älteren Mṛgaśiras-Anfangs, welche mir im Uebrigen nur auf Vermuthungen von überaus zweifelhaftem Charakter zu beruhen scheint [3]), der Boden entzogen sein dürfte.

---

1) Hätte die betreffende Auffassung in alter Zeit eine Rolle gespielt, so dürfte man allem Anschein nach die Consequenzen derselben in der Vertheilung der Nakṣatras auf die verschiedenen Gottheiten anzutreffen erwarten: offenbar würden dann z. B. die *pitaras* als Gottheit eines der *yamanakṣatra* erscheinen.

2) Siehe Hommel, Ausland 1892, S. 62. 105; ZDMG. 45, 616f.

3) Es handelt sich um die Benennung des Mārgaśira-Vollmonds als Āgrahāyaṇī, woraus J. (Festgruss 70f.) eine uralte Geltung des Mārg. als Anfangsmonat eines Śarad-Jahres und entsprechend von Mṛgaśiras als Frühlingszeichen entnimmt. Die Texte, welche die Āgrahāyaṇī-Feier beschreiben, markiren

Doch wir kehren von dieser Digression dazu zurück, die Grundlagen des Kalenders, mit welchem die Brāhmaṇatheologen operiren, zu entwickeln.

Die sichtbaren Wahrzeichen der zwölf Monate des Jahres sind die zwölf Vollmonde, welche während des Jahreslaufs die Mondbahn entlang im Kreise herum vorrücken. Bezeichnen die Nakṣatras den Weg des Mondes, so macht das Verweilen des Vollmondes bei dem einen oder dem andern Nakṣatra die in die Augen fallenden Hauptstationen dieses Weges aus. Da es nun 27 Nakṣatra, aber nur 12 Monate gab, so wurden zwölf aus der Zahl jener siebenundzwanzig so zu sagen als eponyme Nakṣatra der Monate ausgewählt; auf die Gebiete dieser zwölf wurden offenbar in irgend einer Weise, mit grösserer oder geringerer Exactheit — über die näheren Modalitäten sind wir für die alte Zeit nicht unterrichtet — die jedesmal angrenzenden Gebiete der nicht eponymen Nakṣatra vertheilt; der Monat wurde je nach dem eponymen Gestirn, in dessen eigentlichen oder in der bezeichneten Art erweiterten Bezirk sein Vollmond fiel, als Phālguna, Kārttika u. s. w. benannt. Dabei ist der Monat, seiner natürlichen Bedeutung entsprechend, durchaus als die Lebensdauer eines Mondes, von seinem Erscheinen resp. dem Zeitpunkt wo sein Erscheinen sich vorbereitet, durch sein Zunehmen und Abnehmen hindurch bis zu seinem Verschwinden zu verstehen. Der Monat reicht also von Neumond bis Neumond, so dass der Vollmond ihn halbirt und gewissermassen seinen Höhepunkt bezeichnet [1]).

Wo lag nun für die Brāhmaṇazeit in der Reihe der zwölf Monate der Jahresanfang?

Die Texte geben uns auf diese Frage zwei Antworten, die beide in der Weise der Brāhmaṇas, den stehenden Dictis derselben zugehörig, unendlich häufig wiederholt werden. Der Jahresanfang ist der Frühling, und der Jahresanfang ist der Phālguna-Vollmond.

Wo wir immer alte Aufzählungen der Jahreszeiten haben —

dieselbe als eine winterliche, vermuthlich dem Eingang des Winters angehörige. Ich prätendire selbstverständlich nicht zu wissen, woher der hier allem Anschein nach sich zeigende Jahresanfang im Mārgaśira stammt: dass er etwas mit dem von den vedischen Indern schwerlich beachteten Herbstäquinox zu thun gehabt haben soll und dass auf diesem Zusammenhang eine in sehr entfernte Jahrtausende zurückreichende Datirung, sowie eine entsprechende mit Mṛgaśiras anhebende Form der Nakṣatrareihe aufgebaut werden darf, hat mir schlechterdings nichts Einleuchtendes.

1) Es ist klar, dass für die natürliche Vorstellungsweise der Neumond in ganz anderem Sinne einen Abschnitt macht, den Beginn eines neuen Zeitraums markirt, als der Vollmond, bei welchem man ununterbrochen fortfährt, denselben Mond zu sehen. So wird denn auch durchweg im Veda die Hälfte des zunehmenden Lichts als die „frühere Hälfte", die des abnehmenden als die „spätere Hälfte" (*pūrvapakṣa* resp. *aparapakṣa*) bezeichnet, der Monat mithin so wie heutzutage im südlichen Indien, und im Gegensatz zu dem im nördlichen Indien herrschenden Gebrauch, vom Neumond bis zum Neumond gerechnet.

nicht allein in den Brāhmaṇatexten, sondern auch schon in den Saṃhitās [1]) — wird stehend der Frühling an die Spitze gestellt; er wird der Mund des Jahres, die Thür des Jahres, das Gesicht der Jahreszeiten genannt; in der Symbolik der jüngeren Saṃhitās und der Brāhmaṇas gehört er mit dem Brahmanen unter den Kasten, mit Agni unter den Göttern, dem Trivṛt unter den Stomas u. s. w. zusammen, wie der Sommer dem Kṣatriya, dem Gott Indra, dem *pañcadaśa stoma* etc. entspricht.

In ganz ähnlichen Ausdrücken aber ist von der *phālgunī paurṇamāsī* — gelegentlich kürzer vom Phālgunamonat — die Rede [2]). Auch dieser Vollmond heisst in häufiger Wiederholung der Mund des Jahres; noch ausdrücklicher wird gesagt, dass die *uttare phalgū* — das Gestirn, bei welchem der Mond in der betreffenden Vollmondsnacht steht — den Mund des Jahres oder die erste Nacht des Jahres bilden [3]), die *pūrve phalgū* dagegen — das jenem vorangehende Nakṣatra, bei dem der Mond in der Nacht vor jener Vollmondsnacht steht — den Schwanz oder die letzte Nacht des Jahres [4]).

---

1) Siehe die Materialien aus den Saṃhitās bei Zimmer, Altindisches Leben 373 f., die aus den Brāhmaṇas bei Weber, Die ved. Nachrichten von den Naxatra II, 352. Schon Ṛgveda X, 90, 6 wird mit Wahrscheinlichkeit zu diesen Zeugnissen gerechnet werden dürfen.

2) Die Stellen giebt Weber, Naxatra II, 329; Jacobi, Festgruss 70.

3) Auf den Jahresanfang im Phālguna scheinen auch die Daten der Aṣṭakās zu führen. Diese stehen in der Mitte der dunkeln Monatshälften in den dem Phālguna vorangehenden Monaten des Jahresschlusses und der kürzesten Tage: die rechte Zeit des Manencultus. Die Aṣṭakā des Māgha geniesst als die dem Jahresschluss nächst benachbarte besondere Bevorzugung. — Hier sei beiläufig noch das bemerkenswerthe Factum hervorgehoben, dass das auf den Phālguna-Vollmond fallende Neujahr in die Mitte eines Monats trifft, so dass Jahresanfang und Monatsanfang aus einander fallen; vermuthlich ist hierbei die sacrale Bevorzugung des Vollmondtermins massgehend gewesen.

4) Jacobi a. a. O. liest aus den betreffenden Zeugnissen unbegreiflicherweise zwei verschiedene Jahresanfänge, ein *varṣā*-Jahr und ein *himā*-Jahr heraus. Während es sich da wo vom Phalgunī-Vollmond oder dem Phālgunamonat die Rede ist, selbstverständlich um die Stellung des Mondes beim Gestirn Ph. handelt, bezieht er die Stellen, welche die *uttare phalgū* als den Anfang, die *pūrve phalgū* als den Schluss des Jahres bezeichnen (Taitt. Br. I, 1, 2, 8; Kauṣ. Br. V, 1), auf die Stellung der Sonne bei den Ph. und gelangt so zu einem um sechs Monate gegen den früheren verschobenen Jahresanfang. Ohne allen Grund; die beiden Gruppen von Stellen gehören evidentermassen zusammen. Ganz abgesehen von dem allgemeingültigen Satz, dass die Nakṣatras in den älteren Texten die Position nur des Mondes, nicht der Sonne bezeichnen, wird man an der Deutung von Kauṣ. Br. V, 1 nicht zweifeln, sobald man die Stelle im Zusammenhang liest. Es handelt sich um die *uttare phalgū* als um das Gestirn des Phalgunī-Vollmonds und um den Phalg.-Vollmond als die Zeit des ersten der drei Tertialfeste: wodurch jede Deutung auf einen Sommermonat, in welchem die Sonne in Ph. steht, abgeschnitten wird. Auch in dem Tempo der Bewegung — heute Nacht die *pūrve ph.*, morgen Nacht die *uttare ph.* — erkennt man deutlich das Tempo des Mondumlaufs wieder. [Uebrigens scheint J. in den Nachr. der G. G. d. W., a. a. O. S. 3 des Sep.-Abdr., die hier bekämpfte Zweitheilung der Phalgunī-Stellen stillschweigend zurückzunehmen.]

Geben nun diese das Phalgunī-Gestirn betreffenden Zeugnisse irgend welches Recht zu dem Schluss, den Jacobi (Festgruss 70) aus ihnen zieht, dass hier die Spuren einer Auffassung der *uttare phalgū* als des Sommersolstizes, des Phālguna-Vollmonds als des Wintersolstizes [1]) vorliegen? Wo ist auch nur der leiseste Anhalt dafür. hier an die Solstitien zu denken? Die Inder sprechen vom Jahresanfang beim Phālgunī-Vollmond. Konnte das Jahr nur an einem der astronomisch bedeutsamen Punkte, bei einem Solstiz oder Aequinox beginnen? Offenbar doch nicht. Vielmehr sagen uns ja die Brāhmaṇas so ausdrücklich wie möglich, dass man das Jahr mit dem Frühjahr, also nicht mit dem Solstiz — und, kann man in Anbetracht der indischen klimatischen Verhältnisse hinzufügen, was freilich für uns hier gleichgiltig ist: ebenso wenig mit dem Aequinox — begann. Die Brāhmaṇas nennen den Phālgunī-Vollmond speciell als den Termin des ersten der drei Tertialfeste: diese Feste aber fielen auf den Beginn der Hauptjahreszeiten [2]), und es kann, wenn man die bezüglichen Materialien überblickt, wohl kein ernstlicher Zweifel sein, dass das erste derselben den Frühlingsanfang bezeichnete. So schliesst sich, meine ich, sobald man jene den Phālgunī-Vollmond betreffenden Stellen statt mit einer allzu ausschliesslichen Vorliebe für Koluren und Präcession zunächst vielmehr vor allem Andern im Zusammenhang des ganzen Anschauungskreises betrachtet, in welchen die Ueberlieferung sie naturgemäss hineinstellt, Alles mit grosser Wahrscheinlichkeit zu dem Ergebniss zusammen, dass das Neujahr beim Phālgunī-Vollmond als der das Jahr eröffnende Frühlingsanfang zu verstehen ist [3]). Nicht die Verhältnisse des Sonnenlaufs, sondern, wie es bei einem für astronomische Beobachtungen so wenig interessirten Volke begreiflich ist, die des irdischen Naturlebens sind hier entscheidend gewesen.

---

1) Jacobi (S. 70) freilich spricht ungenau von einem „himā-Jahr, dessen erster Monat also Phālguna war“. In der That müsste es sich um einen winterlichen Jahresanfang nicht mit dem Monat Phālguna, sondern mit dem diesen Monat halbirenden Vollmond handeln. Dass ganz eigentlich dieser Vollmond als Anfangspunkt zu verstehen ist, zeigen die Stellen, welche den vorangehenden Tag (den Tag der *pūrve phalgunī*) als Jahresschluss bezeichnen.

2) Siehe Weber, die Naxatras II, 329 A. 3. — Maitr. Saṃh. I, 6, 9 heisst es ausdrücklich: *phalgunīpūrṇamāso vā ṛtūnām mukham.*

3) Jacobi (Nachr. der Gött. Ges. d. W. a. a. O. 1 ff.) benennt die Auffassung, welche den Jahresanfang an den Anfang einer der drei natürlichen Jahreszeiten Indiens verlegt, als die Tertialtheorie; ihr stellt er seine eigene Auffassung, bei welcher Alles auf die Aequinoctien und Solstitien ankommt, als die Quartaltheorie entgegen. Auf die Argumentation, durch welche er die Tertialtheorie zu widerlegen sucht, kommen wir weiterhin zurück; hier erinnern wir nur daran, wie tief eingewurzelt im Veda und ebenso in der Folgezeit (man vergleiche z. B. Bühler, ZDMG. 46, 74) der vom Naturlauf den Indern so unvermeidlich nahe gelegte Begriff des Tertials ist; und wir fragen dem gegenüber: wo spielt im Veda der Begriff des Quartals und wo der damit unzertrennlich zusammenhängende der Aequinoctien eine Rolle?

Der chronologischen Verwerthung dieses Resultats stellen sich nun freilich leider recht ernstliche Schwierigkeiten entgegen. Der Phālgunī-Vollmond ist ein so unbestimmtes Datum wie etwa für uns der Februar-Vollmond sein würde, und der Begriff des Frühlingsanfangs ist nicht viel bestimmter: es liegt auf der Hand, dass aus der Gleichsetzung zweier Grössen von so unsicherem Werth sehr feste Resultate nicht werden abgeleitet werden können. Jacobi[1]) meint, der Frühlingsanfang, an sich selbst nicht scharf ausgeprägt, habe nur von dem festen Ausgangspunkt des Beginnes der Regenzeit aus, als vier Monate vor demselben liegend, bestimmt werden können. So würde man, argumentirt er weiter, bei der Annahme eines gegen Ende Februar mit dem Phālguna[2]) beginnenden Frühlings auf eine Stellung der Nachtgleichen geführt werden, welche der Zeit von frühestens 600 vor Chr. entsprechen würde; die Brāhmaṇa-Litteratur also — und zwar die ganze Brāhmaṇa-Litteratur, da die betreffenden Zeugnisse, weitverbreitet wie sie sind, offenbar zum ältesten Bestande derselben gehören — würde in die buddhistische Zeit gerückt werden: ein Ergebniss aus dessen Unannehmbarkeit J. schliesst, dass der Phālguna eben nicht als erster Frühlingsmonat, sondern allein in anderer Eigenschaft den Anfang des Jahres gebildet haben kann, nämlich als der Monat des Wintersolstizes[3]).

Ich muss die Beweiskraft dieser Argumentation durchaus bestreiten. Man erwäge zuvörderst, dass die vedische Ueberlieferung neben der Jahrestheilung in sechs *ṛtu* und ihr offenbar an Alterthümlichkeit vorangehend eine solche in fünf *ṛtu* kennt. Dass diese Fünftheilung zu einer Sechstheilung mit Rücksicht auf die 12 Monate umgestaltet worden ist, drängt sich von selbst auf. So lange aber die Sechstheilung nicht vorhanden war, braucht auch die Distanz zwischen Frühlingsanfang und Anfang der Regenzeit schlechterdings nicht eben auf zwei Jahressechstel d. h. auf vier Monate bemessen gewesen zu sein. Weiter aber erwäge man, dass in dem Ansatz des Frühlingsanfangs auf einen Vollmond[4]) schon an sich liegt, dass hier nicht mit dem Anspruch auf wirkliches, genaues Zutreffen nachgerechnet werden darf. Die vedischen Materialien lassen auch noch direct mit grosser Wahrscheinlichkeit

1) In seinem Aufsatz in den Nachr. der G. G. d. W., S. 2. 3 des Sep.-Abdr.

2) Genau genommen handelt es sich übrigens, wie wir bereits erinnert haben, um den Ph.-Vollmond als an der Spitze des Jahres stehend.

3) Nachrichten u. s. w. S. 7 erklärt Jacobi die Cāturmāsyafeier im Phālguna für ein Frühlingsfest seiner dritten Periode (nach 600 vor Chr.). Auch dies Datum geht durch die Brāhmaṇalitteratur hindurch: wie steht es hier nun mit der soeben besprochenen Argumentation, dass so „die ganze Brāhmaṇa-Litteratur in die buddhistische Zeit gerückt werden würde" (Nachrichten S. 3)?

4) Sollte für diesen Ansatz nicht, wie schon bemerkt, ein sacrales Moment entschieden haben, die im vedischen Ritual so stark hervortretende Vorliebe für den Vollmond als Festzeit?

so viel erkennen, dass das betreffende Datum für das Frühlingsfest resp. das vier Monate später liegende für das Fest der Regenzeit, nach dem Eintreten des Vollmonds hin und herschwankend wie es war, doch eher in Gefahr stand dem Naturlauf gegenüber wesentlich zu früh, als zu spät zu fallen. Denn die Vorschrift, den Eintritt des Frühlings am Phālguna-Vollmond, den der Regenzeit am Āṣāḍha-Vollmond zu feiern, wird durch die Zulassung des jedesmal nächstfolgenden Vollmonds, der Caitrī resp. Śrāvaṇī ergänzt: in welcher Bestimmung meines Erachtens nur eine übermässige Vorliebe für astronomische Schlussfolgerungen die Erinnerung an ein Jahrtausende älteres Aussehen des Sternenhimmels finden kann, während es sich in der That offenbar einfach darum handelt, für den Fall, dass z. B. der Āṣāḍha-Vollmond allzu lange vor dem wirklichen Beginn der Regenzeit eintritt, statt seiner den dann eine grössere Annäherung an das Richtige gewährenden nächsten Vollmond zu gestatten [1]). Interpretiren wir das Datum des Phālguna-

1) So wird sich auch der doppelte Ansatz der Buddhisten für den Beginn des *vassa* erklären, Mahāvagga III, 2, 3. — Wenn Jacobi (Festgruss 71; Nachr. der G. G. d. W. S. 7) den beiden hier besprochenen Festterminen noch einen dritten — Vaiśākhī für den Frühling, Bhādrapadī für die Regenzeit, Pauṣī für den Winter — als eine gleichberechtigte Eventualität an die Seite stellt, so scheint er mir diesem von einem Scholiasten referirten Einfall (siehe Weber, Nax. II, 330 f.), dessen Sinn so unerfindlich ist, wie der von zahllosen solchen Einfällen in der vedischen Rituallitteratur, allzu viel Ehre zu erweisen: die Auffassung, dass sich in dieser Notiz der Sternenhimmel einer alleruraltesten Periode von 4500—2500 v. Chr. widerspiegele, wird wohl nur dem einleuchten, der von vornherein entschlossen ist, die Präcession als allgemeinen Schlüssel für alle Varianten vedischer Kalenderdaten zu handhaben. — Hier sei auch bemerkt, dass es mir, so lange nicht irgend welche andere Momente entscheidend hinzutreten, durchaus bedenklich erscheint, aus den Daten für den Anfang des vedischen Schulsemesters (Festgruss 69) Schlüsse der gleichen Art zu ziehen. Die Texte verlegen diesen Anfang bald auf die Zeit um das Erscheinen der jungen Kräuter, auf den Vollmond von Śrāvaṇa, auf den Hasta-Tag des Monats Śrāvaṇa oder auch in die helle Hälfte des Śrāvaṇa-Monats im Allgemeinen; bald sprechen sie vom Bhādrapada-Vollmond oder auch dem Āṣāḍha-Vollmond (Baudh. Dharm. I, 5, 12, 16). Wenn dabei eine Anknüpfung der Schuleröffnung an die Regenzeit in der That hervorzutreten scheint, so haben wir doch keinen Anlass diesen Gesichtspunkt für so alleinherrschend zu halten, dass man die verschiedenen genannten Termine ohne Weiteres als die Anfangsdaten der Regenzeit in den verschiedenen Jahrtausenden interpretiren dürfte. Schwerlich war die natürliche Bedeutung der Regenzeit für die Brahmanenschüler auch nur annähernd so gross wie etwa für die wandernden buddhistischen Mönche. Das Ende der Schulzeit ist in jedem Fall vom Ende der Regenzeit vollkommen unabhängig und scheint mit einer gewissen Vorliebe in die Gegend des Wintersolstizes gelegt worden zu sein. Häufig begegnen wir auch Vorschriften, welche bei Gewitter und Regengüssen die Betreibung des Vedastudiums geradezu ausschliessen: eine Warnung vor allzu übertriebenen Vorstellungen über den Zusammenhang von Regen- und Schulzeit. Man erwäge noch, dass, wer die Bewahrung eines um mehrere Jahrtausende zurückliegenden Varṣa-Termins in den Sūtren und dem Rāmāyaṇa (IV, 28, 54) für möglich hält, damit doch thatsächlich die praktische Unabhängigkeit des Schulbeginns vom Beginn der Regenzeit zugiebt: dadurch aber verliert rückwärts der Schluss, dass jenes

Vollmondes im Sinn dieser Erwägungen, so lässt sich meines Erachtens leicht zeigen, dass es mit den herkömmlichen Auffassungen über das Alter der vedischen Litteratur in vollem Einklang steht. Nehmen wir als die ältere Brāhmaṇazeit etwa die Zeit um 800 vor Chr. an, und setzen wir weiter den Fall, dass der Phālguna-Vollmond, dessen Stellung innerhalb eines weiten Gebiets am Himmel variiren konnte, genau bei seinem Nakṣatra, den *uttare phalgū* eingetreten sei [1]), so würden wir für diesen Vollmond die Länge von etwa 133°, also für die Sonne um dieselbe Zeit die Länge von 313° [2]) erhalten: dies würde auf den 1. bis 2. Februar führen. Man wird nicht bestreiten, dass dies ein sehr annehmbares Datum für den nordindischen Frühlingsanfang ist, und wird, wenn vier Monate später der Eintritt der Regenzeit gefeiert werden soll, auch hierin keine Schwierigkeit finden, wenn man sich eben erinnert, dass das künstlich zurechtgemachte System nicht an allen Stellen zugleich zum Naturlauf passen kann und dass die vedische Ueberlieferung selbst darauf führt, dass diese Reihe von Daten an irgend einer Stelle dem Bedenken unterworfen war wesentlich zu früh zu fallen.

Das Resultat dieser Erwägungen fassen wir dahin zusammen, dass, wie uns das aus der Kṛttikāreihe folgende Frühjahrsäquinox von 2500 vor Chr. durchaus zweifelhaft schien, wir so auch das aus dem Phālgunīneujahr sich ergebende Wintersolstiz von 4500 vor Chr. für illusorisch halten zu müssen glauben.

Datum eben das Varṣa-Datum irgend eines älteren Zeitalters gewesen sein müsse, alle Beweiskraft. Wie die Bevorzugung des Gestirns Hasta allem Anschein nach darauf beruht, dass dasselbe dem Savitar, dem Herrn der Sāvitrī gehört (vgl. Gobh. III, 3, 9), so mag die Wahl der Proṣṭhapadās in irgend einer Rücksicht oder einem Einfall begründet sein, den aufdecken zu können wir uns kaum verpflichtet fühlen dürfen. Es sei übrigens bemerkt, dass die *pūrve proṣṭhapadās* in dem Ruf stehen, *tejas* und *brahmavarcasam* zu verleihen (Weber, Nax. II, 389).

1) Wir wissen, wie schon oben berührt worden ist, nicht, wie weit man in der Brāhmaṇazeit exacte Vorstellungen über die Grenzen des Gebietes, innerhalb dessen der Vollmond z. B. Phālguna-Vollmond hiess, besass; und vollends darüber, wo die etwaigen Grenzpunkte liegen, sind wir gänzlich im Unklaren. Helfen wir uns damit, wie ich es hier thue, das Eintreten des Vollmonds in der Länge des betreffenden Gestirns als „Normalfall" anzusetzen, so darf nicht übersehen werden, dass man damit bei den verschiedenen Gestirnen zu sehr verschiedenen, zu einander nicht passenden Ergebnissen kommt. Immerhin wird, wenn man die Lage der Utt.-Phalgunī in ihrem Verhältniss zu derjenigen der andern Nakṣatras in Betracht zieht (man sehe z. B. die Figur im Journ. Amer. Or. Soc. VI, 322), in diesem Fall das Eintreten des Vollmonds bei dem Gestirn selbst wohl als dem ungefähren Mittel entsprechend angesehen werden dürfen.

2) Nach einer Tafel, die ich der Güte von Prof. Kreutz verdanke. Jacobi's Tafel würde circa 134° resp. 314° ergeben. Prof. Kreutz belehrt mich, dass die hier anzuwendende Praecessionsconstante (die für 2000 v. Chr. giltige) 49."2953 (für 100 Jahre 1° 37, oder für 73 Jahre 1°) ist.

Ich muss bei dem um das Phālgunī-Neujahr sich bewegenden Gedankenkreis noch etwas länger verweilen, um mich mit den Constructionen zu beschäftigen, welche Jacobi (Nachrichten etc. S. 8 f.) auf den Aeusserungen einiger vedischer Texte über die Termine des Jahresopfers (*gavām ayana*) erbaut.

Die Taittirīya Saṃhitā (VII, 4, 8) und nahezu wörtlich gleichlautend das Pañcaviṃśa Brāhmaṇa (V, 9) theilt eine Reihe verschiedener Ansichten darüber mit, wann die vorbereitende Weihe (*dīkṣā*) für jenes Opfer zu beginnen hat. Man soll die Ekāṣṭakā (den achten Tag der dunkeln Hälfte des Māgha) wählen. Das hat aber den Nachtheil, dass man damit in eine leidenvolle, zerrissene Gegend des Jahres geräth. Man beginne also am Phālguna-Vollmond, der an der Spitze des Jahres steht (wörtlich: welcher der Mund des Jahres ist). Das hat den Nachtheil, dass dann der Viṣuvant-Tag in die wolkige Jahreszeit fällt. So beginne man am Caitra-Vollmond, der an der Spitze des Jahres steht [der das Auge des Jahres ist, Pañc. Br.]: dabei ist jeder Nachtheil vermieden. Oder man beginne vielmehr vier Tage vor diesem Vollmond: dann fällt der Somakauf auf die Aṣṭakā, so dass man sich auch diese nicht entgehen lässt.

Ich versuche, die Motive, auf welchen mir diese Discussion zu beruhen scheint, kurz zu skizziren [1]). Der natürliche Anfangspunkt eines Jahresopfers ist der Jahresanfang, und um den Jahresanfang herum bewegen sich in der That sämmtliche in Frage kommende Termine [2]). Zweifelhaft kann aber sein, ob der Beginn der eigentlichen Somapressungen oder schon der Beginn der Dīkṣā als Anfangspunkt anzunehmen ist. Die erstere Auffassung führt, wenn man den in der Brāhmaṇazeit so oft genannten Neujahrstermin des Phālguna-Vollmondes zu Grunde legt, für die Dīkṣā annähernd auf die Aṣṭakā des Māgha, welcher Termin dann, obwohl er eben nur annähernd zutrifft, doch begreiflicherweise als ein von besonderer mystischer Heiligkeit erfüllter Tag die Dīkṣā auf sich gezogen hat. Es waltet dabei aber das Bedenken ob, dass dann die Dīkṣā in die Zeit so zu sagen des untergehenden Jahres geräth nnd der Jahreswechsel die Periode der das Opfer vorbereitenden Weihen zerschneidet. Dies wird vermieden, wenn man entsprechend der zweiten der oben bezeichneten Auffassungen nicht die Somapressungen, sondern schon die Dīkṣā am Jahresanfang, also

1) Dabei stimme ich in einigen Punkten mit Jacobi überein, was jedesmal in Einzelnen zu bemerken überflüssig sein wird.

2) Dass das Jahr dabei ursprünglich als Sonnenlauf vom tiefsten bis zum höchsten und wieder zurück zum tiefsten Punkt verstanden worden ist, würde angenommen werden müssen, wenn die Mahāvratagebräuche mit Recht von Hillebrandt („Sonnwendfeste in Alt-Indien") und mir („Religion des Veda" 444; vgl. auch Kauś. Br. XIX, 3) als Sonnwendgebräuche aufgefasst sind. In den Texten, um die es sich hier handelt, wäre dann — was irgendwann in jedem Fall geschehen sein muss — der Gedanke an das Jahr in diesem Sinne vor der Rücksicht auf das im Alltagsleben geläufige Jahr zurückgetreten.

nach der in den Brāhmaṇas vorherrschenden Auffassung am Phālguna-Vollmond beginnen lässt. Wir sahen aber schon oben, dass bei der variabeln Lage der einzelnen Vollmonde der Fall eintreten kann, dass diejenige Stelle des Jahreslaufs, welche der Phālguna-Vollmond bezeichnen soll, in der That mit grösserer Genauigkeit durch den Caitra-Vollmond bezeichnet wird: daher es, wie erwähnt, freisteht, das erste der drei Tertialopfer an jenem oder an diesem Vollmond zu feiern. Ganz ebenso alternirt auch hier der Caitra-Vollmond mit dem des Phālguna: wobei die Texte bemerken, dass jener in Bezug auf die dann sich ergebende Lage des Viṣuvant Vortheile bietet. Schliesslich hat man den Einfall, bei diesem Termin doch zugleich auch die segensreichen Wirkungen, welche den Aṣṭakātagen anhaften, sich anzueignen: man braucht nur statt am Vollmond selbst vier Tage vor demselben mit der Dīkṣā zu beginnen; dann fällt der Somakauf auf die Aṣṭakā.

Mir scheint, das Alles ist auf das Ungezwungenste verständlich als das Hin- und Hergehen der Meinungen von Theologen, welche Alle mit einem und demselben Kalender arbeitend bald auf die eine bald auf die andere Weise die mystische Kraft der kalendarischen Elemente für ihre Riten auszunutzen, die Schädlichkeiten derselben zu vermeiden beflissen sind. Ganz anders J a c o b i. Gewohnt, sich mit Vorliebe in astronomischen Gedankenkreisen zu bewegen, sieht er das vornehmste Motiv jener Meinungsverschiedenheit in der Präcession und in den Veränderungen, welche diese während eines Zeitraums mehrerer Jahrtausende dem Sternenhimmel mitgetheilt hat. Von vier theologischen Unterrednern, die er herauszuerkennen glaubt, lässt er zwei aus den Anschauungen einer ältesten Periode, 4500—2500 v. Chr. sprechen, die beiden andern dagegen auf dem Boden einer jüngsten Zeit, etwa von 600 v. Chr. an, stehen [1]). Wenn der Phālguna-Vollmond empfohlen wird, soll er als uralter Termin des das Jahr eröffnenden Wintersolstizes gedacht sein: wir haben zu zeigen versucht, was von dieser Deutung des betreffenden Vollmondes zu halten ist [2]). Wenn der Caitra-

1) Seltsam, dass wenn schon so verschiedene chronologische Systeme durch einander gewirrt sein sollen, wohl die Zeit von 4500—2500, aber gar nicht die von 2500—600 dabei vertreten ist.

2) Ich glaube, beiläufig bemerkt, dass wenn man in dem Phālguna-Vollmond den Frühlingsanfang, nicht das Wintersolstiz sieht, sich auch Jacobi's Bedenken (S. 11) betreffend die Aeusserung des Pañc. Br. über das Avabhṛthabad leicht erledigt. Dieser Text wendet gegen den Termin der Ekāṣṭakā ein, dass dann das Schlussbad des ganzen Opfers, offenbar wegen der Kälte des Wassers, unbehaglich sei; dem entgeht, wer statt der Ekāṣṭakā den Ph.-Vollmond wählt. Jacobi bezweifelt, dass dieser Unterschied von einigen zwanzig Tagen hinreichen könne dem Wasser eine angenehme Temperatur mitzutheilen. Aber wer die Dīkṣā am Ph.-Vollmond beginnt, dessen Avabhṛtha findet — wenn wir den obigen (S. 638) Ansatz für den Ph.-Vollmond zu Grunde legen, um das Ende des nächsten Februar statt. Dass, wer dann badet, bessere Chancen hat, als wer es 24 Tage vorher thut, wird doch behauptet werden dürfen.

Vollmond empfohlen wird, soll dies auf einem um mehrere Jahrtausende jüngeren Himmelsaussehen beruhen; das Jahr soll diesmal mit dem Frühlingsäquinox anheben und dies jetzt in den Caitra fallen [1]): ich wüsste nicht, wo sich in den litterarischen Schichten, um welche es sich hier handelt, eine Spur solcher dem Frühlingsäquinox erwiesenen Ehren fände. Hier wie bei einer Reihe weiterer Aufstellungen, welche im Einzelnen zu verfolgen ich nicht unternehme [2]), meint man es vor sich zu sehen, wie der Scharfsinn Jacobi's sich von der Versuchung fortreissen lässt, mit seinem einen Schlüssel allzu viele Schlösser öffnen zu wollen. Das Vorrücken der Nachtgleichen bietet ja, wenn man sich nur den Spielraum der nöthigen Jahrtausende zu gönnen freigebig genug ist, die Möglichkeit, den allerverschiedensten Punkten der Nakṣatrareihe Bedeutsamkeit als Solstitien oder Aequinoctien abzugewinnen; ob die betreffenden Materialien sich nicht auch ohne eine so gewagte Annahme wie die des Durcheinanderwirrens mehrerer durch Jahrtausende getrennter Kalender einfacher und harmloser deuten lassen, wäre nicht überflüssig gewesen zu fragen.

Von dem um den Phālguna-Vollmond sich bewegenden Kreise von Betrachtungen wenden wir uns jetzt zu einem Datum, welches mir bei einer Discussion derjenigen kalendarischen Indicien, die auf ein sehr hohes Alter des Veda führen könnten, viel ernstlichere Beachtung zu verdienen scheint als die bisher besprochenen. Eine bekannte Stelle des Kauṣitaki Brāhmaṇa (XIX, 3) lässt die Sonne *māghasyāmāvāsyāyām* in ihrem Lauf inne halten, um sich nach Norden zu wenden: worauf sie sechs Monate nach Norden geht, wieder innehält und nun sechs Monate nach Süden geht. Auch diese Stelle, welche das thatsächlich unter allen Mondphasen sich

1) Man bemerke, wie ganz verschieden bei Jacobi dasselbe Alterniren von Phālguna- und Caitra-Vollmond als Jahresanfang, welches ebensowohl in den Bestimmungen über das erste der drei Tertialopfer, wie hier in den Regeln für die Dīkṣā des Jahresopfers auftritt, in beiden Fällen erklärt wird (Nachrichten u. s. w. S. 7, 10 f.). Das einemal sollen Caitra und Phālguna die Anfangsmonate des Vasanta (der natürlichen, nicht astronomischen Jahreszeit) in zwei Perioden, Caitra in der älteren (2500—600 v. Chr.), Ph. in der jüngeren (nach 600 v. Chr.) sein; das anderemal soll Ph. als Rest aus einer urältesten Periode, als Wintersolstizmonat von 4500—2500 v. Chr., neben Caitra als dem Vertreter der ganz jungen Zeit, als dem Monat des Frühlingsäquinoxes von 600 v. Chr. an stehen. Erweckt ein solches Hin- und Hergreifen, dem die verschiedensten Möglichkeiten so bequem und reichlich zu Gebote stehen, Vertrauen dazu, dass hier ernstliche und haltbare Resultate zu Tage gefördert werden?

2) Durchaus zutreffend scheint mir übrigens Jacobi's Argumentation darüber, dass die Angabe über den Viṣuvant, welcher bei Anfang der Dīkṣā um den Phālguna-Vollmond, nicht aber bei Anfang derselben um den Caitra-Vollmond in die wolkige Zeit fällt, eher auf die Zeit nach als vor 1000 vor Chr. weist: ein werthvolles Datum — das einzige, welches mir die in Rede stehenden Stellen wirklich zu liefern scheinen und neben dem auf andere Zeitalter zu recurriren wir, wie ich meine, keinen Anlass haben.

hin und her bewegende Solstiz an einen Neumond knüpft, trägt das Gepräge starker Unkenntniss oder einer nicht minder starken, etwa aus sacralen Motiven fliessenden Nichtachtung des wirklichen Naturlaufs [1]). Soweit unter diesen Verhältnissen eine chronologische Verwerthung der Stelle denkbar ist, hängt natürlich Alles davon ab, ob unter dem Neumond des Māgha d. h. des Monats, dessen Vollmond in Maghās steht, der Neumond am Anfang oder am Ende dieses Monats verstanden wird. Nach dem späteren Sprachgebrauch könnte, wie bekannt, allein das Monatsende in Betracht kommen; die *amāvāsyā* beschliesst den Halbmonat, die *pratipad* eröffnet ihn. Es muss hinzugefügt werden, dass eine Reihe von Stellen eben dieselbe Auffassung auch als vedisch erweisen [2]); so wird sich nicht läugnen lassen, dass es das Nächstliegende ist, die in Rede stehende Angabe in diesem Sinne zu verstehen. Doch fehlt es nicht ganz an Momenten, welche auch die andere Auffassung als denkbar erscheinen lassen. Man spricht bekanntlich von einer *pūrvā* und *uttarā paurṇamāsī*, und die Ansichten schwanken darüber, ob der *upavāsa* auf die *pūrvā* oder auf die *uttarā* zu legen ist [3]): ein Arrangement, welches für das Zeitalter einer noch nicht vollkommen fest ausgeprägten Terminologie wohl auf die Möglichkeit hindeutet, dass auch von dem A n f a n g des Halbmonats als dem Voll- resp. Neumondstag gesprochen werden konnte. Eine Bestätigung scheint mir dies durch die Argumentation zu empfangen, welche wir Kauṣ.

1) Wo man mit einem so variabeln Zeitpunkt wie dem des Māgha-Neumonds vorlieb nahm um das Wintersolstiz zu fixiren, wird man auch, wie hier beiläufig bemerkt sein möge, bei der Bestimmung des himmlischen Pols keine besonders hohen Ansprüche an Genauigkeit gestellt haben. Ein Stern, der nur bei sehr gutem Willen als einigermassen unbeweglich gelten konnte, wird als Polarstern acceptirt worden sein. Es ist mir daher unmöglich, den Schlüssen beizustimmen, welche Jacobi (Festgruss 72 f.) aus dem Fehlen eines nach u n s e r n Massstäben denkbaren Polarsterns in den nicht allerältesten Zeiten zieht.

2) So Taittirīya Saṃhitā VII, 1, 4, 3, wo die *amāvāsyā* und der ihr folgende Tag ausdrücklich als zwei verschiedenen *ardhamāsa* zugehörig bezeichnet werden, jene mithin als Schluss der Monatshälfte gerechnet ist. — Śatapatha Brāhmaṇa XI, 1, 1, 7 wird gesagt, dass der Vaiśākha-Neumond unter das Gestirn Rohiṇī fällt, was nur auf den dem Vaiśākha-Vollmond f o l g e n d e n Neumond passt. — In Śāṅkhāyana Śraut. XV, 12, 3 ff. (vgl. Weber, Rājasūya 123 f.) zeigt der Zusammenhang, dass die *māghī amāvāsyā* unmittelbar der hellen Hälfte des Phālguna vorausgeht, also am Schluss des Māgha steht. — Auch die Ausdrucksweise von Āśvalāyana G. II, 3, 1. 2 *caturdaśyām paurṇamāsyāṃ vā* lässt kaum einen Zweifel, dass die *paurṇamāsī* als fünfzehnte, also den Schluss des *pakṣa* bildende Tithi aufgefasst wurde.

3) Kauṣ. Br. III, 1 (vgl. Kātyāyana II, 1, 1; Gobhila I, 5, 3). Den Dissensus über den *upavāsa* hebe ich ausdrücklich hervor, weil es in der in Frage kommenden Stelle des Kauṣ. Br. heisst, dass die Sonne und ihr entsprechend die Opferer am Māgha-Neumond *upavasanti*: das entscheidet also nicht für die *pūrvā amāvāsyā*. — Man vergleiche auch die Berechnung bei Weber, Nax. II, 343, nach welcher für gewisse Schulen der erste Opfertag des Gavāmayana auf den z w e i t e n einer schwarzen Monatshälfte, der vorangehende Fasttag also auf den e r s t e n fällt.

Br. I, 3 lesen. Dort handelt es sich um den Termin des *punarādheya*. Es wird die Ansicht erwähnt, dass man für dasselbe um die Mitte der Regenzeit (*madhyāvarṣe*) das Gestirn *punarvasū* abpassen solle [1]). Dem wird entgegengehalten, dass die Conjunction des Mondes mit diesem Gestirn um die betreffende Jahreszeit nicht in den (für das Opfer günstigen) *pūrvapakṣa* fällt. Daher solle man den auf den Āṣāḍha-Vollmond folgenden Neumond wählen, wodurch man sich die segensreiche Kraft des Neumonds, der Regenzeit und des Gestirns *punarvasū* zugleich aneignet. In diesem Ansatz, der von der vorher empfohlenen Mitte der Regenzeit auf deren ersten Anfang zurückgreift [2]), liegt doch allem Anschein nach, dass dieser Termin den Anstoss des *aparapakṣa* vermeidet: was die Stellung des Neumonds am Anfang des Monats klar implicirt.

Ich möchte keine Entscheidung darüber wagen, ob wir uns auf Grund dieser Erwägungen in der That für berechtigt halten dürfen, die Angabe des Kauṣ. Brāhmaṇa über das Wintersolstiz auf den Neumond vor dem Māgha-Vollmond zu deuten [3]). Wäre diese Deutung richtig, so kämen wir damit auf dasselbe Datum, welches auch dem System des Jyotiṣa zu Grunde liegt: unzweifelhaft nicht als ein für die Zeit dieses gewiss ziemlich jungen Tractats thatsächlich zutreffendes, sondern als ein sei es aus älterer Ueberlieferung empfangenes, sei es durch abrundende Systematisirung, die uns den Schein höheren Alters erwecken muss, entstandenes [4]).

1) Dies Gestirn selbstverständlich wegen seines Namens.

2) Ich weise bei dieser Gelegenheit auf die treffenden Bemerkungen hin, die Jacobi, Nachrichten etc. S. 8 über das Datum dieses auf Punarvasū fallenden Neumonds macht. Er zeigt, dass dasselbe sehr alt nicht sein kann. Offenbar musste auch in einem ziemlich jungen Zeitalter noch ein Stück guten Willens angewandt werden, um dies Datum, das die Rücksichten der Ritualkunst als besonders erstrebenswerth erscheinen liessen, eben noch möglich zu finden.

3) Auf diese Auffassung läuft auch die indische Exegese der betreffenden Stelle hinaus; siehe Weber, Nax. II, 345 f.

4) Man erwäge, um das bekannte Solstizialdatum des Jyotiṣa zu würdigen, neben den schon von Whitney (J. R. As. Soc., N. S. I, 317 ff.) hervorgehobenen Gesichtspunkten noch Folgendes. Im Jyotiṣa, wo Alles auf die Handhabung eines glatten und flachen Schematismus hinauslief, von Rücksicht auf die Wirklichkeit aber nicht die Rede war, musste es sich von selbst verstehen, dass das Yuga mit dem Beginne eines Sonnenlaufs und zugleich eines Mondlaufs anzuheben hatte, und dass dieser Nullpunkt des Systems auf den Anfangspunkt eines Nakṣatragebiets fallen musste. Als ersten Monat wählte man den Māgha, worin schwerlich mehr reelle Bedeutung gefunden werden darf, als allenfalls die, dass der Māgha um die Zeit der Feststellung des Systems an den betreffenden Platz mit grösserer Annäherung passte als der Pauṣa: was in der That einen recht weiten chronologischen Spielraum lässt. Steht nun der Vollmond des ersten Monats ungefähr beim Centrum des Gebietes von Maghās, so folgt rechnungsmässig, dass der das Yuga eröffnende Neumond, sollte er auf den Anfang eines Nakṣatra fallen, sich nur auf den Anfang von Śraviṣṭhās legen liess. Mehr in der betreffenden Angabe zu sehen, hiesse meines Erachtens einem System, welches durch den Ansatz des fünfjährigen Yuga auf 1830 Tage charakterisirt wird, zu viel Ehre erweisen.

Wir würden damit immer noch in sehr frühe Zeit zurückgeführt, und ich wenigstens würde es für wahrscheinlich halten, dass der weite Raum, welchen uns die Ungenauigkeit des Datums nach beiden Seiten hin lässt, durchaus im Sinne der Verschiebung in eine weniger ferne Vergangenheit ausgenützt werden müsste. Ist trotzdem das streitige Datum auf den Neumond am Ende des Māgha zu beziehen, so würden wir in der That in eine wahrhaft unheimliche Ferne zurückgeführt werden[1]). Sollen wir das bei einem jener Brāhmaṇatexte, die im Uebrigen so junge Daten enthalten wie die S. 641, Anm. 2 und S. 643, Anm. 2 besprochenen, wirklich acceptiren? Sollen wir glauben, dass ein Text derselben Gruppe, welche beständig auf den Phālgunī-Vollmond als auf den Frühlingsanfang hinweist, den Neumond am Ende des Māgha mit dem Solstiz identificiren, also zwischen Solstiz und Frühlingsbeginn, in schreiendem Widerspruch mit der Wirklichkeit, nur einen halben Monat rechnen wird? Möge hier ein Jeder nach seiner Ueberzeugung urtheilen: was mich anlangt, kann ich mich schwer entschliessen, auf Grund jenes Solstizialdatums — falls es wirklich in der zuletzt bezeichneten Weise zu verstehen ist — die Brāhmaṇa-Cultur um einige Jahrtausende weiter, als ich sonst Anlass zu finden glaube, zurückzuverlegen; ich würde eher geneigt sein, das betreffende Datnm zu den monströsen Ungenauigkeiten zu zählen, deren Vorkommen leider auf dem hier in Rede stehenden Gebiet nicht bestritten werden kann.

Wir hatten es bisher ausschliesslich mit Daten der Brāhmaṇazeit zu thun. Unter ihnen war es namentlich das Neujahr des Phālguna-Vollmonds, welches Jacobi auf die fernsten Tiefen des von ihm angenommenen ṛgvedischen Alterthums, auf die Zeit um 4500 vor Chr. zurückführt: mit welchem Recht, haben wir zu zeigen versucht. Wir müssen uns jetzt noch mit zwei Stellen des Ṛgveda selbst beschäftigen, aus denen J. das gleiche Resultat ableiten will. Beide gehören den jüngeren oder jüngsten Partien des Ṛgveda an[2]); es sind die Verse VII, 103, 9 und X, 85, 13. Der

1) Jacobi (Festgruss S. 70, A. 1) unterschätzt dieselbe, wenn er hier das Datum der Kṛttikāreihe wiederzufinden glaubt. Wenigstens wenn wir genau rechnen, ohne von dem überall nach vorwärts wie nach rückwärts bleibenden unsichern Spielranm Gebrauch zu machen, ergiebt sich ein wesentlich anderes Resultat. Denken wir nns den ganzen Umkreis in 27 gleiche Theile getheilt und betrachten die Kṛttikās (das Gestirn selbst, wie auch Jacobi zu thun scheint, nicht einen vor demselben liegenden fingirten Theilpunkt) als Nullpunkt, so steht der Mond beim Māghī-Vollmond durchschnittlich in 7, die Sonne also in 20. 50. Einen halben Monat später, um die Wintersonnenwende, steht sie etwas weiter als bei 21. 50; ein Vierteljahr (= 6. 75 Nakṣatratheilen) nach diesem Termin, beim Frühlingsäquinox, also nicht in O (bei den Kṛttikās), sondern circa in 1. 25: was doch einen recht erheblichen chronologischen Unterschied bedeutet.

2) Es ist nicht überflüssig dies hervorzuheben. Die Argumentation Jacobi's würde uns nöthigen, sogar diese jüngsten Theile des Ṛv. in jenes fernste Alterthum, das J. für die vedische Cultur zu erschliessen sucht, hinaufzurücken.

erste soll ein um die Sommersonnenwende beginnendes Jahr, der zweite den Eintritt dieses Jahresanfangs unter dem Gestirn Phalgunī erweisen.

Von den Fröschen, welche den Beginn der Regenzeit stets richtig wahrnehmen, sagt VII, 103, 9 der Dichter: ***devahitiṃ jugupur dvādaśasya ṛtuṃ naro na pra minanty ete.*** Jacobi meint, *dvādaśa* könne hier nicht „das Zwölftheilige" (d. h. das Jahr) bedeuten, da die zwölftheilige Wesenheit nicht ausdrücklich genannt sei. „Es wird dann immer das Ordinale in seiner eigentlichen Bedeutung verstanden werden;" so sei gemeint, dass die Frösche „die heilige Ordnung hüten, nie des zwölften (Monats) rechte Zeit vergessen [1])" — also Jahreswechsel um den Beginn der Regenzeit [2]). Ich möchte wissen, was zu der Auffassung berechtigt, dass *dvādaśa* seiner eigentlichen Bedeutung nach nur Ordinale ist. Das Wort heisst (wie entsprechend *ekādaśa* etc.) „zwölftheilig", „der zwölfte", „mit zwölf verbunden". Von einer Grundbedeutung „der zwölfte" aus liesse sich die Entstehung der andern Bedeutungen nicht verstehen; die Grundbedeutung ist aber offenbar zu formuliren als: „die Wesenheit der Zwölfzahl in sich tragend" — was dann mit vollkommen gleicher Berechtigung auf ein Zwölftheiliges wie auf ein Zwölftes angewandt werden kann. Dass die Nennung des „Zwölftheiligen" ohne Substantiv, wo das zwölftheilige Jahr gemeint ist, der ṛgvedischen Diction unangemessen sei — der ṛgvedischen Diction mit ihrer Neigung, die Dinge nicht geradezu zu nennen, sondern von Seiten irgend einer mystisch bedeutsamen Eigenschaft auf sie hinzudeuten: dies zu lesen mag manchem in die Denk- und Redegewohnheiten des Ṛgveda eingelebten Vedisten doch ein wenig

---

Denn von einer Anpassung der Dichter an überkommene kalendarische Vorstellungen, die für ihre eigene Zeit nicht mehr zutrafen, kann nicht die Rede sein. Es handelt sich, wie wir sehen werden, um den Eintritt der Regenzeit und um das Wiederlautwerden der Frösche. Und, wie Barth bemerkt, „*ni les pluies, ni les grenouilles ne peuvent être soupçonnés d'avoir, par complaisance pour un calendrier suranné, recommencé, les unes à tomber, les autres à sortir de leurs trous quand le soleil était dans les Phalgunis*" (siehe Barth's Besprechung des ersten Jacobi'schen Aufsatzes, Journ. asiatique, Jan. Febr. 1894, S. 14 des Separatabzugs).

1) Beiläufig bemerkt — warum zieht J. den Genitiv *dvādaśasya* nicht zu *devahitim*, sondern zu *ṛtum*? Als Regel hat doch zu gelten, dass der Satzbau nach der Pādatheilung zu beurtheilen ist; wo kein gewichtiges Moment und vollends — wie in unserem Fall — wo auch nicht das allergeringste Moment dem entgegensteht, muss nach dieser Regel interpretirt werden. J. aber bahnt sich so den Weg zu der Paraphrase: „den richtigen Monat, den zwölften, und in ihm den richtigen Zeitpunkt": ein kleiner Vortheil für seine Argumentation, den ihm streitig zu machen nicht ganz überflüssig ist.

2) Genau genommen: Beginn der Regenzeit im zwölften, nicht, wie der Tenor von J.'s ganzer Argumentation erwarten liesse, mit dem ersten Monat: welchen Punkt ins Gleiche zu bringen bei J. ein eigenes Auskunftsmittel nöthig ist, welches das genaue Zutreffen und die Ueberzeugungskraft seiner ganzen Construction nicht vermehrt.

überraschend gewesen sein. Bedenken wir, dass es sonst in der älteren Zeit an allen Spuren von einem Jahresschluss um den Beginn der Regenzeit fehlt, bedenken wir weiter, dass das Jahr ausdrücklich im Aitareya Brāhmaṇa (V, 29) *dvādaśa* und — was für unsern Zweck ungefähr ebenso viel werth ist — *caturviṃśa* genannt wird, so werden wir es, meine ich, für höchst wahrscheinlich halten, dass das fragliche Wort nicht anders zu verstehen ist als wie schon Sāyaṇa es verstanden hat: *dvādaśasya dvādaśamāsātmakasya saṃvatsarasya* — wo dann natürlich die Stelle über einen Jahresanfang nichts aussagt.

Die Argumentation Jacobi's beruht nun darauf, dass in dieses Glied der Kette, dessen Festigkeit wir eben geprüft haben, ein anderes hineingreift. Von der Hochzeit der Sūryā wird gesagt (X, 85, 13), dass man unter dem Gestirn Aghās (d. h. Maghās) die Kühe schlachtete, unter den Arjunī (d. h. Phalgunī) die Brautfahrt hielt. „Es ist nun, denke ich, ohne weiteres klar, dass wenn von der Hochzeit der Sonne, von ihrem Umzug in das neue Haus geredet wird, dieser Zeitpunkt nur in den Beginn eines neuen Sonnenumlaufs gesetzt werden kann. Und da nun ein vedisches Jahr, wie wir eben sahen [1]), um die Sommersonnenwende begann, so muss dieselbe nach obiger Stelle damals in Phalgunī angenommen worden sein." Sollte sich die Phantasie der vedischen Ṛṣis damit abgegeben haben, die Hochzeit der Sonnenjungfrau mit Soma dem Monde an irgend einen bestimmten Punkt des Sonnen- und Mondlaufs zu knüpfen, so mag diese Aufgabe wohl als misslich empfunden worden sein. Dachte man an den Vollmond, so waren Gatte und Gattin ja eben dann so weit von einander entfernt wie überhaupt möglich; dachte man an den Neumond, so war der Gatte verschwunden [2]). Muss denn aber der Tag, auf welchen man diese himmlische Hochzeit, das Prototyp der irdischen Hochzeiten, legte, nach astronomischen Motiven bestimmt gewesen sein? Liegt es nicht mindestens ebenso nah, an astrologische zu denken? Die irdische Hochzeit war wie jeder wichtigere Vorgang des Lebens abhängig von der Rücksicht auf die heilsame oder schädliche Macht der Gestirne. Soll das himmlische Gattenpaar seine Hochzeit nicht unter einem Gestirn gehalten haben, welches auch für menschliche Hochzeiten als besonders heilbringend betrachtet wurde? Ein solches Gestirn aber waren, für die Hochzeit wie für die Anlegung der heiligen Feuer und für das Pflügen des Feldes, die Phalgunī [3]):

1) Vorher hatte es geheissen: „Es liegt nun nahe zu vermuthen, dass diese [die Sommersonnenwende], ich möchte sagen, wissenschaftlich den Anfang des *varṣā*-Jahres markirte." Die „naheliegende Vermuthung" hat sich, wie man sieht, schnell zu einem vollgültigen Factum entwickelt.

2) Oder ist die Vorstellung vom Neumond als einem Zusammenwohnen von Sonne und Mond wirklich alt? Ich habe die hier einschlagenden Materialien augenblicklich nicht zur Hand.

3) Siehe Weber, Naxatra II, 294; 365, Anm. 2; 387 f.

mag nun diese Geltung derselben auf ihrer so oft von uns berührten Beziehung zum Frühlings- und damit dem Jahresanfang oder worauf immer sonst beruhen [1]). Ist es, wo diese Erklärung für den Vers des Sūryāliedes sich so leicht darbietet [2]), nicht mehr als gewagt, ihm eine Datirung „für den Beginn eines neuen Sonnenumlaufs" entnehmen zu wollen [3])?

Man beachte schliesslich noch Folgendes. Wenn im Veda von dem Vollziehen irgend einer rituellen Handlung unter einem Gestirn die Rede ist, so ist nach stehendem Sprachgebrauch der Termin gemeint, an welchem der Mond bei jenem Gestirn steht. Kein Zweifel, dass auch der uns beschäftigende Ṛgvers bedeutet, dass man die Rinder getödtet und den Hochzeitszug gehalten hat, als der Mond bei Maghās resp. Phalgunī stand [4]), wie es ebenso bei der menschlichen Hochzeit die Conjunction der betreffenden Gestirne mit dem Monde ist, welche als günstiger Zeitpunkt empfohlen wird. Jacobi aber versteht die Worte *arjunyoḥ* (= *phalguniṣu*) *pary uhyate* dahin, dass die Phalgunī es waren, bei welchen die Sonne im Beginn eines neuen Umlaufs stand [5]). Wir glauben schon oben (S. 634, Anm. 4) seine Deutung einiger Brāhmaṇastellen, welche nach ihm die Phalgunī in ihrer Con-

1) Die *maghās*, deren Namen man doch wohl um die schlechte Vorbedeutung zu vermeiden aus *aghās* (so der Ṛv.) umgeformt hatte, werden zu den grausamen (*krūra*) Gestirnen gerechnet; sie stehen mit den Weinenden (*rudantaḥ*) und dem Herabfall (*apabhraṃśa*) in Verbindung; ihre beherrschende Gottheit sind die Manen (s. die Materialien bei Weber, Nax. II, 385. 387). Darum, sowie wegen ihrer Stellung vor den Phalgunī, werden sie das Gestirn sein, unter dem man vor der Hochzeit die Kühe tödtet.

2) Barth in seinem oben citirten Artikel (S. 7 des Separatabdrucks) stellt dieselbe gleichfalls als möglichen Einwand der *gens de peu de foi* gegen Jacobi hin; nur ist seine Formulirung die, dass man hier an den Himmel eine irdische Gewohnheit verlegt haben könnte *de célébrer ... les mariages de préférence à l'époque de l'année où le soleil était en Maghā et en Phalgunī*. Er schwächt das Gewicht dieses Einwandes durch die Bemerkung ab: *la coutume en question ne serait en tout cas pas sanctionnée par le rituel postérieur*. Hätte B., wie dies angezeigt war, von der Stellung nicht der Sonne, sondern des Mondes in M. und Ph. gesprochen (s. sogleich im Text), so wäre die letzte Bemerkung ausgeschlossen gewesen.

3) Die zahlreichen Stellen der Gṛhyas, die sich mit den für die Hochzeit geeigneten Zeitpunkten beschäftigen, knüpfen zwar mehrfach an den hier besprochenen Vers des Ṛv. an, ich finde aber kein Zeugniss dafür, dass man die Sommersonnenwende als günstig betrachtet hätte.

4) Man vergleiche beispielsweise auch die genau zu unserem Vedavers stimmende Stelle des Rāmāyaṇa, welche Weber, Nax. II, 365, A. 2 bespricht; dieselbe zeigt sehr klar, dass es sich um die Position des Mondes handelt.

5) Es wäre ein Nothbehelf, aber doch eben nur ein solcher, sich darauf zu stützen, dass beim Neumond unter Phalgunī ausser dem Mond auch die Sonne sich bei jenem Gestirn befindet. Dies hiesse zu den Textworten, welche einfach sagen, dass bei jener Götterhochzeit der Mond in Ph. stand, hinzuinterpretiren, dass dabei an einen Neumondstag gedacht, und weiter, dass dieser Neumond auf das Sommersolstiz gefallen sei: eine Erklärung, die der Mahnung Goethes im Auslegen munter zu sein allerdings vollauf gerecht werden würde.

junction mit der Sonne für das Anfangsgestirn des Jahres erklären, widerlegt zu haben; wir haben darauf aufmerksam gemacht, dass man in der älteren Zeit die Stellung der Sonne durch die Nakṣatras zu bestimmen überhaupt nicht verstanden zu haben scheint. So scheint mir Jacobi's Interpretation des Verses von der Sūryāhochzeit in der That keine sehr grosse Ueberzeugungskraft zu besitzen.

Jene Interpretation aber ist es, die einer Theorie, welche das Alter der vedischen Cultur gegenüber der bisher herrschenden Ansicht um mehrere Jahrtausende zurückschieben würde, als Hauptstütze zu dienen bestimmt ist.

Bemerkungen zu der sabäischen Vertragsinschrift Glaser 830 (1076).

Von

Fr. Praetorius.

Vgl. Glaser, Skizze der Geschichte Arabiens 1. Heft S. 87 f.; Mordtmann, Himjarische Inschriften und Alterthümer S. 12 ff.; Winckler, Altorientalische Forschungen II, S. 186 ff.; D. H. Müller, Epigraphische Denkmäler aus Abessinien S. 73 ff.; Glaser, Bemerkungen zur Geschichte Altabessiniens und zu einer sabäischen Vertragsinschrift S. 20 ff.

Zu der in neuester Zeit mehrfach behandelten, gleichwohl an manchen Stellen noch recht dunklen Vertragsinschrift möchte ich hier einige Bemerkungen machen, die zum grösseren Theil freilich auch nur Vermuthungen, ein endgültiges Verständniss des Textes doch hier und da zu erreichen hoffen.

Die von Glaser und Mordtmann gegebene Deutung von מהוכב als Kapelle, Ort wohin man in Procession zieht oder ähnl. scheint recht wahrscheinlich. Es würden auch äthiop. ከብ ከብ Hochzeit (vgl. አውሰበ—ሰብሳብ) und amhar. ከበከበ ein Fest feiern (Abbadie dict. 620) zu vergleichen sein; s. auch Guidi, giorn. soc. asiat. ital. III, 165.

אצרסן Zl. 3 vielleicht von W. غرس; dann besser Pfähle als Pfeiler.

מכנתן Zl. 5 u. 7 scheint hier specialisirten Sinn zu haben = מכנת שימן Hal. 485, 2, wofür zwei Zeilen später ebenfalls bloss מכנתן (vgl. Bd. 37, 347 f.). So im Chamir mikän schlechthin Kirche (Reinisch, Chamirsprache II, 78), ausgehend von specialisirten Ausdrücken wie መካነ፡ ማርያም, መካነ፡ ሥላሴ u. a. m.

כררם, das Zl. 6 u. 8 beidemal nach כל + Dependenz steht, halte ich für einen den Begriff der Gesammtheit verstärkenden Zusatz (wie im Arabischen أَجْمَع nach كُلّ + Dependenz). Freytag

bringt كُرَةٌ *summa, totum, universum.* Falls die kürzere Recension in der der Zl. 8 entsprechenden etwas verstümmelten Stelle kein vorangehendes כבל haben sollte, so würde das keineswegs gegen meine Auffassung geltend gemacht werden können. Bei dieser Auffassung wird, wenigstens mit grosser Wahrscheinlichkeit, anzunehmen sein, dass dem ותמדם auf Zl. 8 schon früher ein תמדם vorangegangen ist, — so in der That bei Glaser an der zweiten der oben angeführten Stellen.

Ueber die Bedeutung von כבר Zl. 7 kann man mancherlei muthmassen (z. B. auch ባንፌር *bord, rivage* Abbadie dict. 629), schwerlich aber das was Hommel Bd. 44, 545 meint.

נבל Zl. 8 u. 15 hat Winckler „vom schicken der gesandten" verstanden, und Müller wie Glaser haben ihm beigepflichtet. Eine Begründung dieser Uebersetzung deutet nur Müller kurz an: „nobili senden", „nobili, arab. نبل". Winckler's Uebersetzung ist unzweifelhaft richtig: Ich begründe sie durch den Hinweis auf äthiop. ተንባል, ተንበል, ተንቡል Gesandter. Die ursprünglich allein berechtigte Form dürfte ተንባል sein „Gesandtschaft", zu einem im Aethiop. nicht mehr belegbaren, hier im Sabäischen vorliegenden ነበለ gehörig. Von den beiden anderen Formen kommt ተንቡል, soweit aus Dillmanns Lexicon zu ersehen, nur ganz vereinzelt vor; ተንበል aber gehört wohl schon ganz zu dem von ተንባል denominirten ተንበለ[1].

In dem auf Zl. 8 unmittelbar angeschlossenen Verbum בלת sehe ich das gleichwurzlige äthiopische በኀተ Geschenke bringen (vgl. Haupt, Prolegomena S. LI u. BASSpr. I, 162), so dass zu übersetzen ist „weil Gesandte zu ihm schickte und Geschenke brachte GDRT, der König von Ḥabašat". Da בלת ein Pi'el ist, lautet der Infinitiv בלתן. Dieser scheint als solcher vorzuliegen Glaser 862, 4 (= Mordtmann, Himjarische Inschriften und Alterthümer S. 24); hier steht er das Perfektum fortführend: Meine Bd. 42, 56 ff. dargelegte, von H. Derenbourg im Journ. asiat. VIII, 20, 158 angenommene, von Müller, Hommel, Mordtmann dagegen abgelehnte oder bezweifelte Ansicht über die consekutiven Infinitive

1) Dieses sabäisch-äthiopische נבל dürfte zu hebr.-aramäischem הוֹבִיל, הֵיבֵל, ܐܘܒܠ, ܝܒܠ, assyr. ובל gehören (vgl. BASSpr. I, 36 f.; Mordtmann und Müller, Sabäische Denkmäler S. 34 a. E., dazu Bd. 24, 180). Im Arabischen liegt die Grundwurzel in بلغ vor.

des Sabäischen glaube ich nicht zurückziehen zu müssen. — Zl. 18 scheint בלת transitiv gebraucht: jem. mit Geschenken schicken.

Was immer auch die genaue Bedeutung von מצר אחבשן Zl. 10 sein mag, so denke ich, dass dieser Ausdruck mit זררן Zl. 12 einigermassen parallel sein wird.

כוחד Zl. 10 ist unmöglich كواحِدٍ „wie ein Mann"; וחד wird als Infinitiv, zur Noth als Perfektum aufzufassen sein.

Ich denke, auch das Sabäische wird „unregelmässige Verba" gekannt haben, und zu diesen wird das Reflexiv יתשאן Zl. 11 er erhebt sich und das Causativ השתאו Zl. 17 u. 20 sie haben erregt gehören. Denn beide Formen werden schwerlich ganz von einander zu trennen sein. Eine oder mehrere Unregelmässigkeiten sind jedenfalls anzunehmen, mag man nun an einen (sekundären) Grundstamm תשא (= ወሥአ, ነሥአ), oder an ein aus ተንሥአ zu erklärendes ተሥአ denken.

בצחם ואמנם Zl. 11 fasse ich als Gegensatz zu dem vorhergehenden צרהמו ושלמהמו, d. h. also, dass sie nicht nur Krieg und Friedensschluss gegen Jedermann gemeinsam machen wollten, sondern „dass sie auch in Heil und Sicherheit (Ruhe und Frieden) Brüder sein wollten". Mordtmann hat ohne Grund am Schluss seiner Bemerkungen zur 11. Zeile auf diese Auffassung verzichtet. — Zu צחח vgl. noch BASSpr. I. S. 41.

In Anbetracht der etwas gewaltsam scheinenden Etymologie von מקת Zl. 15, die Mordtmann gegeben, wage ich an مِقَة zu denken „Liebe" von وَمِقَ, als Titel „ein Geliebter, Freund des Fürsten". So auch bei H. Derenbourg, les monuments sabéens et himyarites de la bibliothèque nationale S. 11 דבן מקהת הות איכן der zu den Freunden dieses Mannes (gehört). Die Pluralbildung nach äthiopischer Weise, mit Beibehaltung des singularischen *t* femin., wird bei dem kurzen Worte keinen Anstoss erregen.

Grosse Schwierigkeiten macht der Schluss der Inschrift von תשכרו Zl. 16 an. Diese Schwierigkeiten schwinden beinah völlig, wenn wir annehmen dürfen, dass תשכרו = تشاركوا ist. Ich wage diese Erklärung, obwohl mir bekannt, dass sich einmal ein freilich wenig klares שרך findet, WZKM II, 283, Z. 5. Ich übersetze nunmehr: „Und zum Danke dafür, dass gemeinsame Sache machten 'Amm'anis ben S. und der Stamm Ḫaulān im Kriege den sie erregten und in dem sie fochten wider ihre Herren, die Könige von Saba, und dass sie mit Geschenken sandten den Šabbat ben 'Aliyān

nach Ḏu Raidān, um sie zum Beistand zu veranlassen (oder „um sich beistehen zu lassen“) für den Krieg gegen ihre Herren, die Könige von Saba. Und es zogen aus die von den Stämmen um mitzuhelfen mit ihnen in diesem Kriege den sie erregt hatten; und sie überwältigten die vom Felde und hieben ihre Ḥablat-Pflanzungen um“. Hierin liegt nun freilich für einen König von Saba nichts weniger als ein Grund zum Danken vor, wohl aber darin dass, wie weiter erzählt wird, der Feind schliesslich sich doch dem Sabäerkönig unterworfen. Der Verfasser des Textes berichtet eben in chronologischer Reihenfolge.

Ich halte Mordtmann's Bemerkung über die Einheitlichkeit des Namens ד̄רידן durch Müller a. a. O. S. 19 nicht für widerlegt. In seiner Uebersetzung von Zl. 18 lässt Müller das inschriftliche ד̄ von ד̄רידן ohne Begründung fort. Dass der Name gelegentlich in רידן verkürzt werden konnte, ist damit keineswegs ausgeschlossen.

Mordtmann's Erklärung des ד̄בן Zl. 19 u. 20 als ذو مِنْ wird namentlich auf Grund der oben erwähnten Inschrift bei Derenbourg, biblioth. nation. S. 11 kaum noch bezweifelt werden können. Der Gegensatz zwischen ד̄בן אשׂעבן und ד̄בן חקלן entspricht vielleicht dem Gegensatz zwischen חקלם und הגרם auf Zl. 3 der grossen Hadaqān-Inschrift. Die Beleuchtung übrigens, in der ד̄בן חקלן in Winckler's Anmerkung zu Zl. 19 erscheint, wird vielleicht etwas gemildert durch den Hinweis darauf, dass ንዋየ፡ሐቅል „Waffen“ bedeutet.

נבד̄ Zl. 20 setze ich = جذم, ገዘመ. Uebergang von *m* in *b* im Sabäischen auch sonst bekannt. Zur Umstellung in gleichlautender Wurzel vgl. WZKM VIII, S. 253, Zl. 7f. Sachliche Parallelen in den assyrischen Inschriften häufig.

Mit den Worten ובעד̄הו פתערבו u. ff. Zl. 21 wird kurz der Umschwung des Kriegsglücks und die Unterwerfung unter den Sabäerkönig erzählt. Mordtmann's Erklärung von תערבו als „Pfand leisten, Geiseln schicken“ beanstande ich zunächst desshalb, weil in dieser Bedeutung ein Reflexiv nicht sehr wahrscheinlich wäre, sodann desshalb, weil man hier nach der ganzen Sachlage nicht einen so schwächlichen, verlegenen, umschreibenden Ausdruck erwartet, sondern einen kräftigeren, mehrsagenden, dem in der kürzeren Recension folgenden ותשׂ̄צ̄רען ähnlicheren. Wenn sab. ערב und min. סערב ungefähr soviel wie d a r b r i n g e n ist (Sab. Denkm. S. 78; WZKM II, 8, VIII, 4), also auch dem assyr. šūrubu ungefähr entspricht, so kann sab. תערב wohl soviel wie assyr. itrubu e i n t r e t e n, h i n e i n g e h e n sein. Ich möchte תערב prägnant fassen im Sinne von دخل (في طاعته).

Das Grab des Cyrus und die Inschriften von Murghāb.

Von

F. H. Weissbach.

Wer von den Ruinen des alten Persepolis aus am Polvār-Flusse aufwärts geht, gelangt nach mehrstündiger Wanderung an eine Stelle, wo sich das vorher enge Flussthal zu einer breiten Ebene erweitert, die von ansehnlichen Bergen umrahmt ist und nach einem kleinen Dorfe an der Nordostseite gewöhnlich als Ebene von Murghāb bezeichnet wird. An mehreren Stellen dieser Ebene befinden sich Ruinen, die seit Jahrhunderten das Interesse der Reisenden in Anspruch genommen haben. Betrachten wir zunächst das Gebäude links (*a*), das am besten erhalten ist. Auf einem massiven Unterbau, der aus sieben fast quadratischen stufenförmig über einander ruhenden Plattformen besteht, ruht ein steinernes Häuschen mit doppelt geneigtem Dach. Eine kleine Thür führt an der einen Schmalseite in das Innere. Die hauptsächlichsten Masse sind die folgenden [1]):

Unterste Stufe: Länge 47′ 2″; Breite 43′ 9″;
Oberste Stufe: „ 26′; „ 20′;
Länge des Hauses: 21′; Breite 17′: Höhe 18′ 2″;
Länge des inneren Gemaches: 10′ 5″; „ 7′ 6″; „ 6′ 10″;
Breite des Eingangs: 2′ 3″; Höhe 4′ 3″;
Höhe des ganzen Baues vom Erdboden bis zum Dachfirst: 36′.

Das Innere ist jetzt völlig leer und von Rauch geschwärzt. In dem Fussboden sind tiefe Löcher, welche darauf hindeuten, dass etwas in demselben Befestigtes gewaltsam herausgerissen, oder dass von einem Neugierigen mit der Hacke nach der nächsttieferen Schicht gegraben worden ist. Von einer alten Inschrift findet sich weder innen noch aussen an dem Gebäude eine Spur. Doch sind möglicherweise zwei Leisten über dem Eingang bestimmt gewesen, eine Tafel mit einer solchen aufzunehmen. Zu der untersten Stufe, welche noch übermannshoch ist, führte an der Vorderseite eine

1) G. Curzon, Persia 2, 77 (London 1892). Die weiteren Angaben in Metern S. 654 sind M. Dieulafoy, L'art antique de la Perse Vol. 1 (Paris 1884) entnommen.

kleine Treppe, von der noch Trümmer vorhanden sind. Am Boden zieht sich um die ganze unterste Stufe ein kleiner Vorsprung, der beweist, dass hier die Basis des Baues ist. Das Ganze besteht aus grossen Kalksteinquadern. Dass es ein altes Grab ist, sieht man auf den ersten Blick; von den Umwohnern wird es als „Grab der Mutter Salomos" (قبر مادر سليمان) verehrt. Auf drei Seiten war es von Säulen, 22 an der Zahl, umgeben; von den meisten derselben sind noch Reste vorhanden. Ausserdem lassen sich noch Spuren zweier paralleler Mauern nachweisen, die die Säulen an den entsprechenden Seiten umgeben. Zwei einander gegenüberliegende Seiten der Säulenreihen sind 30, die dritte 32 Meter lang. Bei der inneren Mauer sind die entsprechenden Masse 35 und 42 Meter. Die äussere Mauer, deren ehemalige Existenz übrigens zweifelhaft ist, da nur Reste eines Thores nachgewiesen sind, würde einen noch beträchtlicheren Umfang gehabt haben. Wir verlassen nun dieses Gebäude und wenden uns zunächst nach Ostnordosten.

In einer Entfernung von ungefähr 1 engl. Meile ist eine Plattform (*b*), auf der einst ein Palast stand. Der Grundriss bildet ein Rechteck von 150′ Länge und 81′ Breite. Zwei Reihen von je sechs Säulen sind noch nachzuweisen. An der nordöstlichen Längsseite, ungefähr 6′ von dieser und etwa 8 Ellen von der nächsten Säule entfernt steht ein viereckiger Pfeiler, der jetzt noch 11′ 7″ hoch ist, und das berühmte Relief aufweist; da dieser oft genug beschrieben und abgebildet ist (man vergleiche die Nachweisungen bei Weissbach und Bang, „Die altpers. Keilinschr." S. 9), so kann ich mich hier um so kürzer fassen. Die Person, in Ueberlebensgrösse, trägt ein langes, bis an die Knöchel reichendes Gewand. Haupthaar und Bart sind kurz geschnitten. Zwei Paar grosse Flügel gehen von den Schultern aus. Auf dem Haupte hat die Figur eine ägyptische Krone mit der Uräusschlange, in der allein sichtbaren rechten Hand — die Gestalt ist nach rechts gewendet und der linke Arm ist vom Körper verdeckt — eine kleine Statue mit doppelter Krone, die gleichfalls vom Uräus überragt ist. Das Relief ist durch die Witterungseinflüsse und muthwillige Beschädigung jetzt sehr undeutlich geworden. Der oberste Theil des Pfeilers, der die bekannte dreisprachige Keilinschrift zeigte, ist seit mehreren Jahren fortgeschleppt.

c) Etwa 150 Ellen in nordwestlicher Richtung (so Curzon a. a. O. 2, 74; Porter (Travels 1, 491) giebt 1 halbe engl. Meile an) weiter gelangt man zu einer Ruinenstätte, die von den Eingeborenen ديوان خانه genannt wird. Dieser Name ist entweder mit Porter als „Teufelshof" (Dēvān-ḫāneh) oder mit Ouseley (Travels 2, 426) als „Audienzhalle" (Dīvān-ḫāneh) zu erklären. Von dem Gebäude, das einst diesen Platz zierte, stehen noch eine runde Säule von 36′ Höhe und 3′ 4″ Durchmesser und drei Eckpfeiler, ausserdem noch einige minder ansehnliche Trümmer. Die Pfeiler

sind an je einer Seite ausgehöhlt, um die hier ansetzenden Mauern aufzunehmen. Auch die oberste Seite ist zur Aufnahme der Dachconstruction in eigenthümlicher Weise bearbeitet. Bei jedem Pfeiler weist eine der an die ausgehöhlte anstossenden Seiten dieselbe dreisprachige Inschrift auf.

d) Ein ähnlicher Pfeiler, 18′ hoch und gleichfalls mit der Inschrift, steht etwa 300 Ellen (Porter: etwa $^1/_4$ Meile) weiter nordnordwestlich.

e) In etwa gleicher Entfernung weiter nördlich befinden sich die Ruinen eines Gebäudes, das von den Einwohnern زندان سليمان; „Gefängnis Salomos" genannt wird. Die einzige Mauer, die noch fast vollständig erhalten ist, hat eine Höhe von 42′ 3″. Etwa in halber Höhe ist eine kleine Thür, zu der man auf einer, jetzt gleichfalls stark zerstörten Treppe gelangt. Das Gebäude trug ein leicht geneigtes Dach. Der Grundriss ist ein Quadrat von 23′ 3″ Länge und Breite. Der ganze Bau ist verwandt mit dem sogenannten Feuertempel oder Magierhaus bei Naḳš-i-Rustem. Aus der Analogie dieses, im Ganzen wohlerhaltenen Bauwerkes kann man schliessen, dass der untere Theil des Gefängnisses Salomos massiv war (vgl. Porter a. a. O. 1, 562; Curzon a. a. O. 2, 145).

f) Das letzte der bemerkenswerthesten Denkmäler in der Ebene von Murghāb ist „der Thron Salomos", تخت سليمان. 300 Ellen nordöstlich von dem letztgenannten Bauwerk ist eine rechteckige Plattform, von denen drei Seiten ungefähr 300′ lang sind, während sich die vierte an einen Hügel anlehnt. Die Hauptfront liegt nach Südwesten zu; ihre Höhe ist 38$^1/_2$′. Die beiden Seitenfronten springen auf eine Länge von 168′ um 54′ zurück. Die Umfassungsmauern bestehen aus grossen Quadern, die wie bei allen vorher aufgezählten Bauten ohne Mörtel zusammengefügt sind. Nur durch metallene Klammern waren sie verankert. Inschriften finden sich hier nicht, wohl aber mancherlei Steinhauerzeichen, deren tiefere Bedeutung, falls eine solche überhaupt bestanden hat, uns natürlich entgeht. Auf der Plattform selbst hat anscheinend nie ein Gebäude gestanden.

Welche Bedeutung hatten nun diese Ruinen? Die mannigfaltigsten Erklärungsversuche sind schon unternommen worden, von denen wir diejenigen, welche noch für die Jetztzeit Bedeutung haben, einer genaueren Prüfung unterziehen wollen. Allgemein gilt als feststehend, dass wir in dem Ruinenfelde von Murghāb eine achämenidische Stadt zu suchen haben. Die Zusammenfügung der Quadern ohne Mörtel, nur mit Metallklammern, ist für die Achämenidenzeit charakteristisch, wie die Ruinen von Persepolis beweisen. Die landläufige Ansicht geht nun dahin, dass an unserer Stelle die alte Königsstadt Pasargadā, die von Cyrus zum Andenken an seinen Sieg über die Meder gegründet worden sein soll, gestanden habe. In Pasargadā soll sich auch das Grab des Cyrus befunden

haben, von dem wir namentlich durch Strabo und Arrian genaue Beschreibungen besitzen. Der erste, welcher in dem Gebäude *a* unserer Darstellung das von den Griechen beschriebene Grab des Cyrus wiederzufinden glaubte, war J. P. Morier[1]). Grotefend[2]) erkannte ausserdem in der Inschrift, von der er durch private Vermittelung Copien erhalten hatte, den Namen des Cyrus. Ihnen schlossen sich dann eine ganze Reihe von Reisenden und Gelehrten an. Ich nenne: R. K. Porter[3]), K. Ritter[4]), der allerdings geographische Bedenken hatte, H. Rawlinson[5]), Ch. Texier[6]), G. Rawlinson[7]), Justi[8]), Nöldeke, und besonders Stolze[9]), Ed. Meyer[10]) und Curzon[11]), die namentlich auch die geographische Seite der Frage eingehend behandelt haben. Höck[12]) hielt das Grab von Murghāb nicht für das des Cyrus. Persepolis und Pasargadā hätten nach ihm so nahe bei einander gelegen, dass sie eher als zwei Theile e i n e r Stadt aufgefasst werden müssten. Hammer[13]) suchte Pasargadā aus geographischen Gründen in dem heutigen Dārābǵerd. Lassen verneinte anfangs[14]), dass die Inschriften von Murghāb den Namen Cyrus enthielten, hielt aber aus geographischen Gründen für Pasargadā am wahrscheinlichsten Fasā oder noch besser Dārābǵerd. Diese Meinung nahm auch Forbiger[15]) an. Später[16]), als Lassen seinen Irrthum bez. der Inschrift zugeben musste, liess er die Frage betr. Pasargadā unentschieden. Aus archäologischen und inneren Gründen bezog er die Inschrift auf Cyrus den Jüngeren. Auch Spiegel lässt die Frage, betr. die geographische Lage des Ortes offen, weist aber die Inschrift dem älteren Cyrus zu[17]). Oppert hat sich an verschiedenen Stellen über unseren Gegenstand ausgesprochen[18]). Er identificirt Murghāb mit dem von Ptolemäus

1) Journey through Persia &c., 145. London 1812.

2) In Hoeren's Ideen. 2. Aufl. 5. Beilage. 1. Th. S. 642ff. Göttingen 1815.

3) a. a. O. 1, 497 ff.

4) Erdkunde, 2. Ausg. 8. Th. 3. Buch. S. 951. Berlin 1838.

5) In Journ. of the R. Asiat. Soc. 10, 270. London 1846.

6) Description de l'Arménie etc. 2, S. 152 ff. Paris 1852.

7) History of Herodotus transl. 1, 350. London 1858.

8) Beiträge zur alten Geogr. Persiens 2, 8 ff. Marburg 1870.

9) In Verhandl. der Gesellsch. für Erdk. 10, 269 ff. Berlin 1883; vgl. auch desselben Persepolis 2, Tafeln 127—137 und Bemerkungen dazu.

10) Gesch. des Alterthums 1, § 505, Anm. Stuttg. 1884.

11) a. a. O. 2, 70 ff.

12) Veteris Med. et Pers. monumenta 59 ff. Gotting. 1818.

13) In Jahrbb. der Lit. 8, 343. Wien 1819.

14) In Ersch und Gruber's Encyklopädie III. Sect. 12, 468 ff. Leipzig 1839.

15) Handbuch der alten Geogr. 2, 578 f. Leipzig 1844.

16) In Zeitschrift f. d. Kunde des Morgenlandes 6, 154 ff. Bonn 1845.

17) Altpers. Keilinschriften S. 71. Leipzig 1862 und 2. Aufl. S. 75 f. Leipzig 1881; vgl. jedoch desselben Eranische Alterthumskunde 1, 95; 2, 617 ff. Leipzig 1871; 1873.

18) In Journ. asiat. 4. sér. 18, 562. 1851. — Grande Encyclop. 13, 720. Paris o. J. — Journ. asiat. 6. sér. 19, 548 ff. 1872.

genannten *Μαρράσιον*, das „Grab der Mutter Salomos", hält er für das Grab der Kassandane, der Gemahlin des Cyrus und Mutter des Kambyses. Pasargadā sucht er in dem „Schlosse des Darius" (قلعۀ دارا), $7^1/_2$ Kilometer von Dārāb entfernt. Auch Sayce[1]) erklärte sich gegen die Identificirung von Pasargadā mit Murghāb. Kiepert[2]) ging wieder auf Fasā zurück, das übrigens schon vor Hammer und Lassen, z. B. von Mannert[3]), mit Pasargadā identificirt worden war. Dieulafoy[4]) endlich nimmt zwei Pasargadā an: das eine, Pišiyāuvādā der Behistan-Inschrift, der Stammsitz der Pasargaden, mit dem Grabe des Cyrus; das andere, an der Stelle des Sieges über die Meder von Cyrus gegründet, auch Marrasium und heutzutage Murghāb genannt. Das „Grab der Mutter Salomos" sei dasjenige der Mutter des Cyrus, Mandane, und das „Gefängnis Salomos" das Grab seines Vaters Kambyses.

Wie man sieht, herrscht also eine ziemliche Mannigfaltigkeit in den Ansichten über die Lage des alten Pasargadā und des Cyrusgrabes, bez. über die Bedeutung des „Grabes der Mutter Salomos". Vieles ist zwar seit der erstmaligen Behandlung des Problemes zur Klärung beigetragen, manche falsche Meinung berichtigt worden; indessen gehen, wie wir gesehen haben, noch jetzt gerade in den Hauptsachen die Ansichten auseinander. Wie dies möglich ist, soll sogleich erörtert werden. Die ganze Frage können wir in fünf Unterfragen auflösen, die unter einander in gewissem Zusammenhang stehen, aber doch unabhängig von einander behandelt werden können:

1) Wo lag Pasargadā?
2) Welchem antiken Ort entsprechen die Ruinen von Murghāb?
3) Wie sah das Cyrusgrab aus?
4) Was war die Bedeutung des „Grabes der Mutter Salomos"?
5) Auf wen beziehen sich die Inschriften von Murghāb?

Was zunächst die erste dieser Fragen anlangt, so besitzen wir bei griechischen und römischen Schriftstellern eine Reihe geographischer Angaben, die aber so verworren und einander widersprechend sind, dass es bis jetzt noch nicht gelungen ist, sie in allseitig befriedigender Weise zu vereinigen. Die bisherigen Versuche mussten nach dem verschiedenen Credit, den die alten Schriftsteller bei ihren jetzigen Erklärern geniessen, verschieden ausfallen. Andererseits ist auch unsere Kenntnis der modernen Gestalt Persiens noch nicht auf der letzten Höhe der Möglichkeit angelangt, und endlich steht die erste, wie auch die zweite Frage mit den folgenden nur in losem Zusammenhang: Es könnte an sich wohl möglich sein, dass Pasargadā wirklich in der Ebene von Murghāb zu suchen sei,

1) In Encyclopaedia Britannica. 9. Ed. 6, 753. Edinburgh 1877.
2) Lehrbuch der alten Geogr. S. 65. Berlin 1878.
3) Geogr. der Griechen und Römer 5, 2, 529. Nürnberg 1797.
4) a. a. O. 1, 26 ff.; 48 f.

ohne dass desshalb nothwendiger Weise das Grab des Cyrus dort noch vorhanden sein müsste. Es darf als bekannt angenommen werden, in welcher Weise in Persien noch jetzt alte Gebäude vom Erdboden verschwinden, indem sie von den jetzigen Einwohnern einfach als Steinbrüche für ihre Neubauten benutzt werden. Da nun ausserdem eine erschöpfende Behandlung des geographischen Theiles der Frage von anderer Seite in nahe Aussicht gestellt ist, glaube ich um so eher auf weitere Besprechung der ersten beiden Punkte verzichten zu dürfen. Anders verhält es sich mit der archäologischen und epigraphischen Seite der Untersuchung. Wir besitzen von den Alten genaue Beschreibungen des Grabes des Cyrus, wir besitzen eingehende Schilderungen und Abbildungen, sogar Photographieen der Alterthümer und Inschriften von Murghāb; der Stand unserer Kenntnis der Achämenideninschriften ist, soweit hier nöthig, vollkommen ausreichend. Wie kommt es nun, fragt man sich, dass der eine ohne jedes Bedenken das „Grab der Mutter Salomos" für das von den Alten beschriebene Cyrusgrab hält, während der andere auch nur die Möglichkeit dieser Annahme abweist? Die Erklärung dieses eigenthümlichen Umstandes liegt darin, dass die einander zum Theil widersprechenden griechischen Beschreibungen des Cyrusgrabes sich für das „Grab der Mutter Salomos" scheinbar vereinigen lassen. Dass dies jedoch nur scheinbar ist, werden wir sogleich sehen. Als Quellen für die Beschreibung des Cyrusgrabes kommen in erster Linie in Betracht Strabo und Arrian, daneben Plutarch und Curtius. Alle diese gehen auf den Bericht Aristobuls zurück, eines Officiers Alexanders des Grossen, der auf den Befehl seines Herrn das Grab zwei Mal besuchte und, da er es beim zweiten Male ausgeplündert fand, wieder ausschmückte. Strabo giebt ausserdem noch die abweichenden Berichte des Onesikritus, eines Flottenführers Alexanders und des Aristus von Salamis. Hören wir zunächst, was Strabo aus Aristobuls Mittheilungen weiss (Geogr. pp. 729 f.): In Pasargadä sah Alexander „das Grab des Cyrus in einem Garten, einen nicht grossen Thurm (πύργος), im Dickicht der Bäume verborgen, unten massiv, oben eine bedeckte Kammer mit sehr engem Eingang enthaltend. Man sagt, Aristobul sei auf Befehl des Königs hineingegangen und habe das Grab ausgeschmückt. Er habe eine goldene Bahre, einen Tisch mit Bechern, einen goldenen Sarg, viele Kleidungsstücke und mit Edelsteinen verzierte Schmuckgegenstände gesehen. Bei seiner ersten Anwesenheit habe er dies noch gesehen, später aber sei es geplündert worden, und zwar sei alles weggeschleppt gewesen, bis auf die Bahre und den Sarg, welche man zerbrochen habe, nachdem man die Leiche aus ihrer Lage gebracht hatte. Hiernach sei es klar gewesen, dass es das Werk von Räubern war, nicht des Statthalters, indem jene zurückgelassen hatten, was nicht leicht fortzubringen war. Dies habe sich ereignet, obwohl eine Wache von Magern herumlag, die jeden Tag ein Schaf zur Speise empfingen,

allmonatlich aber ein Ross.“ „So nun erzählte Aristobul und erwähnt folgende Grabschrift:

Ὦ ἄνθρωπε, ἐγὼ Κῦρός εἰμι, ὁ τὴν ἀρχὴν τοῖς Πέρσαις κτησάμενος καὶ τῆς Ἀσίας βασιλεύς· μὴ οὖν φθονήσῃς μοι τοῦ μνήματος.“

Theilweise ergänzt wird dieser Bericht durch die etwas ausführlicheren Angaben Arrians (Anab. 6, 29, 4 ff.): „Es schmerzte ihn (Alexander) der Frevel, den man an dem Grabe Cyrus', des Sohnes des Kambyses, verübt hatte, weil er es durchwühlt und beraubt fand, wie Aristobul sagt. Es sei nämlich das Grab jenes Cyrus in Pasargadä im königlichen Garten, und um dasselbe sei ein Hain von allerlei Bäumen gepflanzt, von Wasser durchflossen, und hohes Gras wachse auf der Flur. Was das Grab selbst anlangt, so sei der untere Theil auf viereckigem Grundriss aus Quadern gebaut; oben aber sei ein überdachtes steinernes Gemach, mit so engem Eingang, dass ein nicht grosser Mann kaum mit vieler Beschwerde hineingehen könne. In dem Gemach stehe ein goldener Sarg und eine Bahre daneben.“ Es folgt nun eine nähere Beschreibung dieser Gegenstände, und die Aufzählung von Schmucksachen, Waffen und Kleidungsstücken, ausführlicher als bei Strabo. Der Bericht fährt dann weiter fort: „Es sei aber innerhalb der Umfriedigung (*ἐντὸς τοῦ περιβόλου*) an der Treppe (*πρὸς τῇ ἀναβάσει*), die zum Grabe führt, ein kleines Haus (*οἴκημα σμικρόν*) für die Mager, die seit Kambyses, dem Sohne des Cyrus, die Wache hielten, wobei der Sohn das Geschäft vom Vater erbte. Ihnen wurde aus königlichen Mitteln täglich ein Schaf gewährt, auch Mehl und Wein, und monatlich ein Ross zum Opfer. Das Grab trug eine Inschrift in persischer Sprache und Schrift:

Ὦ ἄνθρωπε, ἐγὼ Κῦρος εἰμὶ ὁ Καμβύσου ὁ, τὴν ἀρχὴν Πέρσαις καταστησάμενος καὶ τῆς Ἀσίας βασιλεύσας. Μὴ οὖν φθονήσῃς μοι τοῦ μνήματος.“

Alexander liess das Grab durch Aristobul wieder in Ordnung bringen, die Thüre vermauern und mit Lehm bestreichen, auf diesen ausserdem das königliche Siegel drücken. Die Mager wurden peinlich befragt, sagten aber über die Thäter nichts aus. „Von dort begab er sich nach der Königsburg der Perser, die er vorher selbst niedergebrannt hatte.“

Ganz kurz ist der Bericht bei Plutarch (Alex. 69). Er nennt die Stadt Pasargadä an dieser Stelle überhaupt nicht, sondern sagt nur ganz allgemein, dass das Grab des Cyrus *ἐν Πέρσαις* sei. Alexander fand es bei seinem Rückmarsch durchwühlt. Die Frevler liess er hinrichten. „Nachdem er die Inschrift gelesen, liess er sie auch in griechischen Zeichen darunter einmeisseln. Sie lautete folgendermassen:

Ὦ ἄνθρωπε, ὅστις εἶ καὶ ὅθεν ἥκεις, ὅτι μὲν γὰρ ἥξεις οἶδα, ἐγὼ Κῦρος εἰμὶ ὁ Πέρσαις κτησάμενος τὴν ἀρχήν. Μὴ

οὐν τῆς ὀλίγης ταύτης γῆς φθονήσῃς, ἣ τοὐμὸν σῶμα περικαλύπτει."

Noch kürzer und weniger besagend ist die Erzählung bei Curtius 10, 5. Eine Beschreibung des Grabes giebt er nicht, wesshalb wir uns mit diesem Hinweis begnügen wollen.

Den oben wiedergegebenen Berichten, die alle auf Aristobul zurückgehen, stehen die des Onesikritus und des Salaminiers Aristus gegenüber. Diese lauten bei Strabo (a. a. O.) folgendermassen:

„Onesikritus dagegen nannte den Thurm zehnstöckig; im obersten Stockwerke liege Cyrus. Es sei aber eine griechische Inschrift in persischen Zeichen:

Ἐνθάδ' ἐγὼ κεῖμαι Κῦρος βασιλεὺς βασιλήων.

Dazu eine andere, persische, des gleichen Inhalts.

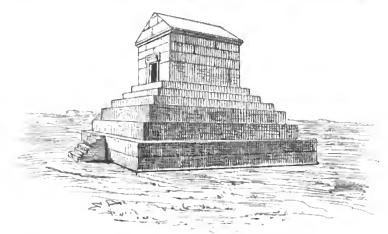
Aristus von Salamis ist bedeutend jünger als diese; er bezeichnet den Thurm als zweistöckig und gross; er sei zur Zeit der persischen Thronfolge errichtet worden, das Grab werde bewacht; die Inschrift sei die erwähnte griechische mit persischer Uebersetzung."

Unsere nächste Aufgabe wird nun sein, zu untersuchen, welcher von den drei Berichten, die sich zum Theil widersprechen, den meisten Glauben verdient. Die Entscheidung kann nicht schwierig sein. Ohne Zweifel ist Aristobul selbst an Ort und Stelle gewesen und hat das Grab am genauesten untersucht. Seine Angabe über die Anzahl der Stockwerke wird von Aristus bestätigt. Der anscheinende Widerspruch in der Grössenangabe kann nicht als wirklich angesehen werden. Ein Bauwerk, das dem Einen durch seine Grösse Bewunderung einflösst, kann dem Anderen noch recht mässig erscheinen. Und was die Inschrift betrifft, so kann ich wenigstens aus dem Zusammenhang nicht erkennen, ob Aristus die von Aristobul oder die von Onesikritus erwähnte meint. Kurz gesagt, wollen wir uns von dem Cyrusgrab eine Vorstellung machen, so werden wir uns an Aristobuls Beschreibung halten müssen. Wie passt diese nun zu dem „Grab der Mutter Salomos"?

Allerdings ist dieses in zwei deutlich getrennte Theile geschieden, einen massiven Unterbau und ein steinernes Gemach. Von dem so charakteristischen stufenförmigen Ansteigen des ersteren weiss der Grieche nichts zu berichten. Hier ist es nun, wo man die Angaben des Onesikritus mit verwerthen zu können glaubte. Man sagte nämlich, Onesikritus rechne die sieben einzelnen Stufen des Unterbaues als sieben Stockwerke und das Häuschen als achtes. Abgesehen davon, dass eine derartige Bezeichnung an sich schon so gut wie undenkbar ist (vgl. Hoeck a. a. O. 59), stimmt auch die Zahl nicht.. Stolze's Annahme (a. a. O. S. 274), dass möglicherweise noch zwei Stufen jetzt unter der Erde verborgen seien, ist wegen des kleinen Vorsprungs, der rings um die jetzige unterste Stufe läuft[1]) und andeutet, dass hier das wirkliche Fundament

1) Auf den Photographien bei Stolze (Persepolis 2, 128) und Dieulafoy (a. a. O. 38ff.) deutlich erkennbar.

erreicht ist, undenkbar. Noch leichter setzt sich Curzon darüber hinweg. Er erklärt (a. a. O. 2, 82) einfach den Unterschied zwischen 10 und 7, bezw. 8 Stockwerken für unerheblich. Dies bedarf keines weiteren Wortes der Widerlegung. Das Grab des Cyrus wird als ein Thurm bezeichnet. Man darf wohl, wie bereits Hoeck (a. a. O. 59) gethan, ernstlich fragen, ob das „Grab der Mutter Salomos" von einem Griechen als πύργος bezeichnet worden wäre.



Curzon's (a. a. O. 2, 83) Behauptung, dieses Wort werde im späteren Griechisch öfter auf einzelnstehende Gebäude angewendet, bedarf erstens der Belege, und kommt zweitens für unser Gebäude nicht in Betracht, da dieses nicht isolirt, sondern von einer stattlichen Säulenhalle umgeben war. An der Treppe, die zum Grabe führte, stand ein kleines Wachthaus für die Mager. Dieses müsste vollständig vom Erdboden verschwunden sein, was ja nicht undenkbar wäre. Dagegen hätte Aristobul unbedingt die Säulenhalle erwähnen müssen, wenn er nicht gerade blind war. Mit dem magern Worte **περίβολος** kann sie kaum gemeint sein. Dieses ist meiner Ueberzeugung nach vielmehr auf die Umhegung des königlichen Gartens zu beziehen, innerhalb dessen das Grab lag. Was die Inschrift anlangt, so ist ein Eingehen auf sie überflüssig. Wenn an dem „Grab der Mutter Salomos" jemals eine vorhanden war, so ist sie doch längst verschwunden, und wir können nicht entscheiden, welcher der verschiedenen Berichte hierin der zuverlässigste ist. Ich will gern zugeben, dass der Hexameter des Onesikritus eine gewisse Aehnlichkeit mit der Keilinschrift von Murghāb besitzt; vielleicht ist sie auch das Vorbild für jenen gewesen: beweisen kann dies nichts, weil die Inschrift eben sich nicht an dem vermeintlichen Cyrusgrab befindet. Fassen wir das Gesagte nochmals kurz zusammen, so ergiebt sich, dass Aristobul, wenn er das „Grab der Mutter Salomos"

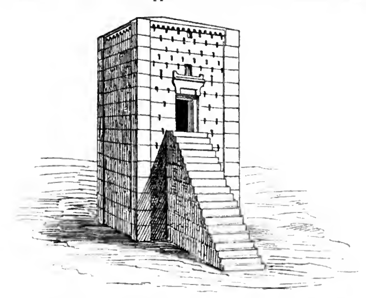
hätte beschreiben wollen, in folgende Fehler und Unterlassungssünden verfallen wäre:

1) Das Gebäude ist kein *πύργος*;

2) An dem Unterbau ist gerade das charakteristischste Merkmal, die Stufenform, nicht erwähnt worden;

3) Für die Säulenreihen und die (eventuell doppelte) Mauer ist der Ausdruck *περίβολος* zu nichtssagend.

Ein ganz strenger Beweis ist damit allerdings nicht geliefert; wie aber dann, wenn es gelingt, einen anderen Bau nachzuweisen, der Aristobuls Beschreibung besser entspricht? Wir finden einen solchen in dem „Gefängnis Salomos"[1]). Alle Reisenden stimmen darin überein, dass dieser Bau derselben Art ist, wie das sogenannte Magierhaus bei Nak̦š-i-Rustem[2]). Stellen wir nun nach diesem Vorbild unser Gebäude, das sehr zerstört ist, wieder her, so erhalten wir: einen Thurm von 42′ 3″ Höhe, quadratischem Grundriss, unten massiv, oben ein bedachtes Gemach mit kleinem Eingang enthaltend. Auch die Treppe fehlt nicht. Kurz: dieses Gebäude



entspricht Aristobuls Beschreibung Zug um Zug. Selbstverständlich will ich hiermit nicht sagen, dass nun auch das wirkliche Cyrusgrab entdeckt sei. Aehnliche Bauten mögen wohl noch mehrere in Persien

1) Noch von Stolze (Persepolis 2, 135) als Feuertempel bezeichnet. Dass es ein Grab sei, erkannte Dieulafoy zuerst.

2) Von Stolze (Persep. 2, 113) gleichfalls noch als Feuertempel bezeichnet.

gestanden haben, wie ja das sogenannte Magierhaus bei Naķš-i-Rustem gleich ein weiteres Beispiel bietet.

Wessen Grab war nun das Ķabr-i-māder-i-Solaimān. Zwei Ansichten sind, wie oben schon erwähnt, über diesen Gegenstand geäussert worden. Aus der Bauart und aus der örtlichen Ueberlieferung schliessen Oppert und Dieulafoy, dass es das Grab einer Frau sein müsse. Ersterer räth auf Kassandane, die Gemahlin des Cyrus und Mutter des Kambyses und des Smerdis, die nach Her. 2, 1 vor dem König starb und von ihm tief betrauert wurde; Dieulafoy auf Mandane, die Mutter des Cyrus. Die Gründe, welche die beiden Gelehrten für ihre Ansicht angehen, sind nicht stichhaltig und bereits von Stolze (in Verhh. der Gesellsch. f. Erdk. zu Berl. 10, S. 273) widerlegt worden. Die Behauptung, dass die Bauart des Ķabr-i-māder-i-Solaimān auf ein Frauengrab hindeute, müsste erst durch analoge Beispiele gestützt werden. Wenn aber Stolze sagt, dass es in ganz Persien keinen zweiten Bau dieser Art gäbe, so ist hieran jedenfalls das richtig, dass ein zweiter noch nicht bekannt geworden ist. Die Berufung auf die örtliche Ueberlieferung hat ebensowenig Bestand. Mit Recht verweist Stolze auf die ungereimten Bezeichnungen, die von den heutigen Persern den Königsgräbern bei Taḫt-i-Ǵemšīd beigelegt werden („die Moschee", „das Bad" und bez. „die Mühle"). Die richtige Lösung des Räthsels bleibt also verborgen.

Wir kommen nun zum letzten Theil unserer Untersuchung: Auf wen beziehen sich die Inschriften von Murghāb? Dieselben lauten in allen fünf Exemplaren gleich und zwar folgendermassen:

Altpersisch: Adam | Kuruš | khšāya
thiya | Hakhāmanišiya.

Neususisch: ᵐú ᵐKuraš ᵐzunkuk ᵐAkkamannišiya.

Neubabyl.: Ana-ku ᵐKu-ra-aš šarru ᵐA-ḫa-ma-niš-ši-'.

Deutsch: „Ich bin Cyrus, der König, der Achämenide."

Auf drei verschiedene Mitglieder des Achämenidenhauses sind diese Inschriften bezogen worden: Cyrus den Grossen (Grotefend und die meisten der Späteren), Achämenes oder Achämenides, Bruder des Xerxes und Statthalter von Aegypten (Andreas) und Cyrus den Jüngeren (Lassen u. a.). Zwei Gründe hauptsächlich hat man für die erste Ansicht angeführt. Spiegel sagt (Altpers. Keilinschr., noch 2. Aufl. S. 80. Leipz. 1881): „Bezeichnend für das Alter derselben [d. i. der Inschrift von Murghāb] ist, dass der Trennungskeil den Wörtern vorangeht." Die Sache verhält sich folgendermassen. Von den altpersischen Keilinschriften beginnen die Texte des Xerxes und seiner Nachfolger nicht mit dem Worttrenner, ebenso auch eine Anzahl der Inschriften des Darius. Dagegen steht in den Texten von Behistan der Worttrenner am Anfang. Mit Recht hat man hieraus geschlossen, dass diese Texte die ältesten altpersischen Inschriften sind, die wir besitzen. Begönne nun die Cyrusinschrift ebenfalls mit dem Worttrenner, so wäre dies, wie Spiegel sagt,

für ihr Alter bezeichnend. Nun lassen aber sämmtliche Copien — und wir besitzen gerade von der Cyrusinschrift eine grosse Anzahl — und Photographien den Worttrenner am Anfang vermissen. Spiegel's Angabe beruht also auf einem, übrigens schwer begreiflichen Irrthum, und will man dem schrägen Keil wirklich ein so starkes Gewicht beimessen, so kann dies nur in entgegengesetztem Sinne geschehen, als es bisher der Fall war. Der zweite Hauptgrund ist der, dass der Cyrus der Inschrift als „König" bezeichnet wird; König sei aber nur Cyrus der Grosse gewesen. Seltsamer Weise muss auch dieser Einwurf eher dazu dienen, die Inschrift dem grossen Cyrus abzusprechen. Ein regierender König von Persien begnügte sich mit dem mageren Titel *khšāyathiya* nur in den seltensten Fällen. Von Texten der Achämeniden kommen in dieser Beziehung nur die Fensterinschrift des Darius (Pers. c. = L) und sein Siegel in Betracht. In allen anderen Texten wählten sie voller tönende Titulaturen wie *khšāyathiya khšāyathiyānām*, mindestens aber *khšāyathiya vazraka*, wie sie ja auch bei den Griechen gewöhnlich *μέγας βασιλεύς* genannt werden. Gerade auch der ältere Cyrus entfaltet in seiner Cylinderinschrift einen Pomp bei der Aufzählung seiner Titel, der mit den armseligen Worten des Murghābtextes in eigenthümlichem Gegensatz steht. Der Titel *khšāyathiya* „königlich" kam jedem Mitgliede des Herrscherhauses zu. Vgl. übrigens Lassen in Ztschr. f. d. Kunde des Morgenl. 6, 155. Wir besitzen ferner zwei directe Zeugnisse dafür, dass die altpersische Schrift von Darius erfunden worden ist. In der susischen Inschrift Beh. 1 sagt dieser selbst, dass er „Inschriften in anderer Weise angefertigt habe, nämlich auf arisch, was früher nicht war." Themistokles ersucht Temenidas in seinem Brief an ihn (Epistologr. gr. rec. Hercher S. 762) um Zusendung von Mischkrügen und Räuchergefässen, welche mit den alten assyrischen Zeichen beschrieben seien, nicht mit denen, die Darius, der Vater des Xerxes, kürzlich den Persern geschrieben (d. i. doch wohl: gelehrt) habe. Hieraus ergiebt sich, dass die Inschriften von Murghāb nicht vor Darius entstanden sein können. Nun wird ja zugegeben, dass das Relief mit der Inschrift wegen der Flügel schwerlich von der dargestellten Person selbst herrührt. Indessen muss man fragen, wer könnte wohl Cyrus dem Aelteren die Inschrift gesetzt haben, wenn es nicht Kambyses und Smerdis gewesen sein konnten? Die späteren Könige interessirten sich für die ausgestorbene Seitenlinie ihres Geschlechtes ausserordentlich wenig. Nur Darius erwähnt sie ganz flüchtig in der Behistan-Inschrift. Xerxes und seine Nachfolger schweigen ganz. Hätte aber auch einer von diesen das Relief für den grossen Cyrus anfertigen lassen, so würde er doch wohl kaum seinen eigenen Namen fortgelassen haben. Das wichtigste jedoch ist, dass die Inschrift nicht bloss als Denkmalslegende verwendet wurde, sondern auch als Palastinschrift. Die Pfeiler ohne Relief sind die letzten Reste zweier Paläste, die der lebende Cyrus für

sich gebaut haben muss; der grosse Cyrus kann dies aber nicht gewesen sein, weil die altpersische Keilschrift, wie oben gezeigt, zu seiner Zeit noch nicht erfunden war. Wie man sieht, sind alle Gründe dagegen, dem grossen Cyrus die Inschrift zuzusprechen.

Die zweite Ansicht über die Zugehörigkeit der Inschrift ist ziemlich vereinzelt geblieben. Allerdings wird Achämenes, der Bruder des Xerxes, von Ktesias (fr. 32 u. a.) Achämenides genannt, auch war er Statthalter von Aegypten, was zu der ägyptischen Kopfbedeckung der Relieffigur trefflich stimmen würde. Aber wo führt jener Achämenes oder Achämenides den Namen Cyrus? Solange diese Frage nicht beantwortet wird, bleibt auch jene Ansicht unannehmbar.

Es ist nun nur noch ein Candidat für das Denkmal übrig, Cyrus der Jüngere, der zweite Sohn des Darius Nothus und Bruder des Artaxerxes Mnemon. Dieser war nicht „Grosskönig", wohl aber *khšāyathiya*, *βασιλεύς*, wie ihn Xenophon (Oec. 16), *rex*, wie ihn Cicero (de sen. 17 und ad Qu. f. 1, 2, 2) nennt. Die Inschriftenpfeiler würden also Reste prinzlicher Palais sein. Das Relief aber ist mit Lassen (a. a. O. SS. 158 f.) höchst wahrscheinlich auf seine Mutter Parysatis zurückzuführen. Es ist bekannt, dass er ihr Lieblingssohn war. Als er bei seiner ersten Empörung in die Hände seines Bruders fiel, war sie es, die ihn durch ihre Bitten wieder befreite. Nach seinem Tode sorgte sie für seine Bestattung; an seinen Feinden nahm sie unmenschliche Rache, ohne dass der König sie hätte hindern können. Die Einzelheiten kann man bei Plutarch (Art. 13 ff.) und Ktesias 58 ff. nachlesen. Ueberhaupt hat sie neben dem etwas schwachen König, der fast stets in Susa weilte, sich eine sehr selbständige Stellung zu wahren gewusst.

Ich bin am Schlusse. Allerdings ist noch manches Bedenken hinwegzuräumen, noch manches Räthsel zu lösen. Doch glaube ich, als die wahrscheinlichen Ergebnisse obiger Untersuchungen in Kürze folgende hinstellen zu dürfen:

1) Das „Grab der Mutter Salomos" ist nicht das Grab des Cyrus.

2) Das „Gefängnis Salomos" entspricht Aristobuls Beschreibung des Cyrusgrabes am vollkommensten.

3) Die Inschriftenpfeiler von Murghāb sind Reste von Palastbauten Cyrus' des Jüngeren; der Reliefpfeiler ist vermuthlich von seiner Mutter Parysatis errichtet worden.

Einige Bemerkungen zu Stumme's Tunisischen Märchen.

Von

Mark Lidzbarski.

Das Sprachliche in seinen Tunisischen Märchen hat Stumme selbst in der Einleitung zum ersten Bande behandelt; inbetreff ihres Inhaltes beschränkt er sich auf die Bemerkung (Bd. II, S. III f.): „Mancher deutsche Leser wird Hassan aus Bassra, eine der bekanntesten Erzählungen aus 1001 Nacht, schon kennen und sich bei den Geschichtchen (S. 136 ff.) „der Schatz", „die Häute", „das Schicksalsbuch" und „das Seevieh" an die Erzählung „der grosse Klaus und der kleine Klaus" erinnern, die sich in Andersens Märchen findet." Da aber fast alle Märchen der Stumme'schen Sammlung sich anderweitig nachweisen lassen, erlaube ich mir, hier einige bezügliche Notizen zu geben.

Nr. 1. „Mohammed, der Sohn der Wittwe" gehört zur weitverbreiteten Märchengruppe von dem starken jungen Manne, der in die weite Welt zieht, weil ihm die Heimath zu eng ist, unterwegs mit zwei Riesen zusammenkommt, die auf seine Aufforderung hin sich ihm anschliessen, ihn jedoch nachher hintergehen, aber schliesslich von ihm entlarvt werden. Den deutschen Lesern dürfte aus dieser Gruppe am bekanntesten sein das Grimm'sche Märchen „der starke Hans" (Kinder- und Hausmärchen Nr. 166). Zahlreiche andere Parallelen geben Grimm a. a. O. III (Göttingen 1856) S. 245 und Reinh. Köhler im Jahrbuch für romanische und englische Litteratur VII, S. 25 f., in Laura Gonzenbach's Sicilianischen Märchen II, S. 238 und in Schiefner's Awarischen Texten S. VIII f.

Der Name des einen Riesen „Bergroller" ist ganz passend, und ähnliche Benennungen finden sich auch in den übrigen Versionen des Märchens: „Felsenklipper", „Steinspieler" u. a. Der Name des anderen „Strickdreher" passt jedoch weniger, da das Strickdrehen keine besondere Stärke bekundet. In den anderen Märchen heisst der zweite Riese „Tanndreher", „Baumdreher" u. a., weil er Bäume wie Stricke dreht. Passender als جرجاب الجبال und فتّال الحبال wäre also etwa das Namenpaar جرجاب الاحجار

und فتّال الاشجار; allerdings lag es für den Araber zu nahe, فتل mit الجبال zu verbinden, und الجبال ergab sich dann des Reimes wegen.

In dem Schlosse in der Einöde kommt im tunisischen Märchen ein altes Weib zum Vorschein; in den meisten Parallelmärchen ist es ein Zwerg, doch ist es auch im hierhergehörigen dänischen und schwäbischen Märchen eine Hexe, vgl. Jahrb. für rom. und engl. Litt. VII, S. 26 oben.

Im tunisischen Märchen findet sich noch ein Zug, der eigentlich in einen anderen Kreis hineingehört: die drei von den Riesen nach der Residenz des Sultans gebrachten Mädchen wollen nicht eher heirathen, als bis sie Kleider bekommen haben, die keine Nadel genäht. Solche Kleider werden vom Hofschneider verlangt, er weiss aber nicht, wie er sie beschaffen soll. Aber inzwischen ist der hintergangene Jüngling nach der Stadt gekommen, in der die Mädchen sich befinden, hat sich zum betreffenden Schneider in die Lehre begeben, und mit Hilfe der Wunschdinge, die er von dem Mädchen bekommen, gelingt es ihm, die Kleider zu beschaffen. Ueber diesen Zug vgl. Gonzenb. a. a. O. S. 240 und Prym u. Socin, der neuaramäische Dialekt des Ṭûr 'Abdîn St. XXXIX.

Nr. 2. „Hassan aus Bassra" stammt, wie Stumme selbst bemerkt, aus 1001 N. (Bresl. Ausg. V, S. 264 ff.), aber auch

Nr. 3, „Dschuder[1]) Ben Omar" stammt daher: IX, S. 311 ff.

Nr. 4. „Prinz Ali" gehört seinen Hauptzügen nach zur Märchengruppe, die Köhler in den Bemerkungen zu Schiefner's Awarischen Texten I skizzirt hat, nur dass im tunisischen Märchen Ali mit dem Sohne des Vesiers auszieht, um sich ein Mädchen zu holen, von dem er Kunde erhalten hat — ungefähr wie in der Geschichte Seif-el-mulûks.

Zum Anfange — der Prinz wird mit seiner Amme in einem Gebäude von der Welt abgeschlossen, aber mit einem Knochen macht er eine Oeffnung im Baue und nimmt so das Leben und Treiben der Menschen wahr — vgl. Gonzenb. I, S. 158, 168, 178 und II, S. 222.

Die Alte sagt zu Ali (S. 59 unt.) „du hast wohl die Sineddur (d. h. Zein-ed-dur) heimgeholt, über sieben Meere auf Geierrücken?" Im Texte steht zwar seb'a bḥûr, aber dennoch sind wohl d i e sieben Meere gemeint, die es nach der mohammedanischen Kosmologie ebenso giebt, wie sieben Himmel und sieben Erden[2]), und die wie diese von den Juden entlehnt sind[3]).

---

1) d. h. جَوْدَر, vgl. I, S. 29 not. 2.

2) Vgl. Zeitschr. für Assyriologie VIII, S. 285, 8: السبعة أبحر.

3) Vgl. Gittin Babyl. f. 56 b unt. und 57 a ob.: שבע ימי.

Ueber die Inschrift am Scheidewege vgl. Köhler bei Schiefner a. a. O. Ueber die Begegnung mit dem Manne — hier wird merkwürdigerweise nicht gesagt, dass es ein Alter ist — vgl. Prym u. Socin a. a. O. II, S. 397a; derselbe Zug findet sich auch in der ersten Erzählung der neuaramäischen Handschrift Cod. Sachau 337. Zu vergleichen ist ferner 1001 N. Bresl. Uebers. X, S. 27, wo auch, wie hier, Bahman dem Alten die Haare abscheert.

Der Menschenfresser giebt Ali sieben Haare aus seinem Barte und spricht zu ihm: „Wenn du in eine schlimme Lage kommen solltest, so räuchere mit einem solchen Haare“ — ein sehr verbreiteter Zug, nach Benfey Pantschatantra I, S. 203 indischen Ursprunges. Der Zug, dass Ali beim Werben um die Prinzessin die Aufgabe bekommt, eine Menge Weizen, Gerste, Bohnen u. a. auseinanderzulesen, und dies dann durch Ameisen geschieht, erinnert an die Geschichten von den dankbaren Thieren, z. B. an Grimm, KM. Nr. 62, wo die Ameisen Perlen auflesen — wie auch in Nr. 1 von Waldau's Böhmischem Märchenbuch (S. 18) — und an das Märchen III, S. 110, wo sie ausgesäten Mohnsamen wieder zusammenlesen.

Die Stelle „Er schlug den Bettvorhang zurück, guckte hinein und sah drinnen etwas Schwarzes. Er trat näher heran, schlug die Vorhänge ganz auseinander und hob jene schwarze Masse auf; da sah er, dass es Haar von einem Mädchen war und dies Haar war auch über ihr Gesicht gebreitet. Als er diesem Mädchen nun das Gesicht aufdeckte, sah er, dass ihr Gesicht wie ein Licht leuchtete“ (S. 67 unt.) ist sehr schön und würde ausserdem einen Sagenforscher aus der alten Schule zu den weitgehendsten Combinationen führen. — Dass der Held, um den ihn tragenden Vogel zu sättigen, sich selbst ein Stück Fleisch ausschneidet, das dieser dann ausspeit und dem Helden wieder anheftet, findet sich ebenfalls sehr häufig, vgl. die Nachweise bei Gonzenh. II, S. 239f, und bei Schiefner S. IX. Der Zug ist nach Benfey, Pantsch. I, 389ff. indisch-buddhistischen Ursprunges. Ueber das Herablassen in den Brunnen vgl. oben zu Nr. 1.

Nr. 5. „Die schlechte Frau und die gute Frau“ kennzeichnet sich schon durch die Ueberschrift als mit der Gruppe der 7 (40) Vesiere verwandt, und in der That finden sich beide Erzählungen dieser Nummer in jenem Cyclus. Ueber die erste, die bekannte milesische Erzählung von der Matrone von Ephesus, vgl. Keller, Li Romans des sept sages S. CLIX ff., Dunlop-Liebrecht, Geschichte der Prosadichtungen S. 41 und S. 464h n. 88, und Orient und Occident II, S. 373f. Ueber die Geschichte von der guten Frau vgl. 1001 N. (Bresl. Ausg.) XII, Vorrede S. 7f. und Dunlop-Liebrecht a. a. O. SS. 246 und 490b n. 320. Eine sehr schöne Form derselben findet sich auch in der Fellîḥi-Handschrift Cod. Sachau 146 f. 15b ff., die merkwürdigerweise der ursprünglichen indischen bei Somadeva (Brockhaus' Uebersetzung I, S. 23 ff.) näher steht, als die übrigen mir bekannten Versionen.

Nr. 6. „Der rechte König" ist auch sehr verbreitet und findet sich in fast allen Märchensammlungen. Aus Grimm gehört besonders hierher Nr. 60 (die zwei Brüder), zum Theil auch Nr. 122 (der Krautesel); vgl. auch Bd. III, S. 105, 307, 327. Dem tunisischen sehr ähnlich ist Nr. 36 der Contes populaires berbères von René Basset (Paris 1887); S. 181 ff. behandelt der Herausgeber die Verbreitung des Märchens. Auch im Cod. Sachau 146 f. 90 a ff. findet sich eine zu dieser Gruppe gehörige Erzählung, in der, wie in der tunisischen und berberischen, die Mutter des jungen Mannes (hier ist es nur e i n e r) von einem Juden überredet wird, ihren Sohn zu schlachten, damit das Herz des Glücksvogels wieder herausgenommen werden kann.

Zu der schönen Erzählung Nr. 7 „O du Fliehende, Gottes Verordnung holt dich ein!" kenne ich keine Parallele. Zu dem Mittel jedoch, ein Hammelherz auf das Herz einer schlafenden Frau zu legen, um ihre Geheimnisse zu erfahren, vgl. 1001 N. VI, S. 333, wo dem Herzen des Wiedehopfes dieselbe Wirkung zugeschrieben wird. Im Sefer Zekhîra (Warschau 1875), heisst es S. 131 l. 15 ff. „Wenn du etwas Wolfsmilch auf den Hals einer Frau thust, wenn sie schläft, theilt sie dir Alles mit, was sie im Herzen birgt; oder man nehme einen Fuchshoden (ביצה של שועל) und lege ihn auf ihr Herz, dann wird sie dir Mittheilungen machen."

Nr. 8. „Die Hündin" gehört abgesehen von der Einleitung — zu dieser vgl. 1001 N. I, S. 146 ff. — zu einer Reihe von Erzählungen, von der Pantsch. § 186 handelt.

Nr. 9. „Der gemeinsame Tod des Abû Nowas und seiner Gemahlin" stammt aus 1001 N. (IV, S. 170 ff.); hier wird die Geschichte von einem Abû-l-ḥasan erzählt. Baba Srûr ist natürlich Masrûr.

Zu Nr. 13 „Die drei Muhammed" vgl. 1001 N. (Bresl. Uebers.) XI, p. 4 ff. und die Parallelen bei Dunlop-Liebrecht p. 212 und p. 487 a nn. 281 und 282.

Nr. 14 enthält Streiche des Dschuha, jener im ganzen Orient und auch im südlichen Europa so volksthümlichen Figur; vgl. Prym und Socin a. a. O. I, p. XXV, n. 1. Eine Sammlung dieser Schwänke aus Algerien gab Mouliéras heraus (Les fourberies de Si Djeh'a, Paris 1892), zu der René Basset eine sehr instruktive Einleitung geschrieben hat. Einige der tunisischen Erzählungen finden sich denn auch in dieser Sammlung: „Der Waschkessel" = XVI, die Nachweise dazu auf p. 45, n. 3; „Der Wurstregen" = XXI, Nachweise p. 18 f., n. 6; „Der Esel der Gold mistete" = XXXVI, Nachweise p. 74 f., n. 3 [1]). Doch hat eigentlich der tunisische Dchuha einen ganz anderen Charakter als der algerische Djeh'a,

1) Zu „Der Esel, der Kadi wurde" vgl. p. 61, n. 1. „Onkel Jachja" gehört eigentlich zu den Geschichten von den Meisterdieben; vgl. Grimm KM. Nr. 192 und Prym und Socin Nr. XLII. Die hier erzählte Geschichte findet sich schöner und vollständiger in Cod. Sachau 146 f. 77 a ff.

der kein anderer als Nasr ed-dîn ist, jener Narr, der ein so merkwürdiges Gemisch von grenzenloser Einfalt und Dummheit und von Geist und Witz bildet [1], während Dschuha mehr in die Rubrik der listigen Bauern gehört. Als solcher ist er, wenn auch nicht mit seinem Namen, früh in die deutsche Litteratur eingedrungen und figurirt in alten Schwänken unter den Namen Unibos (Einochs) und Einhirn. Die Streiche, die dieser verübt haben soll, haben nicht bloss an sich, sondern auch in ihrer Reihenfolge eine grosse Aehnlichkeit mit den tunisischen. Vgl. Germania I, p. 359 f., XVII, p. 322 ff. und XVIII, p. 152 ff. Sie finden sich dann in fast allen deutschen Märchensammlungen [2]) und auch in der Grimm'schen werden sie vom „Bürle“ (Nr. 61) erzählt. Bemerken möchte ich noch, dass sich auch in Cod. Sachau 146 f. 85 a ff. eine zusammenhängende Djuḥi-Geschichte findet. Die Streiche, die in ihr erzählt werden, stehen zwischen den tunisischen und deutschen.

---

1) Vgl. Orient und Occident I, S. 433.

2) Vgl. Germ. I, p. 360 n. 1; XVIII, p. 152 f. und Grimm III. p. 107 ff. Ein lateinisches Unibosgedicht soll schon aus dem 11. Jahrhundert stammen; vgl. Grimm ibid. p. 109.

Zum weisen Achikâr.

Von

Mark Lidzbarski.

Zu den Ausführungen Meissner's über die Geschichte des weisen Achikâr dürfte es mir gestattet sein, einige Bemerkungen zu machen.

Vor allem möchte ich auf Cod. Sachau 339 aufmerksam machen, der die arabische Achikargeschichte mit neuaramäischer Uebersetzung im Dialekte von Qyllith im Ṭûr-ʿabdîn enthält. Der arabische Text bietet nämlich eine viel ursprünglichere Recension als der, den Salḥâni in den Contes arabes herausgegeben hat. Das zeigt sich schon in den Namen. Achikars Frau heisst اشفغنى = Syr. ܐܫܦܓܢܝ, der eine der beiden Knaben, die auf den Adlern in die Höhe fliegen, heisst نبوحال, Syr. ܢܒܘܚܠ [1]) und der Scharfrichter heisst نبوسميك, was dem syrischen ܢܒܘܣܡܟ graphisch viel näher steht als ابوسميك. Dann lässt auch hier Achikâr den Pharao an Sancherib den Leihbrief schreiben und nicht umgekehrt. Die Parabel vom Vöglein und dem Vogelstocke, die im Salḥani'schen Texte fehlt, steht hier auch, wie in der syrischen und slavischen Version. Ueberhaupt steht der ganze Text diesem näher als der Beirûter. Nun aber ist in der ganzen Erzählung bis auf eine einzige kurze Stelle Chikâr die redende Person. An und für sich schon ist die Behauptung Meissner's unwahrscheinlich, dass die Erzählung in der dritten Person gehalten und erst vom Schreiber

1) Der andere Knabe heisst hier طبشليم, ähnlich wie im Beirûter Text (طبشاليم). Diese Namenformen dürften durch den aus Calila wa-Dimna bei den Arabern populär gewordenen دبشليم veranlasst werden sein. Umgekehrt tritt uns in der im Jahre 1778 in Leipzig erschienen deutschen Uebersetzung der Calila wa-Dimna aus dem Griechischen „Ahuschalem und sein Hofphilosoph oder die Weisheit Indiens in einer Reihe von Fabeln" Dabšalim als Abuschalem entgegen, in dem der Uebersetzer Lehnus oder vielleicht schon sein Vorgänger gewiss etwas wie שלום vermuthete.

des Cod. Sachau 336 Achikâr in den Mund gelegt wurde. Wäre das nur in diesem einen Codex der Fall, so wäre das möglich, obgleich die Abschreiber eher die Neigung haben dürften, von einer dritten Person in der dritten zu erzählen als umgekehrt. Man bedenke aber, dass von den drei syrischen Handschriften, die Meissner einsah, in einer Achikâr durchweg die erzählende Person ist, und auch in den zwei anderen dies vorwiegend der Fall ist. Ausserdem hat Meissner nicht erwähnt, dass auch in der von ihm an einer andern Stelle citirten slavischen Version Akyrios durchweg selbst erzählt. Die Achikârgeschichte ist uns in drei Sprachen erhalten — im Syrischen, Arabischen und Slavischen — und in ihnen allen ist Achikâr die erzählende Person, daher wird man wohl annehmen dürfen, dass dies das Ursprüngliche ist [1]).

Auch zu den sonstigen Ausführungen Meissner's möchte ich mir einige Bemerkungen erlauben. Nach ihnen muss nämlich die Achikârgeschichte folgende Entwickelung durchgemacht haben. Sie ist etwa im zweiten vorchristlichen Jahrhundert von einem Juden in Syrien in griechischer Sprache verfasst worden und zwar mit Achikâr und Nadan als Helden, dies so wie in der syrischen, arabischen und slavischen Version. Später verarbeitete Jemand den Stoff als Episode aus dem Leben Aesops, und noch später, etwa um 700, bearbeitete wieder ein Syrer jenen Theil der Aesopbiographie und knüpfte die neuentstandene Geschichte wieder an Achikâr und Nadan an. Diese syrische Bearbeitung wurde dann ins Arabische übersetzt, allerdings e r s t i m M i t t e l a l t e r (!). Nach den Ausführungen Kuhn's in der Byzantinischen Zeitschrift I, p. 127 ff. muss sie dann wieder ins Griechische und aus dieser Sprache wieder ins Slavische übersetzt worden sein. Ich glaube, eine solche Geschichte hat noch nie ein Buch gehabt!

Von den uns erhaltenen Versionen ist die syrische die älteste. Am wichtigsten ist also die Frage, wie diese entstanden ist. Hoffmann glaubt, dass sie von einem der syrischen Missionare, die von Edessa und Nisibis aus das eigentliche Assyrien dem Christenthume gewannen und dort ihre Klöster gründeten, in Anlehnung an das

1) Dass nicht etwa die neuaramäische Version in Cod. Sachau 339 nach einem syrischen Texte gemacht, und der arabische Text dann erst aus jener übersetzt ist, das zeigen die vielen arabischen Fremdwörter und dann einige Missverständnisse, die sich nur erklären lassen, wenn man das Arabische als Original annimmt. Fol. 3, l. 13 sagt Sancherib zu Chikâr: ܐ ܡܪܐ ܡܗܝܡܢܐ ܘܡܣܟܠܐ ܡܕܒܪܐ. Das merkwürdige ܡܪܐ in der Ansprache des Königs an seinen Minister ist nur eine schlechte Uebersetzung des zweideutigen صاحب, das hier nicht „Herr", sondern „Gefährte" bedeutet. — F. 35, l. 18 steht ܘܐܟܬܒܐ, wo nur von einem mündlichen Befehle die Rede ist; das ist wiederum nur durch die Zweideutigkeit von رسم entstanden.

Buch Tobit verfasst worden sei [1]). Gegen diese Ansicht dürften aber folgende Gründe sprechen:

1) „Die östlichen Syrer kannten es (das Buch Tobit) gar nicht", Nöldeke in den Monatsberichten der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1879, p. 46, n. 1. Der Einwand Hoffmann's dagegen (ibid. n. 1423) stützt sich auf die Annahme, dass die Entstehung der Achikârgeschichte durch dasselbe veranlasst wurde.

2) Ein syrischer Kleriker hätte schwerlich ein Buch geschaffen, in dem sich ein solcher religiöser Indifferentismus kund thut. Als Heidenbekehrer hätte er auch nicht Gott zu dem von den Götzen sich ab- und ihm sich zuwendenden Achikâr sagen lassen, dass der Fluch der Kinderlosigkeit auf ihm noch weiter lasten müsse, weil er früher der Vielgötterei gehuldigt habe. Im Gegentheil, er hätte gern die Gelegenheit ergriffen, den Heiden zu zeigen, dass Gott verzeihe, wenn man dem Heidenthum den Rücken kehre und sich ihm zuwende.

3) Der Stil ist so echt alttestamentlich — vgl. gleich den Anfang „Es war in den Tagen Sanherib's" d. h. וַיְהִי בִּימֵי סַנְחֵרִיב —, dass schwerlich ein Syrer im Stande war, ihn so treu nachzuahmen, auch wenn er den Willen dazu gehabt hätte, wozu er eigentlich gar keine Ursache hatte.

4) Wäre er nun ein so vorzüglicher Bibelkenner, dann hätte ihm die Stelle Jes. 37 v. 37 f. nicht entgehen können, nach der Asarhaddon der Sohn, nicht der Vater Sancherib's war [2]).

5) Ein Syrer aus späterer Zeit wäre um persische Königsnamen nicht verlegen. Den Namen Achaš und Samechlim [3]) können aber ungezwungen persische Königsnamen nicht zu Grunde gelegt werden. Achaš dürfte aus Achašveroš g e m a c h t sein.

Alle diese Gründe gelten aber auch gegen die Ansicht, dass

---

1) Auszüge aus den syrischen Akten p. 182.

2) Die Ansicht Meissner's, dass die Erzählung urspünglich in die Zeit Asarhaddens versetzt wurde, ist unbegründet. Die beiden Stellen in Cod. Sachau 337 (f. 30 b und 31 a) sind, wie so vieles andere in dem Codex, nur Flüchtigkeiten des Abschreibers. Der in allen Versionen übereinstimmende Anfang lässt vielmehr keinen Zweifel darüber, dass die Verlegung in die Zeit Sancheribs die ursprüngliche ist. Man darf auch nicht etwa annehmen, dass Sarchadûm aus Sargon entstanden ist. Ueber die Schreibung des Namens Sargon bei den Syrern und Arabern vgl. Hoffmann a. a. O. p. 183. Nach Tabari I, 2, p. VI, l. 18 müsste man für das Arabische noch زرج hinzufügen. Aber das ist nur ein kleines Missverständniss Barth's. Der gegen اسا بن ابيا ziehende زرج الهندى, ist nach Chron. II, 14, v. 8 ff. kein anderer als der gegen אָסָא בֶן־אֲבִיָּה ziehende זֶרַח הַכּוּשִׁי, und die Lesart زرح (cfr. p. 619, n. c) hätte in den Text aufgenommen werden müssen. כוש und Indien wurden schon sehr früh zusammengebracht.

3) شاه حكيم rührt wohl von einem superklugen arabischen Abschreiber her.

die syrische Geschichte eine Bearbeitung des Theiles der Aesopbiographie Cap. 23—32 ist. Nun bringt aber Meissner mehrere Gründe für seine Behauptung. Aber m. E. ist keiner von ihnen stichhaltig.

1) Die Bemerkung in der Aesopbiographie, dass im Alterthum zwischen den Königen Räthselkämpfe stattgefunden haben, hätte der syrische Bearbeiter gewiss nicht weggelassen, wenn er sie vorgefunden hätte. Er hätte vielmehr durch sie seiner eigenen Erzählung den Schein des Historischen geben wollen. Aber eben aus diesem letzteren Grunde kann sie der Bearbeiter der Aesopbiographie gemacht und zwar aus der Erzählung selbst oder aus den p. 189 citirten Stellen genommen haben.

2) Es lässt sich nicht einsehen, warum die Annahme von vier Adlern ursprünglicher sein soll als die von zwei. Nach der syrischen und arabischen Version r e i t e n die Knaben auf den Adlern, daher sind für zwei Knaben zwei Adler vorhanden. Die zwei Kasten werden bloss dazu gemacht, damit die Adler in ihnen transportirt werden. Vgl. Salḥâni p. 16, l. 7.

3) Es ist wahrscheinlicher, dass die vier einander ziemlich ähnlichen Vergleiche dem griechischen Bearbeiter zuviel waren, und er daher nur zwei behielt als umgekehrt. Man bedenke, dass auch im Slawischen nur e i n Vergleich da ist, obgleich deutlich zu ersehen ist, dass der Uebersetzer die übrigen kannte.

4) Das Räthsel vom Jahre ist keineswegs „sicher griechisch“, wie inzwischen Windisch zeigte [1]).

1) Die Bezeichnung des Tages und der Nacht durch eine weisse und eine schwarze Maus in der slawischen Uebersetzung ist wohl aus der bekannten Parabel in Barlaam und Josaphat und einigen Recensionen der Kalila wa-Dimna (cf. Benfey, Pantschatantra I, p. 80 ff. und Dunlop-Liebrecht, Geschichte der Prosadichtungen p. 32a und 462a n. 72) herübergenommen. Aus der Lectüre sind mir noch zwei andere Jahresräthsel erinnerlich. Das eine steht in einem Räthselmärchen im Fellihidialekt in Cod. Sachau 336 f. 107b und lautet:

ܘܐܡܪܐ ܠܗ̇ ܦܫܘܪ ܠܝ ܐܚܕܐ ܐܝܠܢܐ ܕܐܝܬ ܠܗ̇ ܬܪܥܣܪ ܣܘܟܐ ܘܟܠ ܚܕ ܣܘܟܐ
ܐܝܬ ܠܗ̇ ܬܠܬܝܢ ܛܪܦܐ ܘܟܠ ܚܕ ܛܪܦܐ ܦܠܓܗ ܚܘܪܐ ܘܦܠܓܗ ܐܘܟܡܐ ܀ ܐܡܪ ܠܗ̇ ܐܝܠܢܐ
ܫܢܬܐ. ܣܘܟܐ ܬܪܥܣܪ ܝܪ̈ܚܐ ܘܛܪ̈ܦܐ ܬܠܬܝܢ ܝܘܡܐ ܕܝܪܚܐ.
ܘܟܠ ܚܕ ܝܘܡܐ ܚܘܪܐ ܘܒܠܠܝܐ ܐܘܟܡܐ. „Und sie sprach zu ihm: „Gieb mir Bescheid inbetreff eines Baumes, der 12 Zweige hat Jeder Zweig hat 30 Blätter, und jedes Blatt ist zur Hälfte weiss und zur Hälfte schwarz.“ Da sagte er zu ihr: „Der Baum ist das Jahr, die Zweige sind die 12 Monate, und die Blätter sind die 30 Tage des Monats. Ein jeder Tag ist am Tage weiss und in der Nacht schwarz.“ — Das andere steht in Rivière, Recueil de contes populaires de la Kabylie du Djurdjura (Paris 1882) p. 159: „Il y a un arbre très élevé, l'arbre a douze tranches, chaque tranche a trente feuilles, chaque feuille a cinq fruits.“ Die Lösung ist (p. 160): „l'arbre élevé c'est le monde (!); les tranches sont les mois, les feuilles sont les jours, les fruits sont les prières.“

5) Die Wendung mit dem Schuldbriefe kann auch ursprünglich so gelautet haben wie in der syrischen Version und in Cod. Sachau 339. Die Form in der Vita Aesopi kann eine Verfeinerung sein.

6) Ist die Achikârgeschichte im zweiten vorchristlichen Jahrhundert verfasst, so können Sprüche, die von vornherein in ihr standen, nicht gut aus Maximus oder Babrius stammen. Sind sie erst später hineingekommen, so können sie auch in die fertige syrische Version hineingekommen sein. Solche Spruchsammlungen nehmen bei dem losen Zusammenhange ihrer Theile immer fremde Elemente in sich auf, wie sie auch vieles an andere Werke abgeben. In welchem Grade das in unserer Geschichte der Fall war, lehrt eine Vergleichung der verschiedenen Versionen.

Ist es nun nicht wahrscheinlich, dass die syrische Version sei es Original, sei es aus der Vita Aesopi entstanden ist, so dürfte man vielleicht annehmen, dass sie die Uebersetzung einer vor dem Buche Tobit verfassten Geschichte ist, auf die in diesem Buche angespielt wird. Nun kann sie ursprünglich im Griechischen und kann im Hebräischen verfasst worden sein. Eine Entscheidung darüber ist beim jetzigen Zustande der verschiedenen Versionen schwer zu treffen, wenn überhaupt möglich. Doch würde man wohl, wenn das Syrische aus dem Griechischen stammte, wenigstens in den Eigennamen Spuren der griechischen Schreibung finden, und das ist nicht der Fall. Auch beweisen die p. 196 aus griechischen Autoren citirten Stellen nur, dass jenen die Namen *Ἀκίκαρος*, *Ἀχαΐκαρος*, *Ἀκίχαρος* bekannt waren, nicht aber, dass sie die Achikârgeschichte oder auch nur unsern Achikâr kannten. Steht in ihr, dass Achikâr Prophet bei den Bostrenern war? Oder lesen wir in ihr etwas von einer von ihm errichteten Stele?

Wahrscheinlich war das Buch Anfangs weder bei den Christen noch bei den Juden sehr verbreitet, sonst hätte es kaum Jemand gewagt, die ganze Erzählung oder einzelne Züge aus ihr auf andere zu übertragen. Allerdings sind die Orientalen in dieser Beziehung nicht sehr gewissenhaft. Man bedenke nur, mit welcher Unverschämtheit die arabischen Himjaristen historische Ereignisse, deren Helden allen bekannt waren, mit ihren gekrönten Tabâbi'a in Verbindung brachten.

Rechtschreibung im Veda[1].

Von

R. Roth.

IV. Contractionen.

Unter dieser Bezeichnung stelle ich Fälle unregelmässiger Krasis zusammen und suche den Umfang des Gebrauchs zu zeigen, dessen Kenntniss für das Verständniss der Texte nöthig ist. Veranlasst sind solche Verschmelzungen meist durch das Bedürfniss des Metrums, sie geben uns also die Form, welche der Vers im Munde des Verfassers oder seiner Verbreiter gehabt hat. Auffällig bleibt es aber, dass der Aufzeichner des Padapâtha, dem wir wenigstens für die Mehrzahl der Fälle die Einsicht in den Sachverhalt zutrauen müssen, gerade diese von der geltenden Grammatik nicht zugelassene Verschmelzungen, die also am ersten einer Erklärung bedurften, nicht, in ihre wirklichen Bestandtheile auflöst.

Er bedient sich des eigenthümlichen Auskunftsmittels, als das erste Element der Verschmelzung jedesmal einen, der Lage entsprechenden, l a n g e n Vokal anzusetzen, mag die sich verschmelzende Silbe gelautet haben wie sie will. So wird ein auf diese Weise entstandenes *e* in *ā* + *i* zerlegt, gleichviel ob es aus *am* + *i* oder *ām* + *i* oder *as* + *i* oder *ās* + *i* oder endlich aus *e* + *i* zusammen geflossen ist. Das ist sein Brauch, dem er selten untreu wird. Es hat offenbar nicht in der Absicht des Padamachers gelegen, in solchen Fällen erklärend einzugreifen. Die Inconsequenz der Sanhitā selbst, welche bald der Aussprache folgend die Verschmelzungen zeigt, bald grammatisch richtig aber g e g e n d a s M e t r u m schreibt, mag ihm dieses zurückhaltende aber dem wirklichen Zweck des Pada wenig entsprechende Verfahren als Auskunftsmittel eingegeben haben.

Unsere Exegeten haben solchen Erscheinungen ihre Aufmerksamkeit längst zugewandt und manches der Art gesammelt. Ich

---

1) Siehe oben S. 101 ff. Zu S. 103, 13 *nta* statt *ntta* erlaube ich mir ein weiteres Beispiel aus Ṛv. 7, 83, 3 nachzutragen, wo sämmtliche Herausgeber *atṛntam* statt *atṛnttam*, wie es nach ihrem System lauten müsste, schreiben. Diesen Mangel hat schon Delbrück Verbum S. 41 entdeckt.



erinnere nur an die älteren Arbeiten von Benfey, Bollensen, A. Kuhn u. a. Zuweilen liegt die Erklärung auf der Hand und nur die indischen Commentatoren haben wenig Verständniss dafür. Wie weit aber die Wirkung dieser Contractionen reicht und wie mannigfaltig dieselben sind, das scheint mir noch nicht genügend gezeigt zu sein. Wer sich die Mühe nehmen will, die weiterhin behandelten Texte mit bisherigen Uebersetzungen zu vergleichen, der wird finden, dass man in diesen Dingen nicht überall klar gesehen hat.

Zur Uebersicht dürfte eine Zusammenstellung unter dem jedesmaligen Krasisvokal am bequemsten sein.

I *a*

erscheint als Verschmelzung aus *as* + *a* oder *ā*, *ās* + *a* oder *ā*, *am* + *a* oder *ā*, *ām* + *a* oder *ā*, *ān* + *a* und *ai* + *a* oder *ā*.

1) *as* + *a* oder *ā*.

diváś cid á vó 'mavattarebhyo vibhvanā́ cid āśvàpastarebhyaḥ Ṛv. 10, 76, 5 Pp. *viḅhvánā* | *cit.* Das erste Glied zeigt, dass im zweiten *vibhvanas ā* aufzulösen ist: flinkere Arbeiter als Vibhvan (der Ṛbhu) selbst. *índro vaṅkū́ vaṅkutarā́dhi tiṣṭhati* er selbst schwankender 1, 51, 11; *udakám padā́puḥ* vom Fuss aus 164, 7. Kuhn Z. 26, 50. Bollensen in dieser Z. 47, 592. *dívābhipitvé 'vasāgamiṣṭhā*, die Aśvin 5, 76, 2 für *divás abhipitvé* wie *abhipitve ahnām.* Hier, und wie sich aus weiteren Beispielen ergeben wird, in allen ähnlichen Fällen folgt natürlich der Ton (*dívā*) der vorausgesetzten Form, während richtig *divā́bhipitvé*, aus *divás*, zu betonen war. Das Missverständniss reicht in die Sanhitā hinein: es ist von dem Redaktor hineingelegt. Ich halte nämlich dafür, dass die Redaktion der Sanhitā, die wir haben, und des Pada Hand in Hand gegangen sind. Womit ich aber keineswegs gesagt haben will, dass dieser Grammatikus etwa auch Sammler und Ordner gewesen wäre. Das kann weit hinter ihm liegen. Und von diesen Vorgängen wissen wir nichts.

yeṣām śriyā́dhi ródasī vibhrā́jante ráthesv ā́ 5, 61, 12 Pp. *śriyā́*, zu verstehen ist *śríyas* Nom. plur., dessen der Satz als Subjekt zu *bhrājante* bedarf: deren Pracht über die Welt hin strahlt — auf ihren Wagen d. h. wenn sie dahinfahren. Die ältere Lesart der Sanhitā mag vielleicht *sríyā́dhi* richtig betont haben; das lief aber gegen die Grammatik unseres Redaktors. Ebenso verhält es sich mit der Betonung von *dhiyā́viḍḍhi* 8, 81, 15, wo in *dhíyas* aufzulösen ist: gewähre unsere Bitten. Die Fälle, in welchen *sas* eine Verschmelzung mit folgendem *a* eingeht, wie *sābhivegaḥ sāsmin* sind im Prātiś. 2, 33. 34 verzeichnet.

asmé tā́ ta indra santu satyā́hiṅsantīr upaspṛ́śaḥ mögen, o Indra, deine Berührungen mit uns wirklich harmlos sein (bleiben)

10, 22, 13. Die Contraction reicht über die Cäsur hinüber und ist unmetrisch, Indra dreisilbig. *yénódyato vájro 'bhyāyatā́him* von welchem der Donnerkeil erhoben und nach der Schlange gezückt ist, *ā́yatas* zu verstehen AV. 4, 24, 6 und ebenso Ṛv. 1, 80, 12 *abhy ènaṃ vájra āyatā́rca⁰* wo Pp. *āyata* tonlos, als Zeitwort verstanden. Gegenbeispiel: *pradívo ákamakarśanaḥ* 1, 53, 2 wo nach der Aussprache *pradivākāma⁰* zu schreiben gewesen wäre.

Anm. Durch eine solche Contraction könnte das Räthsel in 4. 1, 14 seine Lösung finden: *paśváyantrāso abhí kārám arcan* Pp. *paśvaꞩyantrāsaḥ*. Es hätte geschrieben werden sollen *paśvāyantrāso* für *paśvas ayantrāsas*: die der Sperre ledigen Thiere erhoben ein Freudengeschrei. Formen wie *paśvas* statt *paśavas* sind sehr selten, Lanman 414, und eben dieser Umstand mag die Störung veranlasst haben.

2) *ās + a* oder *ā*.

uṣā́ yāti svásarasya pátnī 3, 61, 4 Pp. *uṣāḥ | yāti*, vielmehr *uṣāḥ ā yāti* mit Grassmann. *abhiṣṭipā́si jánān* 2, 20, 2 für *⁰pās asi*, während Pp. nach seinem Brauch correct schreibt *⁰pā | asi* Lanman 443. *manuṣyā́ dadīmahi* 2, 23, 9 für *manuṣyās ā* besser als *manuṣyā* zu *vasu* bezogen. Der Pp. musste in beiden Fällen gleich schreiben. In AV. 12, 5, 47. 48 kann in *tásyāhánane* und *tásyādáhanam* nur *tasyās*, der Kuh, verstanden werden, wie ja schon v. 39 zeigt. In AV. 5, 24, 5 ist die Lesart der Mss. *mitrā́váruṇau vṛṣṭyā́dhipatī* für *vṛṣṭyās a⁰* herzustellen. Die Correctur in der Ausgabe zeigt, dass wir damals von einer solchen Verschmelzung nichts wussten. Dagegen ist z. B. in AV. 9, 1, 1 *pṛthivyā́ antárikṣāt* grammatisch richtig geschrieben, aber *⁰vyāntarikṣāt* zu sprechen, wie die Paippalāda-Recension auch schreibt. Ebenso Ṛv. 1, 177, 4 *ayáṃ yajñó devayā́ ayám miyédhaḥ*, wo *devayāyam* gesprochen wird. *navatíṃ náva śrutó ní cakréṇa ráthyā duṣpádāvṛṇak* neunundneunzig bodenlose Ströme 53, 9 Pp. *duḥꞩpadā*. *cakravākéva práti vástor usrārvā́ñcā yātaṃ rathyèva śakrā* 2, 39, 3 Pp. *usrā* unbetont; zu bessern in *usrāḥ* und *ráthyeva cakrā́* vgl. 8, 5, 29 und s. Grassmann und Ludwig.

3) *am + a* oder *ā*.

asmā́kāsad índraḥ 1, 173, 10 Pp. *asmāka*. *índrāváthuḥ* helfen dem Indra 10, 131, 5 Pp. *índra*, wie der Ton des Verbums zeigt, von den Schreibern als Vocativ angesehen. *tuvidyumnásya yújyā vṛṇīmahe* wir heischen das Bündniss mit 8, 79, 2. Pp. *yújyā | ā*. *mayobhúvā sarátha̋ yātam arvā́k* 5, 43, 8 Pp. *⁰thā | ā*, in Wirklichkeit *⁰tham ā* wie *saráthehá* 10, 106, 11 für *⁰tham iha*. *pravídānu* nach Anweisung 3, 7, 6 Pp. *pravidā*. *tám ghéd agnír vṛdhā́vati* diesen seinen Erfreuer, Freund 8, 64, 14 Pp. *vṛdhā*. *túrīyāditya hávanam* Vāl. 4, 7 Pp. *turīya*, VS. 8, 3 besser *savanam*, das vierte nach den gewöhnlichen drei auf Erden. Dieselbe

Auflösung räumt die Schwierigkeit aus dem Weg in 1, 164, 24 *vā́kena vākám dvipádā cátuṣpadākṣáreṇa mimate saptá vā́ṇīḥ* mit dem zweifüssigen (Mass) bilden sie das vierfüssige, mit der Silbe alle Töne (d. i. Rhythmen, Melodien). Die Verschmelzung tritt ein ohne ersichtlichen Grund und reicht über die Cäsur hinüber. Ebenso ist *mahitvam* zu vermuthen 10, 55, 5 und auch 4, 29, 3 würde *sutīrthā́bhayaṃ ca* richtiger in *sutīrtham* aufgelöst.

4) *ām + a* oder *ā*.

vadmā́ hí sūno ásy admasádvā cakré agnír janúṣā́jmā́nnam 6, 4, 4 *januṣām* zu verstehen: ein gesprächiger Tischgenosse bist du, o Sohn. Agni nimmt seinen Lauf zur Mahlzeit der Leute. Das will sagen: man isst neben dem prasselnden, schwatzenden Feuer. *náva yát púro navatíṃ ca sadyáḥ | nivéśane śatatamā́viveṣīḥ* die hundertste 7, 19, 5. *yás te níśitiṃ vedyánaṭ* 6, 13. 14 Pp. *vedyā́*, würde besser als *védyām* gefasst: eine merkliche, ansehnliche Bewirthung, anstatt wie im WB. geschah = *vedyābhis.* Eine befremdende Auffassung hat folgende Verschmelzung gefunden: *uccā́ te jātám ándhaso diví ṣád bhū́myā́ dade | ugráṃ śárma máhi śrávaḥ* 9, 61, 10 Pp. *bhū́miḥ* Prātiś. 4, 13. Weshalb nicht *bhūmir ā dade* hätte gesprochen und geschrieben werden sollen, ist nicht einzusehen. Mir scheint die auffällige Lösung auf der irrigen Deutung zu beruhen, dass *ā dade* dritte Person wäre. Ich übersetze: was von deinem Kraut in der Höhe entstanden ist, das empfang ich, obwohl es im Himmel zu Haus ist, auf dem Erdboden — als meinen starken Schutz und hohe Ehre. Eben so möglich wäre *bhūmyās*: das nehme ich vom Boden auf. Der himmlische Soma, der hienieden empfangen oder gesammelt wird.

Gegenbeispiel: *svastí pánthām ánu carema sūryācandramásāv iva* 5, 51, 15 grammatisch richtig geschrieben aber *panthānu* zu sprechen.

5) *ān + a*.

várdhā́hainam uṣáso yā́mann aktór várdhān mā́sāḥ śarádo dyā́va índram 6, 38, 4 Pp. auffällig *vardha*. *ní ṣú bráhmā jánānām yā́viṣṭaṃ túyam ā́ gatam* 8, 5, 13 zu verstehen *yān*, nämlich *janān*, *aviṣṭam* die ihr gern habet. In AV. 19, 16, 2 lesen die Mss. *tirāścin aghnyā rakṣatu.* Da es kein Adj. *tiraści* giebt und sogar der Rishi des Namens, wie oben S. 115 gezeigt wurde, auf den schwächsten Füssen steht, hat die Vermuthung alles für sich, dass *tiraścināghnyā* zu lesen und in ⁰*cinān* aufzulösen sei: von der Seite her (obliquos sva. ex obliquo) schütze uns die aghnyā.

6) *ai + a* oder *ā*.

asyá vā́sā́ u arcíṣā 5, 17, 3 Pp. *asya | vai | asau* Prātiś. 2, 35. *sártavā́jáu* 3, 32, 6 Pp. *śartavaí* Prātiś. 2, 37.

Gegenbeispiel: *ávāsṛjo nívṛtaḥ sártavā́ apáḥ* 1, 57, 6, wo zu sprechen *sartavāpaḥ*

II ī

erscheint als Verschmelzung aus *im* + *i* oder *īm* + *i*, *ir* + *i* oder *īr* + *i*, *er* + *i*.

1) *im* oder *īm* + *i*.

śúcid ayan dídhitim ukthaśāsaḥ 4, 2, 16 preisend (die Götter) gelangten sie zu klarer Ahnung, nämlich: wo zu suchen und zu finden sei. Pp. *śuci*, Mahīdhara zu VS. 19, 69 richtig; anders Sāyaṇa hier und TS. 2, 6, 12, 4. *kadā́ sutáṃ tṛṣāṇá ókā́ ā́ gama índra svabdī́va váṃsagaḥ* wann kommst du durstig zum Saft an den gewohnten Ort wie ein Stier zur Tränke 8, 33, 2. Pp. *svabdi ṣiva*, zu verstehen *svabdim iva*. Es ist möglich, dass das Wort für *svabdhi* verschrieben ist, aber der Veda kennt ja auch ein *abdimant*. *áva tásya bálaṃ tira mahī́va dyáur ádha tmánā* dessen Macht unterwirf dir, wie der Himmel die Erde (unter sich hat oder gebracht hat) 10, 133, 5.

Gegenbeispiele: *agním īḷe bhujā́ṃ yáviṣṭham* 10, 20, 2 zu sprechen *agnīḷe*, *rayím iva* 2, 13, 4 zu sprechen *rayīva*.

2) *ir* oder *īr* + *i*.

śuciḥ ṣma yásmā atrivát prá svádhitīva rīyate 5, 7, 8 Pp. *svádhiti ṣiva* aber Prātiś. 4, 13 *svadhitir iva*. *sadhrī́m ā́ yanti pári bíbhratiḥ páyaḥ* um dich als Mitte sammeln sich die Kühe und bringen ihre Milch 2, 13, 2. Pp. *sadhrī*. *rathī́va kaśayā́śvā̃ abhikṣipán* 5, 83, 3. 10, 51, 6. Lanman 376.

Gegenbeispiele: *agnír iva manyo tviṣitáḥ sahasva* 10, 84, 2 zu sprechen *agnīva* 6, 75, 14. 10, 146, 2. 149, 4. AV. 9, 3, 2. Erwähnung verdient *raśmī̃r iva yó yámati jánmanī ubhé* 1, 141, 11 wo *raśmīva* gesprochen, aber von der Sanhitā grammatisch corrigirt wurde.

3) *er* + *i*.

Die Härte dieser Contraction scheint gegen die Annahme zu sprechen. Ich stelle gleichwohl die Fälle zu weiterer Erwägung hierher, da ich den nackten Stamm (Ludwig zu d. folg. Stelle hält ihn für Locativ) nicht als Ablativ gelten lassen kann, aber ich gebe zu, dass der Auslaut des Stammes, der dem Redenden im Ohr lag, auf diese Form der Verschmelzung müsste miteingewirkt haben. *ghṛṇīva chāyā́m arapā́ aśīya* wie aus Sonnengluth den Schatten 2, 33, 6. Pp. *ghṛṇi ṣiva* vgl. *úpa chāyā́ṃ ghṛ́ṇer aganma* 6, 16, 38. *máhiṣīva tvád rayís tvád vā́jā úd īrate* wie aus der Kuh entspringen Wohlstand und Kräftigung aus dir 5, 25, 7. Nach obiger Analogie wäre *mahiṣes* anzunehmen, als eine Uebergangsform aus *mahiṣyās*. Anders Bollensen Or. u. Occ. 2, 476. Abnormen Verschmelzungen begegnen wir ja auch sonst, wie *kva tarṣayo 'bhūvan* wo sind die Ṛshi hingekommen? Tāṇḍya 14. 4, 7. Diese Lesung der Ausgabe wird durch eine gute Handschrift (in meinem Besitz) bestätigt.

III *e*

erscheint als Verschmelzung aus *as* oder *ās* + *i*, *am* oder *ām* + *i*, *an* oder *ān* + *i*, *e* + *i*.

1) *as* + *i*.

apnasthó apáseva jánān yatathaḥ wie der Aufseher die Arbeiter haltet ihr die Leute in Ordnung 6, 67, 3. Pp. *apasā ςiva*. Bollensen Or. u. Occ. 2, 476. *vṛṣabhéva dhenóḥ* wie der Stier 4, 41, 5 Pp. *vṛṣabhā ςiva*, Dual kann es nicht sein. *bā́dhase jánān vṛṣabhéva manyúnā* 6, 46, 4 Pp. *vṛṣabhā ςiva*. *rā́jeṣitam* 8, 46, 28 Pp. *rajaḥ iṣitam* Prātiś. 2, 36. *udnéva ví tvácam bibheda* (so leicht) wie des Wassers Haut (man kann an die Vegetation denken, die stehendes Wasser mit einer grünen Decke überzieht, Wasserlinsen u. dgl.) 10, 68, 4 Pp. *udnā ςiva*. *dūtó jányeva mítryaḥ* wie ein befreundeter menschlicher Bote 2, 6, 7 Pp. *janyā ςiva*. (*vahnír*) *árṇā dhíreva sánitā* 5, 50, 4 Pp. *dhírā ςiva*. Die Verschmelzungen *sed sem seti semām* löst Pp. richtig auf und verzeichnet Prātiś. 2, 33. 44.

Gegenbeispiele: *dyumnáir udná iva tāriṣat* 6, 19, 4 wo *udneva* zu sprechen. *áva tvānená námasā turá iyām* 7, 86, 4 zu sprechen *tureyām*. *máya iv्āpo ná tṛ́ṣyate babhū́tha* 1, 175, 6 *mayevāpo* zu sprechen. 2, 12, 5. 43, 2, 10, 69, 5 und sonst. In AV. 10, 1, 27 *utá hanti pūrvāsínam pratyādā́yā́para íṣvā*, wo zu bessern und zu sprechen ist *pratyādhāyāpareṣvā* oft trifft den zuerst schiessenden der andere (spätere) entgegenzielend mit dem Pfeil.

2) *ās* + *i*.

móṣathā vṛkṣáṃ kapanéva wie Raupen 5, 54, 6 Pp. *kapanā ςiva*. *tríḥ pṛ́kṣo asmé akṣaréva pinvatam* unversiegliche 1, 34, 4 Pp. *akṣarā ςiva*. *ā́paḥ samudráṃ rathyèva jagmuḥ* wie Rosse 3, 36, 6 Pp. *rathyā ςiva* hier Sāyaṇa *rathina iva*. *ví śloka etu pathyèva sūréḥ* auf seine Pfade hinaus 10, 13, 1 Pp. *pathyā ςiva*. *sādhāraṇyéva marúto mimikṣuḥ* gemeinsam nom. pl. 1, 167, 4 Pp. *°ṇyā ςiva*. Im Wörterbuch wäre nicht auf ein Adv. erklärt worden, wenn diese Verschmelzungen bekannt gewesen wären. Auch in 9, 97, 17 *stúkeva vītā́ dhanvā vicinván*, wo Pp. *stukā ςiva vītā* | versteht, nehme ich *stukās iva vitās* an: ströme gleichsam in schlichte Strähne sondernd sva. gesondert. Anderswie weiss ich keinen Sinn zu ermitteln.

Gegenbeispiel: *yónyā iva prácyuto gárbhaḥ* AV. 6, 121, 4. wofür *yonyeva* zu sprechen ist. TĀr. 2, 6, 1 hat *yoner iva*.

3) *am* + *i*

sehr häufig: *túbhyéd eté* 1, 54, 9 Pp. *tubhya* | *it*. *candréva bhānúm* 3, 61, 7 Pp. *candrā ςiva*. *asmábhyaṃ tā́* *ápā vṛdhi vrajā́*

ásteva gómataḥ wie ein Haus 4, 31, 13 Pp. *astā çiva.* Was sollte hier ein Schütze? *hántābhiśastḗndraḥ* vernichtet den Fluch AV. 5, 18, 4, Pp. ⁰*śastā.* Viele weitere Fälle mit *iva* 2, 4, 6. 6, 7. 4, 1, 3. 41, 5. 5, 31, 1 u. aa.

Gegenbeispiele ebenfalls zahlreich, wo *am i* geschrieben, *e* zu sprechen ist; auch in späteren Büchern z. B. *sasyam iva martyaḥ pacyate sasyam ivājāyate punaḥ* Kaṭha Up. 1, 6.

Anm. Es hat den Anschein, als hätten die alten Dichter auch eine Elision nach Art von animadverto angewandt, wenn ich Grund habe, in den Worten *yád usríyāṇām ápa vā́r iva vrán* 4, 5, 8 ein *vāram iva* zu vermuthen, wie schon im WB. unter 4. *vāra* gesagt ist: als sie den Schatz der Kühe (oder Milch u. dgl.) entdeckt hatten. Die regelmässige Verschmelzung *vāreva* war hier metrisch nicht zulässig.

4) *ām + i.*

sáṣveḥ paktím kṛṇute kévalḗndraḥ eignet sich allein an 4, 25, 6 Pp. *kevalā.* *íṣaṃ váhantiḥ sukṛ́te sudā́nave víśvéd áha yájamānāya sunvatḗ* 1, 92, 3 für *viśvām* nämlich *iṣam*, Pp. *viśvā.* Man hat also nicht nöthig mit Grassmann in *ahā* zu ändern. *méteva dhūmám stabhāyad úpa dyā́m* wie eine Säule stemmt er seinen Rauch gegen den Himmel 4, 6, 2 Pp. *metā çiva.* Das Wort sollte vielleicht *methā* geschrieben werden s. oben S. 109.

Gegenbeispiel aus Bṛh. Ār. 6, 4, 8 *digdhaviddhām iva mādaya* berausche (betäube) sie, als wäre sie von einem Giftpfeil getroffen, wo ⁰*viddheva* zu sprechen ist.

5) *an + i.*

udéva yánta udábhiḥ wie die im Wasser watenden mit Wasser(spritzen) 8, 87, 7 Pp. *udā çiva.* Sāyaṇa's Erklärung halte ich in der Sache für richtig, aber einen Instr., vollends neben *udabhis*, für ungeeignet. Ein anderes *udā́* 5, 41, 14, das er ebenfalls für *udnā* nimmt, dürfte eher *ud ā* sein. Ein Nom. Acc. *uda* kommt gar nicht vor Lanman 532 und der Pp. zeigt durch seine Schreibung, dass er nicht *udā́* darin gesehen hat. Hieher ziehe ich auch *ihó śákeva puṣyata* gedeihet hier wie im Dunge AV. 3, 14, 4, da es ein *śaka* nicht giebt, für *śakan*, ein vom Wachsthum der Pflanze genommenes Bild.

Desgleichen dreimal *kṣāmeva* für *kṣāman iva.* *kṣā́meva víśvā bhúvanāni yásmin śaṃ saúbhagāni dadhiré* in welchem die Götter, wie auf dem Erdboden alles Lebendige (so in ihm) alles Beglückende vereinigt haben 6, 5, 2. Pp. überall *kṣāma çiva.* Grassmann übersetzt richtig. *kṣā́meva naḥ sám ajatam rájāṅsi* wie auf dem Boden den Staub, so treibt uns zusammen, nämlich Gut aus dem Besitz anderer 2, 39, 7, vgl. 1, 33, 3. 5, 2, 12. 3. 4. Wie der Luftzug den Staub zusammenfegt. *kinā́reva svédam āsiṣvidānā́ kṣā́mevorjā́ sūyavasā́t sacethe* wie ein paar im Schweiss arbeitende Bauern,

wie das am Boden hin weidende Thier sorget ihr für (oder seid im Besitz von) Nahrung 10, 106, 10.

6) *ān + i.*

víśvet sá dhibhíḥ subhágo jánāñ áti über alle Leute 8, 19, 14 Pp. *viśvā.* In 10, 141, 4 *suhávehá havāmahe* ist *suhavān* zwar nicht nothwendig, aber besser als *suhavā.* Auch wäre ich nicht abgeneigt, Ludwig's Auffassung 4, 361 etwas anders wendend, das *havémā* in 1, 122, 6 und ebenso 7, 29, 3. 62, 5 für entstellt aus *havemān* d. i. *havān imān* anzusehen. Das *imā* folgte der falschen Auflösung in *havā*, wie in den unter 7) aufzuführenden Fällen das *dhenuḥ* der Auflösung sich anpasst.

7) *e + i.*

víśvét té vāmá ā syuḥ sie alle 10, 20, 8 Pp. *viśvā. víśvéd índrasya bhakṣata* 8, 88, 3 Pp. *viśvā. víśvén náraḥ svapatyā́ni cakruḥ* 7, 91, 3. *dhíṣṇyemé* 7, 72, 3; hier Pp. *dhiṣṇye iti* Prātiś. 2, 35. *yugéva nábhye* 2, 39, 4. *nímiteva* 3, 30, 4. *kanīnakéva* wie zwei Puppen d. i. Bilder 4, 32, 23. *adhvaréva* 3, 6, 10. *vandhúreva* 14, 3. *sá no duhīyad yávaseva gatvī́* 4, 41, 5 Pp. *yavasā ṣiva. ūrdhvā́ bhavanti pitáreva médhāḥ* aufgestellt sind für euch wie für einen Hausvater die Brühen d. i. der warme Trank für die Aśvin, wenn sie morgens kommen 3, 58, 2, also *pitare iva* Pp. *pitarā ṣiva.* Ebenso 10, 106, 4. Die Unbekanntschaft der Redactoren mit dieser Verschmelzung hat in der Stelle *úpa va éṣe námasā jigīṣóṣāsānaktā sudúgheva dhenúḥ* 1, 186, 4 den Fehler *dhenuḥ* statt *dhenū* veranlasst. Grassmann versteht richtig — abgesehen von dem imaginären *va — sudughe va dhenū*, während Ludwig sagt, es habe keinen Sinn, milchreiche Kühe zu locken. Ich denke, wer ihre Milch haben will, wird sie zu sich locken, und hier sind die Kühe Tag und Nacht. Derselbe Fehler in 7, 2, 6. Hierher gehört auch die verderbte Stelle *yád indra citra mehánāsti tvā́dātam adrivaḥ* 5, 39, 1. Pp. *mehánā*, statt *yád indra citrám mehá* (für *me iha*) *nā́sti.* Die Cäsur setze ich nach *na.* Aufrecht Ṛv. II, XLIII. Im vorangehenden Lied v. 3 liest man *adrivo mehanā.* Die Erinnerung daran mag hier den Schaden veranlasst haben. Beide Fälle werfen ein ungünstiges Licht auf die Verlässlichkeit unserer Texte. Sāmaveda 1, 4, 2, 1, 4 hat ausnahmsweise die richtige Lesung.

IV *o*

erscheint als Verschmelzung aus *as + u*, *ās + u* und *am + u.*

1) *as + u.*

pṛkṣáṃ vā́jasya sātáye pṛkṣám rāyótá turváṇe Pp. *rāyā*, natürlich *rāyas. sópamā* 1, 31, 15. Prātiś. 2, 33. *sótá naḥ* 2, 24, 1. 16, 6. *sóṣám* 10, 68, 9. VS. 21, 43. In Ṛv. 5, 46, 2 wird statt des verderbten *śárdhaḥ prá yanta mā́rutotá viṣṇo* zu

lesen sein: *śarma pra yanta marutota viṣṇo* richtet einen Schirm auf ihr Marut und Viṣṇu vgl. v. 5 und 7. Das scheinbar regelwidrige *yád adó pito ájagan* 1, 187, 7 wird sich in *adas u* auflösen.

2) *ās + u.*

diví svanó yatate bhúmyopári 10, 75, 3 Pp. *bhūmyā. á parjanyásya vṛṣṭyód asthāma* AV. 3, 31, 11 Pp. *vṛṣṭyā.* Das *ā* weist auf Ablativ.

3) *am + u* oder *ū.*

sómo dādhāra dáśayantram útsam 6, 44, 24 Pp. *somaḥ.* Grassmann hat schon *somam* vermuthet, nur nicht an Contraction gedacht. *gṛhó yāmy áramkṛtaḥ* und ich geh wohlbedient nach Hause 10, 119, 3 Pp. *gṛhaḥ. ábhūta víśve agriyóta vājāḥ* 4, 34, 3 Pp. *agriyā*, für *agram uta* s. oben S. 114; auch wohl *ratnadhéyópa yāta* ebd. 1 vgl. 35, 1. 2. 9. Plural wäre möglich. *inótá pṛcha jánimā kavīnām* 3, 38, 2 Pp. *inā. ukṣā́ samudro aruṣáḥ suparṇáḥ púrvasya yónim pitúr ā viveśa* tauchte in das Meer, den Sitz des Urvaters 5, 47, 3. *citró nayat pári támāṅsy aktáḥ* und Helle führt er ein in die Dunkelheit 6, 4, 6. *rā́sva vā́jotá vaṅsva* 6, 48, 4 Pp. *vājā*, Ludwig *vājān. práti nā́nāma rudropayántam* 2, 32, 12 Pp. *rudra. yuvám kavī ṣṭhaḥ páry aśvinā rátham víśo ná kútso jaritúr naśāyathaḥ* ihr haltet seinen Wagen an und lasset ihn den Schmäher nicht zu den Gehöften eures Verehrers gelangen 10, 40, 6 also *kutsam u*, und zwar appellativ. *táva drapsó nīlavān* (*indhāna ā dade*) deinen Funken nimmt auf 8, 19, 31.

V *ai*

erscheint als Verschmelzung aus *as + e* und *am + e.*

1) *as + e. saínam saścat* 2, 22, 1. Prātiś. 2, 34.

2) *am + e.*

nā́hám áto nír ayā durgáhaitát da ist nicht durchzukommen 4, 18, 2. Pp. hat nach seinem Brauch *durgahā* für *durgaham. yā́jadhvainam priyamedhāḥ* 8, 2, 37 Pp. *yajadhva | enam.* Hier begegnen wir zum Schluss Pāṇini, der 7, 1, 43 diese Stelle aushebt. Weshalb, ist nicht ganz ersichtlich. Es sieht aus, als ob er eine ungewöhnliche Form *yajadhva* vor sich zu haben meinte. Wäre das der Fall, so sind ihm die vedischen Verschmelzungen ein verborgenes Kapitel. Dass wir unsererseits nicht nöthig haben, gleich ihm, eine verstümmelte Form anzunehmen, das zeigen die Analogien. Whitney Veda in Pāṇini 10.

Zur Erklärung griechischer Lehnwörter in Talmud und Midrasch.

Von

J. Fürst.

Die zweimal im Talmud vorkommende Schwurformel גפה של רומא oder גפא של רומא hat die verschiedensten Erklärungen gefunden. Herr Heinrich Levy (ZDMG. Bd. 48) schlägt vor, גדא דרומא zu lesen, und übersetzt dieses: „bei der Tyche Roms, bei dem Glücke Roms". Richtiger wäre die Uebersetzung: „bei dem Genius, der Gottheit Roms!" Denn *τύχη* ist die griechische Uebersetzung von genius oder numen. Dio Cassius (57, 8) berichtet, dass Kaiser Tiberius nicht erlaubte, bei seinem Genius zu schwören (*οὔτ' ὀμνύναι τοῖς ἀνθρώποις τὴν ἑαυτοῦ τύχην συνεχώρει*). Und bei Suetonius Caligula c. 24 heisst es: „Nec unquam postea . . . . nisi per numen Drusillae dejeravit". Vgl. auch Horatius, Epist. II, 1, 16: Jurandasque tuum per numen ponimus aras, sowie Tacitus, Annal. I, 73: „Rubrio crimini dabatur violatum perjurio numen Augusti. Aus diesen Stellen geht demnach hervor, dass *τύχη* die Uebersetzung von genius oder numen ist.

In gleicher Bedeutung wird גדא für numen gebraucht in Jer. Ab. s. I f. 39d: אזל אשכח כתיב תמן אנא דיקלטיאנוס מלכא שבנית אהן ירידה דצור לגדיה דארקליס אחי תמניא יומין „Er ging hin und fand daselbst geschrieben: ich, Kaiser Diokletian weihete diesen Jahrmarkt [1]) von Tyrus dem Genius (der Gottheit) meines Bruders (Mitkaisers) Herkulius (Maximinus, welcher den Beinamen Herculius angenommen).

Der leider allzufrühe der Wissenschaft entrissene Dr. Kohut, der sich durch sein Aruch completum ein ruhmvolles Denkmal gestiftet, glaubte sich bei dieser einfachen und richtigen Erklärung der Stelle, wie sie Rappoport gegeben, nicht beruhigen zu können;

1) Mit dem Jahrmarkt יריד war immer ein Götterfest verbunden, oder vielmehr mit den Götterfesten war gewöhnlich ein Jahrmarkt verbunden. Vgl. Ab. s. 11b: חמשה בתי ע"ז קבועין הן ······· כי אתא רב דימי הוסיפו עליהן יריד שבעין בבי.

und übersetzte: לגדיה דארקליס אחי „dem gaditanischen Herakles, dem Bruder (d. h. Freunde, nämlich dem Freunde der Wanderer)". Die grosse Gelehrsamkeit und Belesenheit des berühmten Forschers veranlasste ihn mehrfach, die einfache Erklärung zu verlassen und eine oder mehrere gekünstelte zu geben: so giebt er dann auch von dieser Stelle noch eine andere Uebersetzung: „ich, Kaiser Diokletian weihete . . . . dem Gaditanischen Herkules, ich, der Hirscheber (ἀχαία soll bedeuten: Hirscheber, und Diocletian hätte sich so genannt, weil er den A p e r getödtet). Solche Uebersetzungen widersprechen der Grammatik und Syntax.

Doch kehren wir zu unserem Gegenstande zurück. So ansprechend der Gedanke des Herrn Lewy ist גבא של רומא zu ändern in גדא ט' ר', so geht es doch nicht an, an vier Stellen (Menachoth, Sifre, Jalkut Schlach und Jalk. II Schoftim) und gegen das Zeugniss von Aruch eine Aenderung vorzunehmen ohne anderen Grund, als weil die vorgeschlagene Aenderung die Erklärung bedentend erleichtert. Im Gegentheil lehrt eine Grundregel der Kritik, die schwer zu erklärende Lesung der leichteren vorzuziehen. Wir werden daher bei der gut bezeugten Lesung bleiben müssen, und גבא ist, wie Sachs zuerst bemerkt hat, das griechische ἀγάπη, ist aber nicht zu übersetzen mit: Euer römische Liebden!, sondern, wie die alten Erklärer schon bemerken, ist es eine Schwurformel und heisst: „bei der Liebe zu Rom!"

Dagegen ist Herr Levy im Recht, wenn er meint, dass in (J. Ab. s. III f. 42d) דרבי חייה בר בא הוה ליה קיוקין והוות טימי דרומי צײרה בגווה, das Wort טימי in טיכי zu ändern sei. „R. Chaja hatte Schalen, auf welchen die G o t t h e i t Roma abgebildet war". Vgl. Revue des études juives Bd. 20, S. 303, wo ich die Lesung טיכי vorgeschlagen hatte.

Auf eine schwierige Stelle in Pesikta rabb. § 23 wirft eine von Kohut im Supplementbande seines Ar. compl. citirte Stelle des ungedruckten Midr. haggadol ein helles Licht. In Pes. r. § 23 heisst es nämlich in Bezug auf das Sabbathgebot: מלך בשר ודם כשהוא כילסופים אומר לעבדיו עשו עמכם יום אחד ועמי ששה ימים והקב"ה אינו כן אלא כך אמר הקב"ה לישראל בניי עשו עמכם ששה ימים ועמי יום אחד. Für כילסופים, welches die Prager Ausgabe von 1656 hat, liest Ephraim Salomon Margolioth in der von ihm besorgten Lemberger Ausgabe פילוסופים (siehe Friedmann, Pes. r. S. 116, Note 16). Levy und Kohut lesen כילופים und erklären es für χαλεπὸς, streng. Güdemann schlägt פולומיטים, πολύμητις „klug, verschlagen" vor. Der Zusammenhang erfordert aber ein Wort, welches bedeutet: freigebig, wohlwollend; desshalb hatte ich in meinem Glossarium (S. 125 b) die Lesung פילוטימוס (φιλότιμος, freigebig, gerne schenkend) vorgeschlagen. Meine Begründung dieser Lesung wird nun bestätigt durch die erwähnte Stelle des Midr. haggadol, wo unser Midrasch ebenfalls vorkommt und zwar in folgender Fassung: מלך בשר ודם שהיה לו אפילטרופוס אומר

לעבדיו וכו'. Kohut erklärte אפינלטרופוס für *ἐπιμελητής*, Verwalter. Aber was soll der Verwalter hier an dieser Stelle? Die Stelle muss zum Theil nach der Parallelstelle in Pes. r. berichtigt werden; statt שהיה לו muss es heissen שהוא, und das א von שהוא ist fälschlich an den Anfang des folgenden Wortes gerathen, und so haben wir die Lesung פינלטרופוס, und man erkennt sogleich, dass נ und ל durch Abschreiber in ihrer Stellung vertauscht worden: wir haben das Wort פילנטרופוס: „ein irdischer König, selbst ein solcher, der human (wohlwollend, *φιλάνθρωπος*) ist, sagt zu seinen Knechten: arbeitet für euch einen Tag, und für mich sechs Tage. Nicht so bei Gott: er sagte zu Israel: meine Kinder! arbeitet für euch sechs Tage, und für mich einen Tag".

Die gleiche Corruption von פילנטרופוס in פילוסיפוס scheint in Jer. Berachoth IX g. f. stattgefunden zu haben in dem Satze: בשר ודם אם היה פילוסופוס הוא אומר ההן פלן מתקרב כן. Denn פילוסופוס ist hier nicht am Platze. Vorher nämlich wird ausgeführt, dass Jemand, der einen Verwandten hat, der reich ist, die Verwandtschaft anerkennt, wenn der Verwandte aber arm ist, die Verwandtschaft verläugnet und sagt er sei nicht mit ihm verwandt. Dem fügt R. Abbun im Namen des R. Acha und des R. Simon ben Lakisch bei: „ein Mensch, אם היה פילנטרופוס, selbst wenn er human, wohlwollend ist (und die Verwandtschaft mit dem Armen nicht abläugnet), macht doch **sich** zur Hauptperson und Jenen zur Nebenperson (wie es in Deb. r. § 2 heisst, und) sagt: Jener rechnet sich verwandt mit uns".

In Ber. r. § 63 werden in Erklärung von ויעתר יצחק (1. B. M. 25, 2) die differirenden Meinungen von R. Jochanan und R. Simon ben Lakisch angeführt. Ersterer erklärt ויעתר damit, dass er sagt ששפך תפילות בעושר „Isak ergoss sich **reichlich** in Gebeten", während Letzterer es erklärt שהיפך את הגזירה „Isak hat das Verhängniss **umgewandelt**", und fügt hinzu ולפום כן קריין ליה עתרא דאפיך אידרא „und daher hat die Schaufel (עתרא) ihren Namen, weil sie die (Früchte der) Scheune umwendet". Die letztere Meinung wird auch in Sukka 14 a von R. Elieser, in Jebam. 64 a von R. Jizchak vorgetragen: למה נמשלה תפלתן של צדיקים בעתר לומר לך מה עתר זה מהפך את התבואה בגורן ממקום למקום אף תפילתן של צדיקים מהפכת דעתו של הקב"ה ממדת אכזריות למדת רחמנות „Das Gebet der Frommen wird mit der Schaufel verglichen: wie die Schaufel die Frucht in der Scheune von einem Orte zum anderen wendet, so wendet das Gebet der Frommen den Willen Gottes von Strenge zur Barmherzigkeit um".

Die gleiche Differenz zwischen R. Jochanan und R. Simon ben Lakisch findet sich in einem von dem verdienstvollen Herausgeber und Erklärer so vieler ungedruckten Midraschwerke, Salomon Buber in seinen „Likkutim" veröffentlichten Mscr. aus der Münchener Hofbibliothek. Dort heisst es mit Bezug auf die Anfangsworte des 5. Buches Moses: „Hier bestätigt sich das Wort (Spr. Sal. 27, 6)

נאמנים פצעי אוהב ונעתרות נשיקות שונא נאמנים פצעי אוהב אלו תוכחותיו של משה רבינו ונעתרות נשיקות שונא ששפך להם בלעם ברכות כעותר סוריסטון שהיה שונא ר' שמעון בן לקיש אומר מהו ונעתרות נשיקות שונא הפוכות היו ברכותיו של בלעם ולא ביקש אלא לקללן אלא שהפכן הקב"ה שנ' ולא אבה ה' אלדיך לשמוע אל בלעם ויהפך ה' אלדיך לך את הקללה לברכה. Richtig hat Kohut das Wort כעותר in 'בעותר verbessert. „Treu gemeint sind die Verwundungen von Freundes Hand, das sind die Strafreden unseres Lehrers Moses: aber gehäuft sind die Küsse des Feindes, da Bileam sie reichlich mit Segnungen haufenweise überschüttete“. Das Wort סוריסטין will Kohut als eine Glosse betrachten, die in den Text gedrungen sei, und welche besage das Wort בעותרא sei syrisch. Aber welche unnöthige Mühe hätte sich der Glossator gegeben? Wer sieht es dem Worte עותרא nicht an, dass es aramäisch ist? und der Glossator hätte auch nicht den ungewöhnlichen, nur einmal vorkommenden Ausdruck סוריסטון gebraucht statt ארמית, um so weniger, da עותרא ostaramäisch ist, während סורסי und סוריסטין die westaramäische Sprache bedeuten, wie sie in Palästina gesprochen ward. Das Wort סוריסטין gehörte vielmehr ursprünglich in den Text, ist nähere Ausführung von בעותרא: während בעותרא ein Wortspiel ist, weist der Zusatz סוריסטין (*σωρείτης*) auf die Bedeutung des Stammes עתר im Hebräischen, welches „gehäuft sein“ bedeutet; vgl. Jechezk. 35, 13: והעתרתם עלי דבריכם „und ihr häuftet gegen mich eure Worte“. Vielfach missverstanden worden ist das Wort כוסטריינים in Waj. r. § 35 und קוסטריינים in der Parallelstelle Midr. Schir f. 29a (ält. Ausg. f. 33 a). Levy erklärt Ersteres im W. B. üb. d. Talm. u. Midr. II, 362 nach Sachs mit castrensiani, Grenzsoldaten: und קוסטריינים Bd. 7, 145 b mit *καστρίσιοι* „Kriegsoberste“; Kohut, Ar. cpl. IV, 272 b כוסטריינים schwankt zwischen „custor = custos, Aufsichtsbeamter“ und „quaestionarius, Untersuchungsrichter, Scharfrichter“, indem es verschrieben sei aus כוסטינרים. In Bd. 7 f. 145 b s. v. קסטר nimmt er die Angaben in Bd. 4 zurück, und erklärt es für „*καστελλιανοί*, Militärbesatzung“. Im Zusammenhang der Stelle passen alle diese Bedeutungen nicht. Die Stelle lautet: למקום ארימון שהוא משובש בגייסות מה עשה המלך הושיב בו כוסטריינים. Wir haben hier die häufige Verwechlung von ד und ר: es muss heissen: כוסטידיינים, *κουστωδιανοί*, Besatzungsmannschaft; vgl. Ev. Matth. 27, 65: *ἔχετε κουστωδίαν*, welches die syrische Uebersetzung mit קסטונרא (ebenfalls mit Verwechselung von ד und ר) wiedergiebt. Dadurch erhält die Stelle erst Klarheit: „Das ist zu vergleichen einer öden Gegend, welche durch Raubschaaren unsicher gemacht wird. Was thut der Kaiser? er verlegt Besatzungsmannschaft dorthin לשמרו כדי שלא יקפחו לעוברים ושבים zum Schutze, dass sie die Reisenden nicht ausplündern“.

Die gleiche Verwechselung von ד und ר begegnet uns in Jer. Nedar. X f. 41 b אילו היית יודע שהנודר כאילו נותן קולר על צווארו

נודר היית לקסטורייה שהיתה עוברת וראה קולר פנוי והכניס את ראשו לתוכו לאסר איסר על נפשה כמ"דא והוא אסור בזיקים[1]). Levy übersetzt das Wort קסטורייה mit *καστρέσια*, Besatzung des Kastells (IV, 345 b), und unter קולר (IV, 263) übersetzt er die Stelle: „ein Gleichniss von einer Wachtmannschaft, die beim Durchreisen ein freistehendes Halseisen erblickte und den Kopf hinaussteckte". Es muss heissen: „Das ist Demjenigen zu vergleichen, welcher, als eine Kriegsmannschaft vorübergezogen, eine Halsfessel erblickte, die nicht verwendet war, und so steckte er seinen Kopf in dieselbe".

Das Wort סנדרנא in Midr. Schir f. 20 d (ält. Ausg. f. 24 a) in dem Satze ועל ידי מי נעשית מלחמת מדין על ידי שני שדיך על ידי סנדרנא משה ופנחס erklärt Levy mit: „Beisitzer, *σύνεδρος*". Er übersetzt: „Durch wen ward der Krieg gegen Midian geführt? durch den Vorsitzenden Moses und durch Pinchas". Man sieht nicht ein, wie שני שדיך durch „Beisitzender" oder „Vorsitzender" erklärt werden kann, und warum sie in ihrer Eigenschaft als Gerichtsmitglieder den Krieg führen. Das Wort סנדרנא ist nicht *σύνεδροι*, sondern *σύνθρονοι* „Durch wen ward der Krieg gegen Midian geführt? Durch deine zwei zusammengehörenden Machthaber, durch die zugleich Regierenden, Moses und Pinchas". Das Wort שדיך wird als von שדד abgeleitet gedacht, zugleich wird auf שדים als auf die von Natur zusammengehörenden angespielt. Das griechische *ϑ* wird beim Zusammentreffen mit einer liquida mit ד wiedergegeben; vgl. *ϑλιβίας*, דליפיס: *σϑεναρὸς*, סדינארוס; *σύνϑεσις*, סדסים.

Ein andres Wort, worin die Erklärer differiren, findet sich in Pesikta r. § 7 f. 27 b לבן פוליטומן שגנב במרחץ והיה מתיירא הבלני לומר (לו) שמו אל"פך פירסמו בחור אחד נאה לבוש לבנים: in der Parallelstelle Bem. r. § 13 steht für פוליטומן richtiger פוליטומנן. Dies Wort erklärt Levy für *πολισσανάμος*, Stadtverwalter: Kohut (VII, 241 a) zur Stelle Jelamdenu Balak für *πολύτιμος*, und 343 a zu unsrer St. richtig mit *πολιτευόμενος*; aber seine Uebersetzung: „Der ein öffentliches Amt bekleidet" sagt zu viel: Perles und Güdemann halten es für corrumpirt aus פלטין; Brüll (Jahrbb. f. jüd. Gesch. u. Lit. VII, 66) für *πολυτίμητος*. Wie erwähnt, hat Kohut mit *πολιτευόμενος* das Richtige getroffen: es bedeutet das Wort zwar sonst Jeden, der ein öffentliches Amt bekleidet, in der Kaiserzeit aber ganz speciell den, der das Amt eines Stadtraths, curialis oder decurio bekleidet. Vgl. Reiske zu Cst. Pphg. de caeremon. I, 30: „Valesius ad Amm. Marcellinum p. 18 a in loco Libanii *τοὺς πολιτευομένους* vertit „decuriones", id est magistratus urbanos municipales . . . . in Chron. Alex. loco: *κόμης καὶ πολιτευόμενος τῆς πόλεως* vertitur comes et decurio.

1) Im Text steht fälschlich: והכניס את ראשה.

Das Wort *πολιτευόμενος* im Sinne von decurio od. curialis glaube ich auch in B. b. f. 144 b erkennen zu müssen. In B. b. IX, 4 sagt die Mischna האחין השותפין שנפל אחד מהן לאומנות נפל לאמצע חלה ונתרפא נתרפא משל עצמו, worauf die Gemara erklärt, das אומנות bedeute אומנות המלך. Es hiesse also: „Wenn von Brüdern, die in Vermögensgemeinschaft leben, einer in den kaiserlichen Dienst gerathen ist, so treffen die daraus entstehenden Lasten die Gemeinschaft: ist Einer aber erkrankt, so hat er die Heilungskosten aus seinem Eigenen zu bestreiten. Zwar erklärt Raschi: der (aus dem kaiserlichen Dienst erfliessende) Gewinn falle in die Gemeinschaft; allein aus der Entgegensetzung von den Heilungskosten erhellt, dass auch im ersten Falle die Lasten gemeint sind: und R. Ascher ben Jechiel bemerkt, dass der T. Jer. erkläre, es beziehe sich nicht nur auf Gewinn, sondern auch auf Verlust. Dann wird folgende Boraitha angeführt: אחד מן האחין שמינוהו גבאי או פולמוסטוס אם מחמת האחין לאחין אם מחמת עצמו לעצמו. Für פולמוסטוס, welches hier nicht passen kann, hat Raschi die Lesung קולמוסטוס, und erklärt es für „Schreiber“, in der Tosefta finden wir die Lesungen אפימליטים und אפולמטוס, welches für *ἐπιμελητής*, curator rei frumentariae zu erklären wäre. Vielleicht dürfte aber פולמוסטוס aus פולטוימוס corrumpirt sein. Diese Vermuthung wird unterstützt durch Jer. b. b. IX, 4. Dort heisst es: האחין השותפין שנפל אחד מהן לאומנות המלך בזמן שבאין מכח האריס נוטלין מכח האריס מכח בעל הבית נוטלין מכח בעל הבית כהדא דרב נחמן בר שמואל בר נחמן נתפס לבולי אתא עובדא קומי ר' אמי אמר אין אית בניכסי דנחמן שנתפס לו[1] ינתן לו מנכסיו ואם לאו ינתן לו מן האמצע „Wenn von in Vermögensgemeinschaft lebenden Brüdern einer in den kaiserlichen Dienst gefallen ist, und die Ernennung geschah, weil er Pächter ist, so haben die Pächter die Lasten zu entrichten: traf ihn aber die Ernennung wegen des Eigenthümers, so hat der Eigenthümer sie zu entrichten: wie dies das Beispiel des R. Nachman zeigt. R. Nachman ward nämlich gezwungen, in den Rath einzutreten; der Fall wurde dem R. Amme zur Entscheidung vorgelegt, und er entschied: wenn Nachman um seines eigenen Vermögens willen zum Eintritt in den Rath gezwungen worden ist, müssen die Lasten aus seinem eigenen Vermögen getragen werden: wenn nicht, so müssen sie ihm aus der Gemeinschaft ersetzt werden“.

Aus Allem ist ersichtlich, dass die Ernennung zu einem Mitglied des Stadtraths gar nicht erwünscht war, dass man vielfach die Leute dazu zwingen musste. Damit stimmt, was Madvig, Verfassung und Verwaltung des römischen Staates (II, 144) sagt: „Die Kurialen waren nicht nur erblich, sondern sammt ihrer Person nnd ihrem Eigenthum an eine Stellung völlig gefesselt, die dadurch äusserst lästig war, dass sie für alle Staats- und Kommunallasten

1) Zu lesen: שנתפס לבו'.

haften, und bei der Verarmung der Städte sie grösstentheils selbst tragen mussten, so dass sie nicht einmal ohne Erlaubniss des Statthalters ihre Besitzungen verkaufen durften".

Auch in Ber. r. § 76 wird mit Bezug auf Daniel VII, 8 „und auf diesem Horne waren Augen gleich Menschenaugen" bemerkt: damit ist die ruchlose Regierung gemeint, welche einen bösen Blick auf die Habe der Menschen wirft: „Jener ist reich, den machen wir zum Stadtvorsteher; Jener ist reich, den machen wir zum Rathsmitglied": זו מלכות הרשעה שמכנסת עין רעה בממונו של אדם פלן עתיר נעבדיניה ארכונטס פלן עתיר נעבדיניה בוליוטיס. So ergiebt sich denn namentlich aus Jerusch. b. b., dass in Babli פולמוסטוס corrumpirt ist aus פולטומנוס, da מ und ט häufig in der Schreibung irrthümlich verwechselt werden, und aus נו ist ein ט geworden. Und der Satz lautete also: „Wenn von den in Vermögensgemeinschaft lebenden Brüdern einer zum Steuererheber oder Rathsmitglied (פוליטומנוס, *πολιτευόμενος*) ernannt worden ist, und die Ernennung geschah um der Brüder willen, d. h. wegen der gemeinschaftlichen Vermögensgemeinschaft, so haben die Brüder die damit verbundenen Lasten zu tragen; geschah die Ernennung wegen seiner (wegen seiner Tüchtigkeit, nicht wegen des Vermögens), so hat er aus dem Seinigen die damit verbundenen Lasten zu tragen".

Wir sehen, wie durch die Rücksichtnahme auf die römischen Staats- und Verwaltungsverhältnisse viele griechische Lehnwörter in Midrasch und Talmud ihre Erklärung finden.

Muḥammed Hibelrûdî's Ǵâmi' ul-tamṯîl.

Die erste neupersische Sprichwörtersammlung.

Von

Dr. Alexander von Kégl.

Die Sprichwörterlitteratur des Arabischen, Persischen und anderer orientalischen Sprachen kann schon manche werthvolle Sammlung aufweisen. Europäer und einheimische Gelehrte haben das Ihre dazu beigetragen diesen in vielen Beziehungen wichtigen Zweig des morgenländischen Folklores dem Untergange zu entreissen und die reichen Schätze desselben für die Wissenschaft zu sammeln. Maidânî's Werk über die arabischen Sprichwörter ist verdientermassen bekannt und geachtet. Was die neuere türkische Litteratur betrifft, so ist von den europäischen Publicationen und anderen weniger bekannten einheimischen Werken abgesehen, Tewfik Bej's Ausgabe Jedem leicht zugänglich. Jetzt wo das Interesse für orientalische Volkslitteratur immer mehr und mehr rege zu werden scheint, wird es vielleicht Manchen interessiren den angeblich ersten Sammler der iranischen Gleichnisse und sprichwörtlichen Redensarten, Muḥammed Hibelrûdî, und sein darauf bezügliches Werk kennen zu lernen [1]). Ueber das Leben und Wirken dieses Mannes stehen uns leider keine weiteren Angaben zur Verfügung. Nur soviel lässt sich mit einem gewissen Grade von Wahrscheinlichkeit behaupten, dass er kein Perser von Geburt, sondern ein gelehrter indischer Muslim war. Hibelrûdî hat nach seinem in der Vorrede mitgetheilten Chronogramme sein Buch der Gleichnisse zu Heiderabad unter der Regierung des poesieliebenden Königs von Golkonda, Ḳutb Schah [2]), im Jahre 1054 = 1644 ver-

1) جامع التمثيل حرره ميرزا اقا كمرى فى شهر رمضان سنه ۱۲۹۳ (Teheran 1876) Lith.

2) Cuth Schah (Abd Ullah) roi de Golconde qui régna de 1611—1672 est je pense auteur d'une masnavi sur Mahomet (Garcin de Tassy, Histoire de la littérature hindouie et hindoustanie (II Paris 1870) I, 399.

fasst [1]). Den Anlass dazu gab ihm, wie er selber in den ersten Zeilen seines Werkes angiebt, die Bemerkung eines gelehrten Gastes im Hause des vielgepriesenen Muhammed Ḫatûn. Eines Tages war er dort zu Besuch, ein Wort zog, wie es im Arabischen heisst, das andere nach sich und so kam man schliesslich auf die Sprichwörter. Man sprach vom Arabischen und Türkischen. Da bemerkte eine der Zierden der Versammlung, dass man auf Befehl des Sefewiden Schah Abbâs die türkischen Sprichwörter bereits in einem Buche zusammengetragen habe und dass die Gelehrten unter den Arabern keine Mühe scheuten um die arabischen Sprichwörter zu sammeln und in gehörige Ordnung zu bringen. Nur die persischen Schriftsteller hätten es unterlassen dem wohlbekannten Sprichworte entsprechend: „Unter der Lampe ist es dunkel". Keiner von den Redekunstbegabten Persiens hätte sich bis jetzt mit dem Sammeln der iranischen Sprichwörter beschäftigt und diese zerstreuten Perlen auf einen Faden gereiht. Wenn Jemand es unternähme die gleich den Sternen des grossen Bären zerstreuten Sprichwörter Irans zu einem Ganzen zu vereinigen, der würde sich damit ebenso wie die Erwähnten um die Litteratur des betreffenden Volkes (nämlich der Perser) Verdienste erwerben [2]). Nach der Gewohnheit der Orientalen, die fast immer mit schriftstellerischer Bescheidenheit prunken, sucht unser Autor sich zu entschuldigen und in einer prunkvollen Vorrede sein Unternehmen als ein lobenswerthes darzustellen. Dabei beruft er sich auf Korân und Tradition, wo manche Sprichwörter und Gleichnisse vorkommen. Der Schwierigkeiten seiner Arbeit ist er sich wohl bewusst. Ohne Vorarbeiten, auf seine eigene Kraft angewiesen, trachtet er danach etwas tüchtiges zu leisten. Man kann sich kaum darüber wundern, dass unser Verfasser als Ausländer viel aus der Litteratur schöpfte und nur sehr wenig aus

---

1) بسمع ارباب دانش میرساند که بتاریخ هجری موافق آیه کریمه انّ المتقین فی مقام امین Gâmi' ul-tamtîl 2.

2) بحکم اینمعنی که چراغ پیش پای خود روشنی نمیدارد[a] هیچکس از فصحای فرس تا بحال بجمع آوردن امثال فارسی نپرداخته اند واینقدرّ منشوررا در یک رشته منتظم نساخته اند اگر کسی در این باب کمر سعی در میان بندد وامثال پریشان فرس‌را که مانند بنات النعش پراکنده است جمع آورد حقّی بر این طایفه نیز ثابت کرد خواهد

a) Entspricht dem türkischen Sprichworte: چراغ دیبی قراکلو اولور

der lebendigen Volkstradition nehmen und für sein Werk verwerthen konnte. Mit der persischen Dichtkunst hatte er sich wohl vertraut gemacht. Das Persische war ihm übrigens wahrscheinlich zur zweiten Muttersprache geworden; es war ja damals und noch lange nachher im muhammedanischen Indien die Sprache der Höfe und der feineren Gesellschaft. Jeder gebildete Muslim musste sich desselben befleissigen. Die Urdudichter selbst haben immer auch persische Dîwane verfasst, viele davon haben freilich ein so schlechtes Persisch geschrieben, dass an ihren Geistesproducten kein eingeborener Iranier Gefallen finden konnte. Das Urdu war damals noch wenig geachtet. „Kein ehrlicher (vornehmer) Mann sprach dort anders als Persisch", sagt ein zeitgenössischer Schriftsteller, Raphaël Du Mans, der ein lehrreiches Werk über das Perserreich des siebzehnten Jahrhunderts geschrieben hat [1]). Besonders die Dichterwerke der classischen Poeten Persiens hat Hibelrûdî aus naheliegenden Gründen für seine Sammlung ausgebeutet. Er erwähnt als solche am Ende seines Ǵâmiʿ ul-tamṯîl, wo er über die Quellen seiner Arbeit das Nähere mittheilt, Ḥakîm Senâî, Firdausî Niẓâmî, Saʿdî, Selmân und andere [2]). Das ganze Material ist bei Hibelrûdî alphabetisch geordnet. Unter jedem Buchstaben zählt er zunächst die verschiedenen mit dem betreffenden Buchstaben beginnenden Sprichwörter und Gleichnisse (Emṯâl) auf, dann folgen in losem Zusammenhange Erzählungen und parabolische Geschichtchen. Diese letzteren sind ganz willkürlich eingeschaltet. Wenn der zu behandelnde Stoff dem Verfasser gefällt, dann giebt er viel, sonst beschränkt er sich. Wissenschaftliche Präcision würde man bei ihm vergeblich suchen. Er giebt sich keine Mühe das zusammengebrachte ungleichartige Material zu sondern und zu sichten. Darum findet der Leser in seinem Buche ein buntes Gemisch volksthümlicher und litterarischer Sprichwörter, Redeweisen und Gleichnisse. Hibelrûdî begnügt sich damit, dass er seinen Stoff nach der Reihe der arabischen Buchstaben ordnet und die schwer verständlichen Sprüche so gut es eben geht zu erklären und zu deuten versucht. Sein Werk muss man mit Vorsicht gebrauchen. Unmöglich kann man ihm, dem indischen Muslim, ohne nähere Prüfung in allem Glauben

1) Un honneste homme aux Indes, ne voulant pas parler, quoy qu'il sache, l'Indostany. Estat de la Perse en 1660 (Paris 1890) S. 136.

2) مدتی بدین وادی افتاده در بحر فکر غوطه خورده ودر کتب اشعار فارسیرا در نظر در آورده خصوصًا اشعار حکیم سنای وفردوسی که چاشنی هر دیک طعام سخنست ودیوان نظامی که ابیات او طعمهٔ طوطیان شکرشکن است Ǵâmiʿ ul-tamṯîl, Ḫâtime.

schenken. Seine Sammlung ist als aufgehäuftes rohes Material zu betrachten, dem die kritische Sonderung Noth thut. Sein Hauptverdienst besteht darin, dass er, wenn nicht der erste, so doch einer der ersten war, die es unternahmen den Gleichniss- und Spruchschatz der Perser litterarisch zu fixiren. Noch nie hat man über diesen Gegenstand geschrieben [1]), behauptet er mit unverhehltem Wohlgefallen im Schlusscapitel seiner Arbeit. Er mag Recht haben, wenigstens ist keine andere derartige Sammlung populär geworden.

Als persischer Schriftsteller nimmt Hibelrûdî eine der bescheidensten Stellen ein. Kunst der Rede und Schönheit des Stils kann man ihm nicht nachrühmen, er erzählt alles in einer schmucklosen leicht verständlichen schlichten Sprache. Gelegentlich macht er den Frömmler. Mit Vorliebe benutzt er jeden sich darbietenden Vorwand um den Leser zu belehren und seinen gottgefälligen Gedanken Ausdruck verleihen zu können. Fast immer wird er geschwätzig, wenn er unter den behandelten Sprichwörtern und Redensarten etwas findet, was zu dergleichen religiös gefärbten Betrachtungen Anlass geben kann. Wo er z. B. auf die wohlbekannten Gleichnisse kommt; die Welt sei der Bazar Gottes und die Welt (d. h. das Leben) dauere nur fünf Tage, da lässt er seiner erbaulichen Beredtsamkeit freien Lauf. Nach der Weise muslimischer Prediger ermahnt er da in einer theologisch gefärbten Paränese den Leser sich hier in dieser Welt reichlich mit Waaren für den Gottesmarkt zu versehen und so vor Verlust sich zu schützen [2]). Den grössten Raum nehmen bei ihm die mit Tamṯîl bezeichneten Erzählungen in Anspruch. Diese sind verschiedenen Ursprungs. Meistens aus wohlbekannten persischen Fabelsammlungen entnommen sind sie mit mehr oder weniger Geschicklichkeit umgemodelt, einige von ihnen hat der Autor mit kaum merkbarer stilistischer Veränderung einfach ausgeschrieben. Ueberhaupt ist der erzählende Theil die schwächste Seite des Werkes. Alle die hier vorgetragenen Geschichten kann man sozusagen alle in den bekannten Novellensammlungen vorfinden, wie z. B. das Märchen von den drei Neidischen, die einen Schatz finden, auch im Anvâri Suheilî zu lesen ist [3]). Ebenso wird im achten Capitel (Emṯâl ḥarfi dâl) die aus dem Anvâri Suhailî wohlbekannte Geschichte vom Kameeltreiber und der Schlange, freilich nach der Fassung

---

1) که پیش این مقدمین این فن ومتاخرین این چمن در این باب تالیفی نکرده اند وتصنیفی نساخته بودند Ǵâmi' ul-tamṯîl, Ḫâtime.

2) Ǵâmi' ul-tamṯîl. Emṯâl ḥarf i dâl.

3) Anvâri Suheilî (Hertford 1851) II S. 189.

des Maǵma' al-amṯâl wiedererzählt als Beweis für das Sprichwort, dass der Feind niemals zum Freund wird (dušmen hergiz dûst nešewed)[1]). Der tamṯîl dient als Beweis für die Richtigkeit des behandelten Spruches. Dieser muss immer etwas Wahres enthalten. So bekräftigt er die Wahrheit des Spruches: der Löwe frisst seine Beute in übelriechendem Zustande, durch folgenden tamṯîl. Ein gelehrter Muslim, der Kâzi Šahîd, bezweifelte einst, dass der Löwe seinen Raub nur dann verzehre, wenn er in Verwesung gerathen und übelriechend geworden sei. Durch die seltsame Geschichte eines mit seinem Vater befreundeten Mannes wurde er, so erzählt Hibelrûdî, eines besseren belehrt. An einer anderen Stelle handelt es sich um die Heiligkeit des Salzes. Zum Beweise dient folgende Geschichte: Ein Dieb wird durch unwillkürlichen Salzgenuss gegen den Hausherrn verbindlich gemacht und verzichtet lieber auf seine reiche Beute, als dass er das Recht des Salzes verletzte (nemekdân šikesten). Unter den Sprichwörtern und bildlichen Redewendungen findet man Bekanntes und Unbekanntes neben einander. Zu Manchem könnte man leicht die Parallele im Türkischen und Arabischen finden. Anderes ist im ganzen Orient zu Hause, z. B.: Der schlafende Esel frisst keine Gerste[3]). Eine Maus und hundert Katzen[4]). Die Allmacht des Geldes spiegelt das Sprichwort wieder: Oeffne die Börse und iss die herîse[5]). Die Nothwendigkeit der Strafe hebt das Folgende hervor: „Aus dem Paradiese kam der Stock“[6]). Gegen allzugrosse Milde eifert der Spruch: Den weichen Stock frisst die Ameise[7]). Niemand kann seiner Natur untreu werden: des Hundes Schwanz bleibt immer krumm[8]). Aus dem Türkischen stammt der Spruch: Der Gast ist bis zu drei Tagen

1) Anvari Suheili (Hertford 1851) III S. 224.

2) شیر طعمهٔ خودرا گندده میخورد Ǵâmi' ul-tamṯîl. Emṯâl ḥarf i sîn.

3) خر خفته جو نمی خورد

4) یک موش وصد گربه

5) وا کن کیسه بخور هریسه[a]

a) Eine Art Fleischbrei vgl. دیوان اطعمه مولنا ابو اسحاق شیرازی Constantinopel 1303 S. ۱۸۴.

6) چوب از بهشت آمده

7) چوب نرمرا مور میخورد

8) دُم سگ راست نشود vgl. Hitopadeśa ed. Peterson (Bombay 1887) S. 76, 124—125.

willkommen [1]). Wo sich der Bogenmacher aufhält, da findet man auch den Pfeilschäfter [2]). Eine beträchtliche Anzahl bildlicher Redewendungen und Sprüche hat Hibelrûdî ans den klassischen Dichtern übernommen. So aus Saʿdî: Glaube ja nicht, dass jeder Scheckige leer sei [3]). Er hat ganz gewiss die wohlbekannte Stelle im Gulistân so gelesen, statt der in den meisten europäischen [4]) und morgenländischen Ausgaben vorkommenden Lesart. Er hat pîse statt des überlieferten bîše gelesen [5]). Ein Freund des Commentirens ist er nicht. Nur wenige Sprüche sind mit erklärenden Glossen versehen; z. B.: Hier sind die Füsse der Mücke in der Luft beschlagen und Mit einem Stock geht die Maus in dieser Gegend spaziren. Diese beiden Gleichnisse sollen die Gefahren und Schrecknisse des Erdenlebens verdeutlichen, d. h., setzt der Verfasser hinzu, während dieser kurzen Zeit (wörtlich: zwei Tage) muss man sich wohl hüten und Obacht geben [6]). Mit dem Fusse in der Luft spricht, wer ohne Nachdenken hinschwatzt und selber nicht weiss was er sagt [7]). Hundsfell hat er übers Gesicht gezogen, sagt man

1) مهمان عزیز است مگر سه روز

2) هرجا که کمانگریست پیکانگریست

3) هر پیسه گمان مبر که خالیست

4) Eastwick (Hertford 1850) S. ۴ und Platts London 1874 S. ۱۵

5) Sûdî erwähnt in seinem ausführlichen Gulistân-Commentare diese Lesart nur mit dem Unterschiede, dass er dabei statt des allgemein angenommenen ḫâlî (leer) nehâlî (pantherartig gestickter Teppich) liest: بعض نسخده بیشه یرینه پیسه دوشمش بای عجمی وسین مهمله ایله الاجه معناسنه وکه خالیست یرینه نهالی دوشمش نونک فتحی وکسریله قپلان دریسی شکلنده اولان قالیچه معناسنه Gulistân mit den türkischen Commentaren des Sûdî und des Šomiʿ (Stambul 1293) S. ۷۷, ebenso liest man in einer für die Jugend bestimmten teheranischen Gulistân-Ausgabe.

6) اینجا پشه‌را در هوا نعل میبندند اینجا موش بعصا راه میرود واین دو مثل کنایه از مکان پر خوف وخطری دنیست

7) پا در هوا سخن میگوید یعنی حرف زدن خودرا نمیداند که چه میگوید

von dem, der ein finsteres Gesicht macht [1]). Zu einigen Redensarten hat Hibelrûdî keine Erklärung gegeben, obgleich sie des Commentars wohl zu bedürfen scheinen, wie z. B.: Man bindet die Ziege mit dem Ziegenfusse oder Er macht einen Ziegenfang, im Sinne von „er kauft die Waaren wohlfeil" [2]).

1) پوستِ سگ بَرو کشید کنایه از مرد ترش رو وکره پیشانی باشد

2) بزرا بپای بز می بندند بز گیری میکنند Vullers I S. 310 theilt nur die persische Erklärung aus Burhân i Ḳâṭiʿ in extenso mit ohne Uebersetzung. Steingass, Persian-english dictionary (London 1892) S. 234 in englischer Uebersetzung. Burhân i Ḳâṭiʿ, Teherân 1304 S. ١٣١.

Zu S. 185. 186.

Meissner lässt es oben S. 185. 186 zweifelhaft, ob das Fehlen des mit ב anfangenden Namens im Alphabete des Wolfs auf Rechnung des Schreibers zu setzen sei, oder, was indess weniger wahrscheinlich, so zu erklären sei, dass der Verfasser keinen mit ב anfangenden Namen wisse. — Ersteres ist unzweifelhaft anzunehmen. Der arabische „pointenmörderische" Text خاروف عنز جدى spiegelt eine syrische Vorlage אמרא פרחא גדיא ab, und ברחא Bock (syr., targ., talm.) ist nur durch einen Schreibfehler ausgefallen.

Copenhagen. D. Simonsen.

Zu Bîrûnî's Indica.

(Kallar Kalhaṇa's Lalliya.)

Von

C. F. Seybold.

Der sehr rührige Principal des Oriental College in Lahore, Dr. M. A. Stein, hat sich durch die treffliche Neuherausgabe von Kalhaṇa's Râjataraṅgiṇî (auf Grund neuen, in Kaschmir entdeckten Quellenmaterials) bereits verdient gemacht. Nun benutzt er die heissen Sommerferien gewöhnlich zu Ausflügen in die Berge von Kaschmir und aus diesen zugleich wissenschaftlichen Excursionen hat er schon viel Gewinn gezogen für bibliographische, archäologische und geographische Forschungen, wobei ihm namentlich die Identificirung verschiedener Localitäten der „Kaschmirischen Chronik" gelungen ist. Wenn irgend möglich, nimmt er auch die unschätzbaren Notizen des zuverlässigen, mehr als ein Jahrhundert vor Kalhaṇa (c. 1148) schreibenden Bîrûnî (c. 1030) zu Hilfe, um dessen Indica sich Sachau durch seine arabische Text Ausgabe (1887) unsterbliche Verdienste erworben hat, indem er noch sofort 1888 durch seine englische Uebersetzung diese reiche Quelle auch den Indianisten zugänglich machte („Alberuni's India").

Es ist z. B. Stein gelungen das in Râjataraṅgiṇî VIII häufig erwähnte Loharakoṭṭa südlich vom Pîr Panjâl im Thal von Loharin (Loran der Karten) wiederzufinden und mit der von Bîrûnî selbstgesehenen Bergfestung Lauhûr, Lahûr لهور, لوهور zu identificiren, während es noch Sachau (Textausgabe XIII) mit Lahore oder mit dem bei Cunningham Ancient Geography of India p. 57 erwähnten Lahor (Lavor) = Sâlâtura am rechten Ufer des Indus nördlich von Attok, in Verbindung bringen musste, während er freilich in der English Edition II, 341 bereits erkannte: „The fortress Lauhûr, also mentioned p. 208 as Lahûr, must not be confounded with Lauhâvar or Lahore. Situation unknown. According to the Author's Canon Masudicus" [p. XIII Textausgabe auch [لوهور] „it has latitude 33° 40′, longitude 98° 20′." Alles stimmt trefflich zu der von Stein bestimmten geographischen Lage.

Dr. Stein hat nun in dem Festgruss an R. v. Roth (1893) p. 195—202 einen sehr inhaltreichen Beitrag geliefert: „Zur Ge-

schichte der Çâhi's von Kâbul", worin er namentlich den Schluss des 49. Capitels von Bîrûnî's Indica untersucht, das ein freilich allzu kurzes Resumé der Geschichte von Kâbul, seiner türkischen und brahmanischen Herrscher (Çâhi's) vor der Eroberung durch Sultân Maḥmûd von Ġazna enthält, wobei er auch sonstige Nachrichten, Münzlegenden, besonders aber Notizen Kalhaṇa's zum Vergleich herbeizieht. Ob der hier erwähnte كنك etwas mit dem bekannten Kanishka zu thun hat, möchten wir dahingestellt sein lassen (vgl. auch Drouin, Journal asiatique, Mars-Avril 1894, p. 378—381: „un roi incertain Kank ou Kanik (كنك) qui a construit un monastère bouddhiste (comme le Kanichka des grands Yue-tchi)"). Dagegen hat Stein factisch nachgewiesen, dass der Gründer der neuen brahmanischen Dynastie der „Hindu Shâhiya" الشاهية الهندية, welchen Bîrûnî Kallar nennt, mit dem bei Kalhaṇa rühmlich genannten, mächtigen Lalliya Çâhi identisch ist. Hier glaube ich nun, muss der Arabist dem Indianisten wieder zu Hilfe kommen: das *ἅπαξ λεγόμενον* Kall(a)r (unsanskritischen Klangs) lautet in Sachau's Textausgabe 208, 3 كَلّر ; jeder Arabist weiss nun wie leicht in Handschriften ein كَلّر aus لَلّى (vielleicht sogar لَلّيَة) verderbt sein kann; und mein sonst so scharfsinniger Freund wäre gewiss selbst auf diese Conjectur einer Textverderbniss gekommen, wenn er zugleich auch Arabist wäre. Allerdings hat ja schon das alte Manuscript Schefer (Sachau's Grundlage) vom Jahr 1159, welches nach dem Autograph Bîrûnî's copirt und verglichen sein will, falsch geschrieben; aber trotzdem ist an der Richtigkeit meiner Conjectur festzuhalten, zumal auch die Punktation selbst auf das richtige Lalliya hinzuweisen scheint.

Ebenso hat Stein (p. 199) definitiv die Identität von Udabhâṇḍapura (= Utakhâṇḍa anderer Chroniken und = Utokiahantscha Hiuen Thsang's), nach Kalhaṇa Hauptstadt der Çâhi's von Gandhâra, mit Bîrûnî's Waihend ويهند und dem heutigen Ohind, Hund, Und, nördlich von Attok, gegenüber am westlichen Ufer des Indus, nachgewiesen, während Sachau (Textausgabe XIII) es noch mit Attok identificirt „Waihand or Attok"; English edition II, 341 ist nur gesagt: „On the identity of Waihand and Attok cf. Cunningham Ancient Geography of India p. 54." Cunningham ist aber dort gegen die Identität mit Attok, und für die mit Ohind. Bîrûnî hat dagegen schon deutlich genug (Text 101, 4) ويهنْد قصبة القندهار على غرب ماء السند; English edition I, 206: „Waihind, the capital of Ḳandhâr, west of the river Sindh."

Die Axt des Alāyya.

Von

Richard Pischel.

Hillebrandt hat oben p. 418 ṚV. IX, 67, 30 für verderbt erklärt und eine mythologische Deutung vorgeschlagen. Die Strophe lautet:

Alā́yyasya paraśúr nanāśa
tám ā́ pavasva deva Soma |
ākhúṃ cid evá deva Soma ||

Hillebrandt corrigirt *álāyy asya*, deutet *asya* auf Indra und übersetzt: „verborgen wurde seine Axt: sie war verloren. Bringe sie herbei, o Gott Soma, die wie ein Maulwurf (verborgen war), o Gott Soma". Hillebrandt hätte dann aber den Text noch weiter verändern müssen. Nach einer elementaren, im Ṛgveda durchweg beachteten Regel müsste *nanā́śa* betont werden, da das Wort an den Anfang eines neuen Gedankens treten würde.

Die Strophe IX, 67, 30 ist ohne jeden Zusammenhang mit den vorhergehenden und folgenden und in ganz anderem Metrum abgefasst als die übrigen Strophen. Sie ist ein versprengtes, in sich aber abgeschlossenes Stück, das ohne weiteres klar wird, wenn man vom Himmel auf die Erde steigt und wörtlich übersetzt. *ākhúṃ cid evá* kann nicht heissen „die wie ein Maulwurf (verborgen war)". In dieser Hinsicht hat Grassmann viel richtiger übersetzt „auch den Maulwurf sogar riesle her" (II, 463), während Ludwig's (II, 471) „selbst wenn sie [wie] ein Maulwurf wäre" nicht viel richtiger ist als Hillebrandt's Uebersetzung. Von einem Maulwurf ist hier aber gar nicht die Rede. Nach Hemacandra, Anekārthasaṃgraha 4, 4 hat *ākhu* die Bedeutungen „Wildschwein" (*kirau*), „Maus" und „Dieb" (*undaracaurayoḥ*), und die letzte Bedeutung hat das Wort an unserer Stelle. Ich übersetze: „Die Axt des Alāyya ist verschwunden. Ströme sie herbei, o Gott Soma! Ja auch (*cid evá*) den der sie gemaust hat, o Gott Soma!" Die Strophe ist also nichts weiter als eine Bitte an Soma um Entdeckung eines Diebes. Die Stelle ist bei Zimmer, Altindisches Leben p. 84 (wo 10 Druckfehler ist für 9) zu streichen und auf Seite 178 zu stellen, Alāyya aber nach wie vor als Eigenname eines Mannes anzusehn.

Die Einseitigkeit, die Hillebrandt p. 423 als das Heil für den Veda empfiehlt, ist nach meiner Ansicht gerade für ihn das Verderben gewesen. Weder der Linguist noch der Vedist kann den Veda verstehn, sondern nur der Sanskritist, d. h. der, der es versucht die gesammte indische Litteratur einschliesslich der der Jainas und Buddhisten zu beherrschen. Das ist sehr wohl möglich. Dass ein Specialist auf seinem Gebiete Nachträge und Ergänzungen, oft auch Berichtigungen geben wird, ist selbstverständlich, entbindet aber den Vedaforscher nicht von der Verpflichtung seinerseits ein möglichst weites Gebiet zu durchforschen. Das allein erweitert den Blick, lehrt scheinbar Unzusammenhängendes zu verknüpfen und gestattet von sicherem Boden aus Unsicheres aufzuhellen. Von der buddhistischen Litteratur kommt vor allem das Jātakawerk in Frage, und das kann auch der Vedist durchlesen, wenn er Pāli versteht. Für die richtige Beurtheilung der Religion des Veda aber, soweit sie Volksreligion war, ist es nicht nöthig die Entwicklung der heutigen religiösen Verhältnisse Indiens kritisch zu kennen. Das wird nie möglich sein, weil wir dafür gar keine Quellen haben und nie haben können. Lässt sich zeigen, dass der Veda Anschauungen enthält, die uns in der heutigen Volksreligion entgegentreten, so ist der Beweis erbracht, dass die Volksreligion im Grunde dieselbe geblieben ist. Das aber legt uns die Verpflichtung auf mit dem alten Schlendrian der Sonnen- und Mondtheorie gründlich aufzuräumen, die einer vergangenen Zeit angehört.

Von den Einzelheiten, die Hillebrandt gegen mich ausführt, könnte höchstens die sechste *nṛn* eine Erwiderung erfordern. Aber zu dem, was ich Göttingische Gelehrte Anzeigen 1890 p. 541 ff. ausgeführt habe, habe ich nichts hinzuzufügen. Ich habe Hillebrandt nicht überzeugt, er mich ebenso wenig, und so wollen wir uns in Frieden das alte Wort gesagt sein lassen:

σοὶ μὲν ταῦτα δοκοῦντ' ἔστω, ἐμοὶ δὲ τάδε.

Der Nachlass von F. Vogelreuter.

Von

Theodor Nöldeke.

Unsere Universitäts- und Landesbibliothek hat in diesen Tagen eine interessante Bereicherung durch den litterarischen Nachlass des verstorbenen F. Vogelreuter erfahren, den dessen Bruder, Arzt in Berlin, ihr gütigst zugewandt hat. F. Vogelreuter war vor längeren Jahren hier Goldschmidt's, Hübschmann's und mein Schüler und bekleidete dann bis zu seinem vorzeitigen Tode im vergangenen Sommer eine Stelle an der Hamburger Stadtbibliothek. Durch Fleiss und Anlagen hatte er sich ein reiches Wissen erworben. Leider ist er aber nicht dazu gekommen, irgend etwas zu publicieren, theils wohl aus einer gewissen Aengstlichkeit, theils weil er seine Pläne zu gross anlegte. Nicht einmal seine Doctordissertation ist im Druck erschienen.

Das Manuscript dieser Dissertation „über die nominalsuffixe im altiranischen" bildet einen Theil der Schenkung. Nach Hübschmann's Urtheil könnte diese Schrift, obwohl jetzt in einigen Stücken antiquiert, doch für den, der dasselbe oder ein ähnliches Thema behandelte, recht nützlich sein und ihm viele Arbeit ersparen.

Das Pehlevi ist vertreten durch eine Abschrift des Kârnâmak (das ich übersetzt habe) und durch die eines kleineren Tractats; beide aus Münchener Handschriften.

Ferner haben wir da eine Uebersetzung des armenischen Textes von Pseudo-Kallisthenes, allerdings nicht ganz vollständig. Ich denke fast, dass ich diese Arbeit noch selbst benutzen werde.

Der grösste Theil des Nachlasses bezieht sich auf Kalila wa Dimna. Vogelreuter hat abgeschrieben: 1) Nasrallâh, persische Bearbeitung aus dem Berliner Codex 999 (Pertsch, Berliner pers. Katalog S. 968 ff.); diesen hat er collationiert mit dem Gothaer Codex 85 (Pertsch, Gothaer pers. Katalog S. 111 ff.). 2) Die türkische (osmanische, nicht osttürkische) Bearbeitnng davon aus dem Münchner Codex 200 (Aumer, türk. Katalog S. 54). 3) Die alte türkische Versification aus der Gothaer Handschrift 189 (Pertsch, Gothaer türk. Katalog S. 168). 4) Die osttürkische Bearbeitung nach der Dresdner Handschrift 136.

Nr. 1 hat er übersetzt; allerdings hat die Uebersetzung einige Lücken. Von Nr. 2, 3, 4 hat er je den Anfang übersetzt. — Ausserdem hat er noch einige Vergleichungstabellen über die Reihenfolge der Erzählungen in den verschiedenen Versionen gemacht.

Bei der Liberalität unserer Bibliotheksverwaltung sind alle diese Arbeiten des so früh Dahingeschiedenen jedem Fachmann leicht zugänglich.

Anzeigen.

Die Hebräische Verskunst nach dem metek sĕfātajim des 'Immanū'ēl Fransīs und anderen Werken jüdischer Metriker von *Martin Hartmann*. Berlin 1894. Calvary & Co. 100 S.

Der Verfasser der vorliegenden Schrift hat sich mit erfreulichem Erfolge in eine Wissenschaft eingearbeitet, der seit mehr als 60 Jahren kein nichtjüdischer Gelehrter Aufmerksamkeit geschenkt hat. Was Delitzsch über die Formen der mittelalterlich jüdischen Dichtung bemerkt hat, ist, wie Hartmann mit Recht ausführt, unzureichend; was aber jüdische Gelehrte auf diesem Gebiete geleistet haben, dürfte wenig über diesen engen Kreis hinausgekommen sein. Bezeichnend dafür ist Hartmann's eigenes Zugeständniss (S. 13), dass er die Ableitung der hebräischen Versmasse aus arabischen von neuem entdecken musste, ohne von Sa'adjāh b. Dannān und Kämpf etwas zu wissen. Haben ja selbst sehr hervorragende Gelehrte dem nachbiblischen Hebräisch überhaupt jede Existenzberechtigung abgesprochen.

Da Hartmann über die Formen der hebr. Poesie, wie er am Schlusse des Buches anführt, bereits eine zweite Schrift ausgearbeitet hat, die hoffentlich bald erscheinen wird, dürfte es gerathen sein, diesen Zeitpunkt abzuwarten, um über seine Leistungen ein Gesammtbild zu gewinnen. Seine vorläufigen Andeutungen über gefundene überraschende Resultate sind so vielversprechend, dass man, nach dieser Vorarbeit zu schliessen, auf das Erscheinen der den Gegenstand „fortsetzenden und abschliessenden" Schrift wohl gespannt sein darf. Die folgenden Bemerkungen werden sich daher so eng als möglich an das Gegebene anschliessen.

H. lehnt seine Arbeit zunächst an Frances' oben genannte Schrift an, die durch H. Brody herausgegeben im Druck vorliegt und insofern eine passende Unterlage für die Darstellung der hebräischen Verskunst giebt, als sie auch jüngere italienische Dichtungsformen einschliesst. In H.'s Arbeit ist der die Metrik behandelnde Theil in Uebersetzung gegeben und mit Anmerkungen versehen. Dass der im 17. Jahrhundert schreibende IFr. in allerlei mittelalterlichen Anschauungen befangen ist, muss ihm nachgesehen werden. Der arabische Ursprung der hebräischen Prosodie ist ihm, allerdings nicht durch eigene Forschung, bekannt, wenn er den Besitz der-

selben auch lediglich als Wiedergewinnung eines verloren gewesenen Gutes bezeichnet.

Nach verschiedenen allgemeinen Bemerkungen, worunter der bekannte Tadel, dass die hebräischen Dichter sich in der Behandlung des Šewā allerlei Freiheiten erlauben, giebt IFr. die Erklärung der Kunstwörter, welcher sich eine Anführung der Regeln des Reimes sowie eine Aufzählung der Versmasse anschliessen. Von den letztgenannten zählt IFr. 16, die durch Belegverse grösstentheils eigener Fabrik erläutert werden. Gelegentlich übt er auch an seinen Vorgängern Kritik; dieselbe ist aber weder durch tiefes Eindringen in den Gegenstand, noch bedeutende Sachkenntniss ausgezeichnet, wenn auch manche richtige Bemerkung mit unterläuft.

Obwohl Hartmann den Unterschied zwischen Vers- und Strophengedicht mit Recht hervorhebt, sind die an mehreren Stellen des Buches mit scharfer Betonung ausgesprochenen Rügen, dass IEzra und die späteren Metriker diesen Unterschied nicht beachtet hätten, nicht ganz einwandfrei. Für sie war überhaupt kein Unterschied vorhanden, und schon der um 940 metrisch dichtende Ḳarait Mose Darʿī hat Binnenreim (Pinsker LḲ. 73). Für die jüdischen Metriker bedeutet das nur eine Verkünstelung des arabischen Verses, indem zwischen die Cäsuren der Halbverse auf Grund älterer Gewohnheit ein Binnenreim sich einschlich. Man behielt nicht nur den Gemeinreim bei, sondern schrieb die Verse auch in Langzeilen. Jenes Verfahren sollte wohl auch dazu dienen, den arabischen, und für die Rabbaniten anscheinend ḳaraitischen (LḲ. 66), Ursprung der Verskunst soviel als möglich zu verdecken. Dies mag auch wohl der Grund sein, warum IE. dieselbe rein schematisch entwickelt, obwohl er das Studium der arabischen Metrik dringend empfiehlt. Die Vertheilung war schon ihm so in Fleisch und Blut übergegangen, dass er Verse mit Cäsuren in כגבור und צנזתיך zu entschuldigen für nöthig findet, obwohl da gar kein Binnenreim vorhanden ist. Es hat unverkennbar die Absicht vorgelegen, der hebräischen Metrik eine Art selbstständiger Entwickelung zu geben. Darʿī IE., AlḤarīzī u. A. haben sich in ihren arabischen Versen zunächst an hebräische Muster gehalten [1]). Dasselbe that Mūsa b. Tūbhi (14. Jahrh.) in einem langen, in einer Abart des Ramal gehaltenen, Gedichte mit Binnen- und Gemeinreim, aber er nennt die in Langzeilen geschriebenen Verse *abjāt* [2]).

Wie zu erwarten war, hat Hartmann auch den Streit der Menaḥemisten mit Dūnāš in den Kreis seiner Untersuchungen gezogen, aber wie mir scheint, nicht sonderlich glücklich. Es ist von vornherein anzunehmen, dass die Menn. sich einem so schneidigen Gegner wie D. gegenüber wohl sehr in Acht genommen haben werden. D. war in der Anwendung arabischer Versmasse auf

1) S. LḲ. 104, Rosin, Reime und Gedichte des Abr. b. Esra N. 66ff., AlḤarīzī's Taḥkemōnī Maḳ. 11.

2) S. Report of the Montefiore College 1894.

hebräischen Text wohl noch nicht sehr geübt. Er hat entweder geglaubt, auch die Sprache arabisiren zu sollen, oder seine Aussprache des Hebräischen kam seiner arabischen Muttersprache überhaupt nahe. Daraus würde sich das Nachklingenlassen kurzer Vocale hinter עיני, יצר und היא erklären lassen. Bei dem zweiten Beispiel würde ein stark schnarrendes ר ihm die Sache noch erleichtert haben. Sein Fall ist übrigens nicht vereinzelt. In dem oben erwähnten Gedichte des M. b. Ṭ. befindet sich (20^{4}) die Schreibung נפשא (nefs^{e}) für נפש, um eine fehlende Kürze zu ersetzen. Mit dem Vorwurf, dass D. trennendes Š^{e}wā als Halbvocal gelesen habe, haben die Menn. offenbar Recht. Der erste der drei getadelten Verse hat das Metrum –⏑–– –⏑–– –⏑– | –⏑–– –⏑–– –⏑– also eine Abart des Ramal (Freytag, Darst. 238). Geiger hat den Vers bereits richtig gelesen (TTM., 30). Den zweiten Vers hat Hartmann richtig bestimmt, nur glaube ich aus den oben angeführten Gründen Luzatto in Bezug auf *jaṣar^{re}* beistimmen zu müssen. Die Ungeheuerlichkeiten des dritten Verses sind noch grösser. Ich halte das VM. für ⏑––– ⏑––– | ⏑––– ⏑––– (Fr. Darst. 226). D. hat היא nicht nur *hij^{a}*, sondern das *Š^{e}wā mob.* von שחורה als Vollvocal gelesen. Man kann in der Aussprache des Hebräischen maghribinischer Juden öfter hören, dass sie das Anfangs-Š^{e}wā in mehr als zweisilbigen Wörtern geradezu wie franz. é aussprechen. D. hat dann das ḥaṭ. pat. von אדומה ebenfalls als Vollvocal gelesen, während er es in anderen Fällen ganz unterdrückt hat. Uebrigens hebt Hartmann bei dieser Gelegenheit hervor, dass die Gewohnheit arabisch zu sprechen auf D.'s Aussprache des Hebräischen nicht ohne Einfluss gewesen sein kann. Dass die Willkürlichkeiten, die D. sich zu Schulden kommen gelassen hatte, sehr gross gewesen sein müssen, beweist nicht nur die scharfe Sprache der Menn., sondern auch die sehr schwache Antwort durch D.'s Schüler Jeh. b. Šešeth. Jehudā Hallēwī scheint im bekannten Paragraphen seines Chazarī (II, 18) die Kritik der Menn. im Sinne gehabt zu haben.

Hartmann's Urtheil über Sa'adjāh b. Dannān ist entschieden zu hart. Die Leistung ist für ihre Zeit eine höchst achtbare. SbD. fehlte ja wohl auch die Gelegenheit sich mit der arabischen Metrik genauer bekannt zu machen, aber es ist doch sehr anzuerkennen, dass er zuerst einen systematischen Vergleich beider Prosodien anzustellen versucht hat.

Von sehr grossem Interesse sind indessen Hartmann's Bemerkungen über die Muwaššaḥ-Poesie und seine Gegenüberstellung des von Gies mitgetheilten Muw. des Ibn Sanā al-Mulk [1]) mit demjenigen des Jehūdā Hallēwī. Ich möchte hier seine Aufmerksamkeit auf die bislang wenig beachtete **spätere** jüdisch-arabische Poesie lenken. Es ist besonders interessant, dass bei den arabisch dichtenden Juden Jemen's das Muw. sehr beliebt ist. Der Diwān des Šālōm b. Josef

1) Nach Pinsker LK. 68 hat Dar'ī bereits Muww. gedichtet.

Šabbezi ist reich an Muww. in den verschiedensten Formen. Seine Gedichte zeichnen sich vor der Mehrzahl der jüngeren jüdisch-arabischen durch regelrechteren Bau der Verse aus. Es ist auf diesem Gebiete ein sehr reiches, zum Theil sogar — wenn auch ohne kritische Behandlung — gedrucktes Material vorhanden, auf das ich bei anderer Gelegenheit zurückzukommen hoffe. Hier will ich nur ein paar Worte sagen über einen von Hartmann am Ende seines Buches berührten Punkt, nämlich das Metrum des von mir (JRAS. 1891, 293—310) veröffentlichten Elias-Liedes. Dasselbe ist inzwischen auf Grund meiner Veröffentlichung Bd. XLVIII, S. 22 ff. dieser Zeitschrift von den Herren Socin und Stumme in arabischer, sowie lateinischer Umschrift, welche die von Sidi Muḥammed Bülhassem aus Marokko fixirte Aussprache des Textes wiedergiebt, und von deutscher Uebersetzung begleitet, reproducirt worden. Während Hartmann für das Metrum des Gedichtes mit scheinbar besserem Rechte die versus politici heranziehen will, haben Socin und Stumme für die Mehrzahl der Strophen durch Veränderung, Hinzufügung und Auslassung von Wörtern ein jambisches, für vier Strophen aber trochäisches Metrum gefunden. Ich habe indessen in dem aus arabischen und hebräischen Wörtern gemischten Texte ein Metrum nicht bestimmen können und zwar aus folgenden Gründen. Das Lied gehört zu der sehr zahlreichen Classe der *Habhdālāhs*, die irgend einer synagogalen, durch grosse Anpassungsfähigkeit ausgezeichneten Melodie untergelegt sind. Wer mit diesen Sachen vertraut ist, weiss, dass die metrischen Lieder dieser Art überhaupt Ausnahmen sind. Ich erinnere nur an das allbekannte המבדיל, das in jedem Gebetbuche zu finden ist und nach zahllosen Melodien gesungen wird, aber bei Leibe kein Metrum hat. Aus der Unmenge anderer liturgischer Compositionen von ähnlichem Strophenbau mit Binnenreim greife ich nur Jehūdāh Hallēwi's berühmtes מי כמוך heraus, das wie das Elias-L. epischen Charakters ist, aber keine Spur von einem Metrum aufweist. Die Plenescription der letzten Wörter in den vierten Versen des E.-L. beweist für ein solches gar nichts, da sie nur dazu dient, den Reim auf den Refrain חביב אללה אליהו herzustellen, der meist nur durch חביב (einmal חביב אללה) angedeutet ist [1]. Mit Hilfe „muthiger

1) Nachträglich habe ich noch zwei Bruckstücke aufgefunden. Das eine (16 Strophen) ist im Consonantentext von Geiger, ZDMG. 25. 490 („Ein hebr. Buch aus Calcutta") abgedruckt. Die Plenarscription der Schlussworte der Strophen ist dort nicht vorhanden, ebensowenig wie in dem zweiten Bruchstück Cod. Löwe XV, fol. 140 (12 Nrn). Die Ueberschrift und v. 3 sind ferner zu einem anderen Refrain in eine Habhdālah Cod. Montef. 379, fol. 157 eingearbeitet. Zu den von Socin und Stumme gebotenen Verbesserungen habe ich zu bemerken פבאדאהו 1, 4 soll kein Infinitiv sein, sondern ist فكاك mit des Reimes wegen gedehnter Endung. לווין 8, 1 ist nicht 'Gans' (اوزة) sondern الوز „Strauss". Zu יכרגנא 10, 3 und 21, 1 s. Uebers. בלידרא 23, 3

Textveränderungen* kann man, zumal bei der zusammengezogenen Vulgäraussprache, auch bei einem gewöhnlichen Säǵ'-Texte ein Metrum herauslesen. Wie oben bemerkt, ist der arabische — sowie der aramäische — Pijjûṭ nach dem Hebräischen modellirt. Das quantitirende Princip ist in demselben schon ziemlich frühzeitig durch das silbenzählende abgelöst, für welches die besten Dichter Beispiele liefern. Aber auch die blosse Silbenzählung verwilderte dermassen, dass die Silbenzahl eines Verses sich innerhalb bestimmter, keineswegs sehr enger Grenzen hält. Es kommt hierbei vor, dass die Rede unwillkürlich in eine Art Rhythmus geräth [1]). Dies ist zuweilen beim E.-L. der Fall, in welchem somit einige Strophen einen jambischen, andere einen trochäischen Rhythmus aber noch kein Metrum haben. Da es ferner ein S t r o p h e n gedicht von vier — oder rechnet man den Refrain hinzu von fünf — Zeilen ist, kann von achtfüssigen Jamben überhaupt keine Rede sein. Hätte der Dichter ein Metrum beabsichtigt, so würde er doch wohl ein einheitliches angewendet haben. Etwas ähnliches liegt im Ḥannāh-Liede vor, dass ich JQR. VI, 116—135 veröffentlicht habe. Ich habe dort (S. 122) hervorgehoben, dass es arab. Pijjutim in jambischen Dipodien giebt, aber in beiden hier erwähnten Liedern sind die Verse ganz frei. Socin und Stumme wollen das Metrum des E.-L. ferner von provençalischen Troubadours entlehnt und von der Provence nach Spanien und Nordafrika verpflanzt wissen. Die Sache ist aber umgekehrt. Zunz hat längst bemerkt (Synagog. Poesie 219), dass schon vor 1100 die französischen und deutschen Pijjut-Dichter Vers- und Strophenbau von den Spaniern gelernt hatten [2]). Als das E.-L. gedichtet wurde, war die metrische Dichtung bei den Juden des Westens überhaupt schon stark im Niedergange. Auch von den versus politici muss abgesehen werden.

Nach Anführung von Arkevolti's, Oliveyra's, Seb. Münster's Schriften, ferner Jacob Roman's [3]) fabelhaften Behauptungen und den Werken jüngerer Metriker, zu denen noch Zunz SP. 215 f. und Luzatto, Gr. della ling. ebr. 563 ff. nachzutragen sind, giebt Hartmann eine systematische Zusammenstellung der Versmasse für Vers- sowohl als Strophengedichte. Angehängt sind zwei sehr vollständige Register. Im Ganzen bildet das Buch mit seiner lebhaften, wenn auch nicht immer geschmackvollen Ausdrucksweise, eine sehr anregende Lectüre.

Ramsgate. Dec. 1894. H. Hirschfeld.

---

steht für بلغة, da א und ה in jüd.-arab. Texten gewöhnlich vertauscht werden. Für ראזיני 18² haben beide Fragmente ואנא, 16, 3 G. גׄיתיני, L. ארדוחי.

1) Vgl. Zunz, Die synagogale Poesie des Mittelalters S. 216.

2) Vgl. Steinschneider, Jew. Lit. 153.

3) Die Zahl 52 für seine VMM. findet sich zuerst bei Zunz, SP. 215.

Zu ʿAmrs Muʿallaqa Vers 41.

Von

Dr. K. G. Jacob.

Der 41. Vers der 5ten Muʿallaqa in Arnold's Ausgabe, bei Lyall (Calcutta 1894) der 30ste, ist ein besonders instructives Beispiel dafür, dass uns das Studium des heutigen Beduinenlebens häufig weiter im Verständniss der altarabischen Dichter fördert als die Commentare. Zu diesem Verse:

وَنَحْنُ إِذَا عِمَادُ ٱلْحَيِّ خَرَّتْ

عَلَى ٱلْأَحْفَاضِ نَمْنَعُ مَنْ يَلِينَا

„Und wir vertheidigen, wann die Zeltstangen des Stammes auf die Geräthe fallen, diejenigen, welche uns nahe stehen" notirt Tebrîzî zunächst die Variante عن الاحفاض meint, dass in letzterem Falle الاحفض die mit Hausgeräth bepackten Kameele bezeichne und stellt dann die Behauptung auf: „Die Zeltstangen fallen auf das Geräth nur zur Zeit des Aufbruchs." Aehnlich die anderen Commentare. Ein Stamm ist nun aber beim Aufbruch, wann die Thiere zum Theil gesattelt sind, immer kampfbereiter, als wenn er im Zeltlager der Ruhe pflegt. Es ist durchaus nicht Beduinenart in diesem Augenblicke einen Ueberfall zu wagen. Die richtige Erklärung ergiebt sich aus Burckhardt, Bemerkungen über die Beduinen und Wahaby S. 114/5 ohne weiteren Commentar. Daselbst wird von den Schammar berichtet: „Wenn sie das Lager unbemerkt erreichen können, so werfen sie plötzlich die Hauptpfähle des Zeltes nieder, und während sich die überraschten Bewohner von den Zeltdecken zu befreien bemühen, welche auf sie niedergefallen sind, wird von den Angreifern das Vieh fortgetrieben."

Rechtschreibung im Veda.

Von

R. Roth.

V. Nachtrag.

Erwähnungen der defectiven Vedaschreibung (siehe oben 48, 101) sind, glaube ich, aus indischen Grammatiken noch nicht ausgehoben worden. Es ist kaum zu zweifeln, dass, wenn man darnach sucht, sich etwas einschlägiges finden werde, wenn auch nicht an der Oberfläche liegend.

Inzwischen glaube ich im Nirukta, dessen Zeugniss für uns von mehr Belang ist als spätere Grammatiker, gefunden zu haben, was ich suche. Allerdings in Abweichung von der Auffassung des Commentators.

Dort heisst es 2, 1 in der Aufzählung grammatischer Unregelmässigkeiten, die dem vedischen Erklärer in den Weg kommen: **अथापि वर्णलोपो भवति तत्वा यामीति । अथापि द्विवर्णलोपस्तृच इति** es kommt auch vor, dass ein Buchstabe ausfällt, wie bei *tatvā yāmi*, und dass zwei Buchstaben ausfallen wie in *tṛca* (für *try-ṛca*).

Der indische Herausgeber in der Bibliotheca Indica druckt zwar, wie ich auch einst gethan habe, **तत्त्वा**, giebt aber in der Note aufrichtig an, dass von seinen fünf Handschriften vier **तत्वा** schreiben. Und so schreibt die von mir benützte Pariser und ohne Zweifel alle gute ältere Handschriften. Das ist unter allen Umständen allein richtig.

Welcher Buchstabe ist nun in dem obigen Sätzchen ausgefallen, wenn es, wohlgemerkt, richtig geschrieben ist? Hätten wir nicht den Berather Durga zur Seite, so würden wir heute ohne jedes Bedenken antworten: es fehlt augenscheinlich ein *t* vor *tvā*. Und das ist eben die defective Schreibung, der *varṇalopa*.

Aber unser Rathgeber, der über den wirklichen Defect wegsah, nichts von der Regel wusste, muss sich anders helfen und findet scharfsinnig heraus, dass in *yāmi* ein **च** ausgefallen sein könne und dass das eigentlich *yācāmi* heissen müsste. Und in

der That wird *yāmi* da und dort, wahrscheinlich in Erinnerung an diese Auffassung unserer Stelle mit *yācāmi* erklärt, das der Bedeutung nach nahe lag. Uebrigens kommt ein wirkliches *yācāmi* wiederholt vor in Ṛv. 10, 9. 5. AV. 5, 7, 5. 15, 13, 8.

Dass eine solche Verstümmlung unmöglich ist, liegt auf der Hand, wir müssen das aber dem Sprachgefühl des Scholiasten überlassen. Fraglich bleibt, ob er ein Recht hatte, diese schöne Entdeckung dem Verfasser des Nirukta zu unterlegen. Immerhin gab es andere, die nicht so verwegen waren. Der Scholiast des Nighaṇṭu Devarāja zu 3, 19 theilt Durga's Ansicht nicht, sondern sagt richtig: **यामि । या प्रापणे अदादिः ।** und zwar unter Anführung unseres Beispiels.

Die von den übrigen Exempeln etwas abweichende Anführung des in Rede stehenden dürfte ebenfalls eher für unsere Auffassung als für die des Durga sprechen. Sonst sind nämlich in Yāska's Aufzählung die als Beispiele dienenden Wörter immer nur jedes einzeln für sich und ausser Zusammenhang aufgeführt, während hier ein Sätzchen vorliegt, ein Citat aus Ṛv. 1, 24, 14 und 10, 47, 8. Wesshalb das? Ich antworte darauf. Wenn der Verfasser des Nirukta hätte sagen wollen: es giebt ein Wort *yāmi*, in welchem ein Laut ausgefallen ist, so bedurfte er des Zusatzes *tatvā* nicht. Wollte er aber sagen: es giebt ein *tatvā*, in welchem ein Laut geschwunden ist (weil es aus tat tvā besteht), so konnte er nicht einfach *tatveti* schreiben. Denn es giebt ja auch ein *tatvā* Absolutiv und ein *tatvā* = *tattvā* Neutr. plur., die beide im Veda nicht vorkommen, also hier nicht gemeint sein können. Schrieb er das kurze Citat *tatvā yāmi*, so war jedes Missverständniss beseitigt. Daher die Abweichung.

Ich bleibe also bei der Ansicht stehen, dass unter dem *varṇalopa*, den der Verfasser des Nirukta als eine der Lautstörungen des Veda erwähnt, unsere defective Schreibung verstanden sei.

Namenregister[1].

Sachregister[1].

1) * bezeichnet die Verfasser und Titel der besprochenen Werke.

Druck von G. Kreysing in Leipzig.

Zur Beachtung.

Die Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft werden von den Geschäftsführern ersucht:

1) eine *Buchhandlung* zu bezeichnen, durch welche sie die Zusendungen der Gesellschaft zu erhalten wünschen, — falls sie nicht vorziehen, dieselben auf ihre Kosten durch die *Post* zu beziehen;
2) die resp. Jahresbeiträge an unsere Commissions-Buchhandlung *F. A. Brockhaus* in *Leipzig* entweder direct portofrei oder durch Vermittelung einer Buchhandlung regelmässig zur Auszahlung bringen zu lassen;
3) Veränderungen und Zusätze für das Mitgliederverzeichniss, namentlich auch Anzeigen vom Wechsel des Wohnortes nach *Halle a. d. Saale*, an den Schriftführer der Gesellschaft, Prof. *Praetorius* (Lafontainestrasse 17, vom 1. März 1895 ab Franckestrasse 2), einzuschicken;
4) Briefe und Sendungen, welche die *Bibliothek* und die anderweitigen Sammlungen der Gesellschaft betreffen, an die „*Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Halle a. d. Saale*" (Friedrichstrasse 50) ohne Hinzufügung einer weiteren Adresse zu richten;
5) Mittheilungen für die *Zeitschrift* und für die *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* an den Redacteur, Prof. Dr. *Windisch* in *Leipzig* (Universitätsstr. 15) zu senden.

☞ Freunde der Wissenschaft des Orients, welche durch ihren Beitritt die Zwecke der D. M. Gesellschaft zu fördern wünschen, wollen sich deshalb an einen der Geschäftsführer in *Halle* oder *Leipzig* wenden. Der jährliche Beitrag ist 15 *M.*, wofür die Zeitschrift *gratis* geliefert wird.

Die Mitgliedschaft für Lebenszeit wird durch einmalige Zahlung von 240 *M.* (= £. 12 = 300 frcs.) erworben. Dazu für freie Zusendung auf Lebenszeit in Deutschland und Oestreich 15 *M.*, im übrigen Ausland 30 *M.*

Druck von G. Kreysing in Leipzig.



